

¿Es la razón universal?

Nicolás Sánchez Durá. Universidad de Valencia

¿Es la razón universal? Esta es la pregunta que nos convoca. Una pregunta invita a la respuesta y es descortés evadirla. Así que contestaré, por mi parte, que sí lo es, que la razón es universal. Pero en filosofía parece que rigen unas formas de cortesía distintas a cuando estamos con los amigos divirtiéndonos, nos encontramos con nuestros vecinos o con un extraño. En esos casos es poco gentil demorar las respuestas a las preguntas o evadirlas descaradamente. Sin embargo, parece que cuando filosofamos ocurre todo lo contrario: no es de buen tono, no se ajusta a las buenas maneras contestar como yo lo hecho. De manera que como no quiero ser descortés, como quiero causarles una buena impresión y aparecer como un hombre educado —que es lo que pretende la cortesía— veré de dar unos cuantos rodeos antes de contestar como lo he hecho.

Porque el caso es que contestar a esa pregunta en esta situación —ante ustedes y compartiendo mesa con tan doctos y admirados colegas— inevitablemente supone tener en cuenta conversaciones anteriores motivadas por semejante pregunta. Conversaciones que se remontan lejos en el tiempo (hasta los griegos, como siempre entre nosotros), pero que voy a limitar a algunas que tuvieron lugar a lo largo de los años setenta y ochenta. Si me limito a ellas no es sólo por consideraciones de índole práctica, sino porque son especialmente pertinentes en “esta nuestra comunidad” de la antropología filosófica.

Pues, como recordarán, en aquellos años proliferaron no sólo debates, sino agrias discusiones sobre “racionalidad y relativismo”, lugares canónicos de los cuales son libros como *Rationality* de B. Wilson (edit.); *Rationality and Relativism* de M. Hollis y S. Lukes (eds.) o el de M. Krausz (edit.) *Rationality: Interpretation and Confrontation*¹. Y digo agrias discusiones, más que corteses debates, porque no creo que haya habido muchas ocasiones en que en el apacible ambiente académico anglo-sajón se hayan dedicado tantos improperios a alguien —tan razonable, por otra parte— como Peter Winch. A partir de la publicación de su “Undersanding a Primitive Society” en 1964, pistoletazo de partida de la polémica, fueron legión los que se dedicaron no sólo a criticarlo, sino casi a insultarlo. Ejemplos de ello fueron artículos con títulos como, podríamos traducir, “Winchería y brujería” o “El profesor Winch de Safari”.

Ahora bien, lo que me interesa subrayar aquí es que esa larga polémica que tuvo como interlocutores a filósofos y a antropólogos o sociólogos, se dio en torno a un problema bien concreto. Déjenme que insista en este punto especialmente pertinente para seguir hoy conversando en torno a la pregunta de si la razón es universal o no lo es. El mismo título del artículo de Winch lo pone de manifiesto: la polémica sobre el relativismo de la razón se fraguó en torno a “las sociedades primitivas” y, más concretamente, en torno a ciertas prácticas de éstas que la antropología había calificado de

¹ B. R. Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: Blackwell, 1970; M. Hollis y S. Lukes (eds.). *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 1990; M. Krausz (ed.). *Rationality: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1989.

mágicas, brujas u oraculares. Nunca en la literatura filosófica hubo tal abundancia de pollos que bebían esta o aquella pócima (como el ya famoso oráculo del benge de los Azande estudiado por Evans-Pritchard). Hasta llegó a ser un rasgo de estilo empezar un artículo proponiendo una costumbre más o menos curiosa, más o menos simpática, —sea aquel yoruba con una caja de conchas en la cabeza afirmando que en ella portaba el alma— para preguntarse de inmediato sobre la racionalidad del que la practicaba, cómo abordar la interpretación de lo que en principio parecía un desatino y, también, los supuestos que debían tenerse en cuenta en tal dilucidación de sentido de lo *ab initio* extraño y raro (observen que no digo “ininteligible”, como se solía decir en la época; más tarde volveré sobre este aspecto).

Es decir: la pregunta sobre la universalidad de la razón se *formuló* en un contexto bien preciso que, como de costumbre, *fraguó de una manera determinada el problema y los recursos discursivos para afrontarlo*. Si consideramos tres aspectos a tener en cuenta cuando se afronta el relativismo, a saber: el marco de relativización, aquello que es relativo respecto de ese marco y la fuerza o el grado de radicalidad de lo que se afirma relativo, aquellas polémicas compartían los siguientes rasgos:

1. Ya he dicho que se dieron en torno a las sociedades “primitivas” y ciertas prácticas que se consideraban les eran propias. Luego desde el punto de vista del *marco de relativización* fueron polémicas de relativismo *cultural*.

2. Pero de todos los relativismos culturales posibles (ontológico, moral, de la verdad, etc) las discusiones lo fueron principalmente sobre el relativismo cultural de *las razones o de la razón*. Pues, de todas las prácticas y creencias posibles o efectivas de las diferentes sociedades, no se fijaron en la artesanía o en la ganadería, en el intercambio de bienes o cosas por el estilo, sino en lo que podríamos llamar de la mano de Wittgenstein “creencias rituales”. El carácter de esas creencias y prácticas rituales, especialmente las mágicas, fueron el centro del debate lo cual lo sesgó para siempre.

Ahora bien, creo que no se puede entender el porqué de esa fijación en tal tipo de creencias y prácticas si no tenemos en cuenta otro aspecto que alude a un muy peculiar desarrollo de la antropología social inglesa y, más en general, al desarrollo histórico, como disciplina académica con vocación “científica”, de la antropología social y cultural: me refiero a la larga sombra de la escuela del evolucionismo cultural. De tiempos pre-disciplinares remotos datan las discusiones sobre la plena, defectiva o nula racionalidad de los extraños, de los “bárbaros”, de “los salvajes”, etc. Pero éstos, convertidos ahora en “primitivos”, fueron abordados de una especial manera por el evolucionismo. Hay en este punto una serie de vericuetos curiosos imposibles de reproducir aquí. Con todo déjenme señalar sólo este aspecto. El evolucionismo, recuérdese a Frazer, afirmó la unicidad racional de todo el género humano, independientemente de las sociedades en las que se repartía, a costa de reducir lo diferente a lo idéntico de una manera ambivalente.

Es decir: Frazer, como saben, consideró a la magia como una física bastarda, o errada, pero en definitiva afín a la ciencia. La magia, según su parecer, suponía no ya un mundo cuajado de fuerzas espirituales personalizadas (como la religión), sino “una visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales”². Frazer afirmaba que en esta concepción del mundo pueden encontrarse “rudimentos de la idea moderna de ley natural” y

² J. G. Frazer. *La rama dorada*. México: FCE, 1981. p. 33.

en incontables ocasiones declara que la magia es el precedente de la ciencia por cuanto ambas reposan sobre el mismo supuesto fundamental: “En ambas, la sucesión de acaecimientos se supone que es perfectamente regular y cierta, estando determinadas por leyes inmutables, cuya actuación puede ser prevista y calculada con precisión; los elementos de capricho, azar y accidente son proscritos del curso natural”³. Por tanto, el problema de la magia no radicaba en sus supuestos ontológicos generales —en suponer un orden causal regular y estable— sino en que se equivocaba a la hora de formular las leyes de la naturaleza. Por el contrario, en el caso de la religión —en cuanto ésta supone que el curso de la naturaleza depende de la voluntad, emociones, sentimientos etc... de seres espirituales superiores que se quieren propiciar o conciliar— la naturaleza pierde el orden y constancia de las series de causas y efectos. Así las cosas, para Frazer la cosmovisión religiosa se enfrenta directamente tanto con la ciencia como con su hermana bastarda, la magia. Desde un punto de vista evolutivo parece pues que la magia, aunque errónea, sea un tipo de conocimiento con unas pautas de racionalidad afines a la ciencia y por tanto propia de un estadio evolutivo posterior a la religión, ya que el conocimiento científico —desde su óptica— era expresión de máxima racionalidad y por tanto el punto de llegada de la evolución cultural. Y, sin embargo, Frazer afirmaba lo contrario: la religión era propia de un estadio evolutivo superior al de la magia. La razón de esa sorprendente afirmación hay que buscarla en el “criterio de simplicidad” para ordenar evolutivamente los diferentes estadios de la cultura. La magia era evolutivamente anterior a la religión porque era más simple, pues para él “una teoría [como la parte teórica de la religión] que presupone que el curso de la naturaleza lo determinan agentes conscientes es más abstrusa y profunda y requiere para su comprensión un grado más alto de inteligencia y reflexión que la apreciación de que las cosas se suceden una tras otra tan sólo por razón de su contigüidad o semejanza”⁴.

Pues bien, esa concepción de la magia —que Evans-Pritchard llamó “interpretación intelectualista inglesa de la magia” y a la cual criticó tempranamente⁵— se extendió, más allá y mucho más tarde de las críticas de éste, hasta neo-frazerianos no evolucionistas como Jarvie y Agassi. Justo los que reaccionaron de manera virulenta contra Winch cuando en su “Comprender una sociedad primitiva”, paradójicamente criticando a Evans-Pritchard aunque coincidiendo en muchos puntos con él, defendió una posición muy próxima a la de Wittgenstein: las creencias mágicas no eran analogables a las creencias empíricas o teóricas susceptibles de verdad o falsedad. Para abreviar, Winch —como antes Wittgenstein, cuyas observaciones sobre Frazer no se habían publicado todavía— afirmaba que eran expresiones simbólicas de deseos, emociones y emociones cuya función reparadora y sentido particular sólo podía entenderse de tener en cuenta el sistema complejo de reglas que regían las diversas sociedades, sistema de reglas cuyo quid dependía de las diversas concepciones de la vida. Por tanto, tal tipo de creencias no decía nada sobre la racionalidad o no de las gentes que las mantenían. Por el contrario, gentes como Jarvie y Agassi sostenían que la concepción de Frazer explicaba por qué la magia es más aceptable que la religión para el occidental Y sobre todo explicaba el porqué la magia puede ser practicada por gente racional. Porque en un sentido

³ J. G. Frazer. *La rama dorada*. p. 75.

⁴ J. G. Frazer. *La rama dorada*. p. 81.

⁵ E. Evans-Pritchard. “The Intellectualist (English) Interpretation of Magic”. En *Bulletin of the Faculty of Arts 1* (1933). pp. 282-311.

la magia era muy racional, incluso más racional que la religión⁶. Por mi parte creo que es muy discutible la afirmación de que la magia es más aceptable que la religión para “el occidental”, si es que podemos seguir hablando de “el occidental”, que creo que no. Antes al contrario, nuestra sociedad, en general, tolera muy bien la coexistencia de ciencia y religión pero no tanto la de ciencia y magia. De hecho creo que hay muchas cosas no dichas en esta polémica, entre ellas que Winch, como Wittgenstein, quería afirmar la razonabilidad del creyente en nuestras sociedades y para ello quería distinguir toda creencia ritual de la lógica de las creencias teóricas. La religión, y la magia, quedaban así circunscritas al ámbito de la expresión de las emociones, de los deseos, de los afectos, de las imágenes del mundo y quien las practicara no era por ello ni más ni menos racional que quien se atuviera a la peculiar racionalidad científica. La magia y la religión eran otro “juego” y se puede jugar a diferentes cosas en diferentes momentos, lo único que cabe es no confundir las reglas del parchís con las del ajedrez.

Sea como fuere, no quiero, ni puedo —tampoco sería hoy capaz— reconstruir todos los avatares de aquellas complejas polémicas. Si las he traído aquí es para señalar que la pregunta que nos convoca creo que ya no puede ser pensada en el modo en el que se pensó entonces. Todos aquellos artículos plagados de pollos, pócimas, ritos, etc. en torno a los cuales los filósofos y los científicos sociales discutían casi han desaparecido. No hay más que consultar la bibliografía de estos últimos 15 años. Afirma Geertz en su último libro algo sobre la teoría política que creo se puede aplicar en nuestro caso. Afirma allí que la teoría política, aunque se haya presentado a sí misma de otras maneras (como dedicada a temas universales y permanentes: el poder, el gobierno...) siempre ha sido una respuesta específica a circunstancias inmediatas, por mucho que se presente como un elenco de argumentos intemporales de propósito cosmopolita. Ejemplos de ello serían los casos del absolutismo de Hobbes y su miedo ante las virulentas expresiones de desorden popular en el despunte de la Europa moderna; o el idealismo político de Platón ante las vicisitudes de las ciudades-estado griegas. En nuestro caso, la discusiones del evolucionismo sobre la racionalidad de la magia —algo distintivo de lo “primitivo”— corresponden al momento colonial de la antropología: los pueblos colonizados eran deficitarios, pero perfectibles. El sistema colonial proporcionaba el empuje civilizador, pero éste no sería posible, ni justificable, si los primitivos fueran una panda de irracionales irredentos. En cuanto el sistema colonial entró en bancarrota y aparecieron o atisbaron nuevos sujetos políticos en el panorama internacional, especialmente después de la segunda guerra mundial, la antropología fue abandonando —es cierto que de manera desigual y en función de los diferentes autores— aquel modelo objetivante donde el otro se observaba y describía desde una exterioridad radical de perfume positivista. Pasó entonces a prevalecer una antropología interpretativa o hermenéutica dedicada a captar los diferentes sistemas de creencias, formas de vida, culturas o sistemas de significado, como prefieran decirlo. Pero intentaba captarlos de una manera especial: se pretendía comprenderlos desde el punto de vista de los “otros”, se pretendía “ver” como los otros veían desde su peculiar punto de vista; y todo ello bajo la perspectiva de una conversación efectiva o posible desde “sus” y “nuestras” maneras de ver.

⁶ Cf. Jarvi y Agassi. “The Problem of the Rationality of Magic”. En Wilson (ed.) *Rationality*. Oxford: Blackwell, 1970. p. 179.

Creo que a ese momento corresponden los planteamientos de Winch. De hecho fue un pionero, un adelantado. Fue ese momento el de la ácida polémica contra el relativismo, pero en general creo que aquel relativismo, o por lo menos los que fueron acusados de ello como Winch, a pesar de expresarse en polémicas onto-epistemológicas, estaba más motivado por un impulso moral y político anticolonial que por otra cosa. Por decirlo con la expresión de Richard Shweder, el relativismo, queriendo escapar de un universalismo abstracto eurocéntrico, pretendía a fin de cuentas “dar permiso a la diversidad cultural”⁷. Siempre me ha sorprendido que Geertz —más teniendo en cuenta su confesa filiación wittgensteiniana— no citara a Winch en extenso en la defensa de su punto de vista anti-antirelativista. Porque en Geertz también se trata de eso. ¿No afirmaba, precisamente en 1968 y en referencia a los “Nuevos Estados” post-coloniales, que el cometido último de la antropología era “ensanchar el papel que la razón desempeña en la historia”⁸.

En cualquier caso, de la misma manera que seguimos estudiando y aprendiendo de Hobbes y Platón podemos estudiar y aprender de aquellas polémicas rigurosas y exigentes. Pero ya no podemos contestar a la pregunta de la manera y en la forma en que se hizo entonces. Porque los retos y las urgencias son otros. Ni podemos pensar en “primitivos” o “culturas primitivas”, ni podemos representarnos el mundo como un sistema de oposiciones entre un perspicuo “ellos” y un no menos inapelable “nosotros”. De hecho, no podemos seguir manejando lo que Geertz ha llamado en *Available Light* una concepción configuracional de la cultura donde en cada una de ellas primaría el consenso sobre lo bueno, lo bello y lo verdadero. O por decirlo con sus imágenes: no podemos seguir considerando las culturas en tanto unidades sin fisuras, totalidades absolutamente integradas, de límites precisos y perdurables, vistas bajo el aspecto de un paisaje puntillista que al cabo compone un mundo moteado de culturas distintas, donde cada una de ellas es una unidad compacta, homogénea, simple y uniforme⁹.

De manera que “ellos” están entre “nosotros” y viceversa. O dicho de otra forma: todas las sociedades son una mezcla variable en grado de modernidad y tradición, con la inmensa variedad de componentes que ello supone. Por tanto, si la oposición entre “ellos” y “nosotros” ha desaparecido, en la medida que era el supuesto básico de aquella manera de preguntar y responder, debemos cambiar la manera de afrontar lo que se nos pregunta.

Lo cual no impide reconocer que no se haya restringido considerablemente lo que consideramos digno ser aceptado como “una buena razón”. O dicho de otra manera: hay clases enteras de razones que ya no pueden ser utilizadas, ni estamos dispuestos aceptar de ninguna manera porque, ciertamente, dependen de conocimientos, de hechos que hemos aprendido en muy diversos ámbitos. No podemos aceptar que las desigualdades heredadas existen *porque* son el resultado del castigo y la recompensa por nuestros actos en una vida anterior antes que nuestra alma transmigrara; ni aceptar que las mujeres deben vivir apartadas durante la menstruación *porque* son impuras. Pero esas razones inaceptables están aquí y allá, conviven con otras de clase diferente y en función de la multi-pertenencia de los individuos a diferentes esferas culturales, y sim-

⁷ R. Shweder. “Post-Nietzschean Anthropology: the Idea of Multiple Worlds”. En M. Krausz (ed.) *Relativism, Interpretation and Confrontation*. p. 99.

⁸ Vid. “El pensar en cuanto acto moral”.

⁹ C. Geertz, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

bólicas en general, las exhiben en unos contextos u otros. Es más, en un mismo contexto socio-político sus diferentes miembros pugnan entre sí por imponer prácticas y creencias de diferente signo y aceptabilidad; y les puedo asegurar que hasta en la más remota casa-racimo de los Lobi, al sur de Burkina Faso cerca de la frontera con Ghana, pude encontrar en la habitación de la segunda esposa los carteles de las campañas del lejano gobierno de Ouagadougou contra las mutilaciones femeninas y dando consejos para la prevención del SIDA. Lo significativo del caso es que cuando llegue hasta allí una mañana (tuve que permanecer apartado y fue después cuando fui invitado a entrar en la casa), toda aquella extensa familia estaba reunida junto al altar de los fetiches practicando un oráculo con pollos con motivo de la pasada muerte de uno de los miembros, un oráculo que me produjo una mueca irónica y me hizo pensar “¡Así que era esto!”. Porque era prácticamente igual al ya famoso descrito por Evans-Pritchard en *Magia, Brujería y Oráculos entre los Azande* y del que tanto se discutió en los años 70-80 para discernir la racionalidad o irracionalidad de los mismos y, por extensión, de los “primitivos”. Por decirlo con Wittgenstein: el mismo “salvaje” que aparentemente traspasa la imagen de su enemigo para matarlo construye su choza de madera y afila su flecha, no la efigie de su flecha. Pero de nuevo: ahora ocurre que en toda comunidad no es que unos hacen un tipo de cosa, como traspasar imágenes de indeseables, y los otros diferentes tipos de menester, como hacer chozas de madera, sino que mucho me temo que todos hacemos unas cosas y también las otras.

La urgencia ante la que nos encontramos no es saber si la razón es o no es universal, sino cómo asegurar la reflexión crítica desde un punto de vista intercultural, a la vez que las condiciones políticas que la hagan posible. Pues afirmada la racionalidad de todos (aunque siempre y en todo lugar cabrá el absurdo colectivo y privado), eliminadas inapelablemente ciertas clases de razones a las que ya no reconocemos poder legitimador o justificador, todavía queda por determinar lo correcto, lo bueno y sus diferentes formas en una perspectiva pluralista acerca de qué sea una vida buena. Y en ello debemos estar, ya están, todos. Pero asegurar la participación simétrica, siquiera sea como ideal y tendencia, no es mera ni principalmente una cuestión de qué tipo de discurso debe ser el propio de la antropología (si objetivante, conversacional o coral y polifónico...), sino de la efectiva capacidad de intervenir y de que las palabras de las diferentes voces puedan tener efectos decisivos. En esa vía, el ir y venir arrojará consensos temporales, siempre parciales, a la vez que desacuerdos razonables. Si no somos capaces de establecer ambas cosas, sólo nos espera una violencia cada vez más ciega.

Nicolás Sánchez Durá
Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento
Facultad de Filosofía
Universidad de Valencia
46010. Valencia
nicolas.sanchez@uv.es