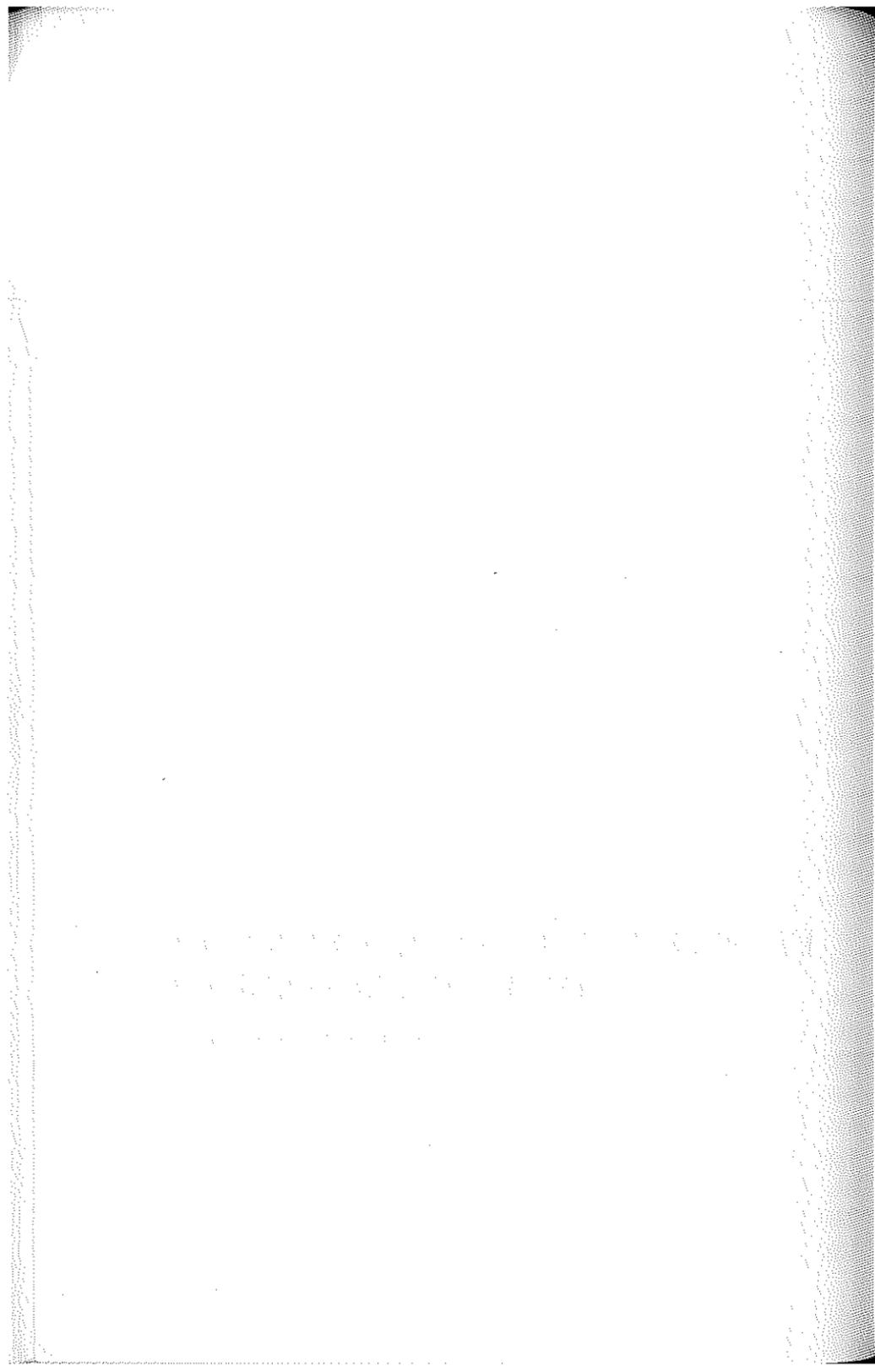


**EL PROBLEMA CONTEMPORANEO  
DE LA RACIONALIDAD**

*Por Javier Hernández-Pacheco*



**L**A razón, la lógica —en el más amplio y coloquial sentido que quepa dar a este término—, es algo tan difícil de definir como presente en nuestras vidas y en nuestro lenguaje. En efecto, es el lenguaje, en primer lugar, aquello de lo que decimos que es racional o irracional, según digamos o no cosas que «tienen sentido». Pero también las cosas mismas son o no racionales: sería irracional un martillo de goma; del mismo modo como lo es un ternero de dos cabezas, por más que la naturaleza se empeñe de cuando en cuando en producir semejantes engendros, cuya mera observación produce en nosotros un sentimiento de disgusto que raya en la grima. Del mismo modo, hablamos de lo racional o irracional aplicando estos términos al comportamiento; y así es racional hacer ciertas cosas, como mirar a la persona que se saluda, e irracional, por ejemplo, lo contrario, o que alguien que se supone ha de dar una conferencia comience, ante el estupor del auditorio, a cantar un ária de ópera.

Pues bien, los antiguos, especialmente los griegos, dedicaron parte importante de su esfuerzo intelectual a intentar esclarecer el sentido último de la propia actividad racional. El resultado de este esfuerzo quedó cuajado en torno a la idea de «logos». Señala Heidegger (Cfr. *Heraklit*) que la etimología de este término «logos» procede de un verbo, «le-gein», que significa recolectar. La cosecha es el resultado de dicha actividad. No parece descaminada esta interpretación heideggeriana cuando en castellano —no sé por qué extrañas vías de tradición lingüística— hemos recogido este

sentido, por ejemplo, en nuestro verbo «colegir», cuyo significado no está lejano al de pensar, a la vez que, a través de términos como «colecta», tiene connotaciones próximas a la actividad agraria que señala Heidegger. El latino «legere», habiéndose separado del sentido griego de «legein», sin embargo, ha transmitido su agrarismo a la «lectura».

Sin querer utilizar estas poco rigurosas etimologías para otra cosa que la búsqueda de pistas, me permito desde aquí un salto que nos puede ayudar a entender qué sea esto de la razón, partiendo ahora del posible sentido de la lectura. Así, por ejemplo, si no sabemos chino la página de un libro escrito en esa lengua nos puede parecer de una gran belleza plástica, pero de la pluralidad de signos y trazos no podemos efectivamente «colegir» sentido alguno. Esto quiere decir que no sabemos leer chino, pero también que somos incapaces de recoger, coleccionar o cosechar esa pluralidad en el sentido de un único mensaje; y el resultado de esta imposibilidad de pasar de lo múltiple a lo uno es que no entendemos lo que estamos viendo. Esta falta de entendimiento es falta de razón, del mismo modo como para quien sabe chino la colección o ensamblaje de los múltiples signos en el sentido que quieren transmitir, pone de manifiesto la racionalidad de los trazos tan bellamente dibujados.

Es en este sentido en el que para los griegos «logos», que más coloquialmente significa palabra, es lo que recoge la pluralidad de lo significado por ella en la unidad del sentido universal que expresa. Esta facultad de la palabra para decir lo mismo de muchas cosas, es lo que en terminología técnica filosófica se denomina universalidad. Y en ello consiste precisamente lo lógico, a saber, en la capacidad de captar el sentido universal, es decir, único, que se muestra en lo diverso. Captar la unidad de los múltiples trazos recogidos en un sentido es entenderlos, y eso lo puede hacer un hombre, y no un perro, en virtud de su racionalidad, que es la capacidad de captar ese sentido universal en la multiplicidad, de modo que esa multiplicidad se muestre como racional en la medida en que la entendemos como manifestación concreta del sentido único.

Pues bien, sobre este esquema general se apoya, por ejemplo, la teoría de las ideas de Platón. Pues una idea, la idea del hombre o el hombre ideal, es aquello uno y universal que es de algún modo —por participación o similitud, dice Platón— común a muchos hombres.

No está lejos de esto la teoría aristotélica de la esencia, según la cual ese sentido unitario y universal es la causa que da sentido lógico a la pluralidad sensible y material.

Hecha esta breve introducción, podemos pasar a señalar algunos puntos en los que esta idea general de razón se ha visto sometida a una severísima crítica por parte de importantes autores de la más reciente filosofía. Así, por ejemplo, de una manera genérica Karl Popper (Cfr. *La miseria del historicismo*) ha querido responsabilizar a los grandes ideales de la humanidad, como aquello uno que exige su realización en la pluralidad universal de los hombres, de ser culpables de todos los atropellos que estos individuos sufren y cuya primera consecuencia es precisamente la negación de la libertad.

De una manera más específica, la denuncia más fuerte contra los peligros de la racionalidad proceden de la así llamada Escuela de Frankfurt, cuyos representantes más relevantes a este respecto son M. Horkheimer, Th. W. Adorno y H. Marcuse.

Estos autores representan en la filosofía contemporánea un punto de ruptura respecto de la continuidad racionalista de nuestra cultura moderna. El primado de la racionalidad se instauró en el siglo XVII, cuando Galileo consiguió expresar la multiplicidad de los fenómenos, y ello con la precisa necesidad de las fórmulas matemáticas. Filosóficamente se radicaliza este primado en los filósofos racionalistas —Descartes, Leibniz y Spinoza—, que al final intentan reducir la totalidad del cosmos a mero momento de una substancia universal que todo lo abarca en la férrea razón de su desarrollo interno. Y por último, esta teoría físico-natural y filosófica se extendió, con la Ilustración primero, en el siglo XVIII, y con la Revolución Industrial después, en

el XIX, a las realidades sociales, políticas y económicas, hasta llegar a exigir a toda realidad para que se le reconociese su derecho a existir que presentase la credencial de su racionalidad: sólo a quien resiste el juicio de una razón que en su universalidad se ha hecho divina, se le deja vivir. Y esto dejó de ser mera teoría o un modo de hablar con la revolucionaria institución del terror, en el que por primera vez se puso de manifiesto el potencial terrorista de dicha racionalidad, en cuyo nombre comenzó a funcionar la guillotina.

Tras diversos avatares a lo largo del siglo XX, la revolución estudiantil de finales de los sesenta representa, con su lema «la imaginación —que quiere decir: la poesía, el sentimiento, el eros, en definitiva, la irracionalidad— al poder», una radical ruptura con nuestra modernidad. Y en muchos sentidos este irracionalismo revolucionario es consecuencia de las reflexiones de la citada Escuela de Frankfurt.

Pasando a concretar los argumentos que aquí están en juego, los frankfurtianos no hacen más que señalar que todo proceso lógico representa —como gustan de señalar los mismos medievales— una «reductio ad unum», que simétricamente implica —recurriendo a la terminología hegeliana— una «superación» de lo múltiple. Dicho con otras palabras, los procesos racionales afirman la unidad universal de un sentido ideal sólo en la medida inversa en que niegan la diversidad particular de aquellos sujetos de los que se predica ese sentido.

De este modo la racionalidad es necesariamente «abstracta», pero en el sentido negativo de este término, en tanto que dicha racionalidad se realiza sólo en tanto que eliminamos en lo real todo eso que lo hace distinto de su tipo ideal. Y así, identificándose con ese tipo, lo real se hace idéntico con lo demás y supera su diversidad, quedando negado en eso real lo que precisamente lo hace distinto y constituye su individualidad diferencial. El ejemplo perfecto de racionalidad abstracta lo encuentran estos autores en los procesos de producción industrial. En ellos, troquel, torno y fresadora son los instrumentos reales de una razón que elimina de un trozo de hierro toda su particularidad propia, hasta

hacerlo idéntico con un tipo lógico —el tornillo del 7, por ejemplo— definido a priori, y en el que ese trozo de hierro, tornillo ya, carece de todo sentido particular y se ha hecho lo mismo que los otros en la identidad común del tipo lógico.

Vista desde este punto de vista, la razón no es una instancia meramente teórica, sino una fuerza material e históricamente operativa, que se realiza y efectúa eliminando la diferencia material en un proceso uni-formi-zador y reductivo. El tornillo del ejemplo es entonces, más que un ejemplo, un auténtico paradigma de dicho proceso, precisamente en su materialidad formalizada, que quiere decir, hecho algo abstracto, y por tanto superada.

El dramatismo de esta invasión racional del mundo se pone ahora de manifiesto cuando pasamos de la inocuidad de los tornillos a considerar sus efectos en la misma sociedad humana. Porque, efectivamente, no es difícil reconocer este proceso también, por ejemplo, en la integración social exigida al individuo a fin de que le sea reconocida su propia existencia, y siempre al precio de identificarla con la función o *rol* que desempeña, definida desde fuera como algo externo. Ser un individualista, querer tener sentido fuera de contexto, es en este contexto efectivamente fatal; pues sólo en el reconocimiento social tiene sentido racional la vida del hombre, y este reconocimiento, en la forma, por ejemplo, de un sueldo, se convierte en condición de una existencia propia, mejor dicho, de una que ha pasado a ser propiedad social. El proceso de racionalización tiene así lugar en la educación y en la formación profesional, hasta lograr la identificación del individuo con el tipo ideal, que es aquél en el que cumple la función y desempeña el papel que la sociedad necesita de él.

Con esto damos un paso más en la determinación de la idea de razón. Pues el tipo lógico se nos muestra en estos ejemplos como la instancia mediadora que permite la integración de lo diverso en el sistema de una universal funcionalización que tiene como fin el incremento progresivo de la producción industrial. La abstracción racional es la condición de posibilidad para la universal maquinización del cos-

mos. Esa máquina es la verdadera unidad a la que toda diversidad se reduce, precisamente mediante los tipos lógicos que, definiendo la función de las piezas, permite su integración en el conjunto.

El hombre se ha visto así reducido a pieza, y como tal a algo fungible y recambiable. Identificado con el género, el individuo ha superado así su diversidad, y con ella la propia individualidad. Y entonces señala Adorno cómo el genocidio se ha hecho realidad ontológica en nuestra cultura ilustrada y supuestamente democrática. Auschwitz no es un fenómeno original ni, por supuesto, aislado, sino la consecuencia de una universal devaluación de la persona en la general relativización y funcionalización que el sistema impone. Eliminar realmente lo que ya ha sido lógicamente negado como mero caso particular del género, es un puro problema industrial que lo pueden solucionar los ingenieros en la cámara de gas: el verdadero crimen ya ha tenido lugar de una forma metafísica en la afirmación de la sistematicidad racional y en la reducción a ella de toda particularidad personal.

Hasta aquí la crítica frankfurtiana a la racionalidad moderna. No vamos a entrar a criticar esta crítica. En general, se puede decir que la teoría frankfurtiana tampoco pretende ser una descripción absoluta, sino poner de manifiesto una tendencia racional a la uniformización sistemática. Y nos basta con constatar que «algo de eso hay», es decir, que esta tendencia existe y en cierta medida ha conformado nuestra cultura de un modo negativo, que ha de ser contrarrestado.

En este sentido, con vistas a sacar a la luz una idea alternativa de racionalidad, resulta de especial interés considerar en los frankfurtianos la reflexión a la que apuntan a continuación. Porque, en efecto, la cercenación de la individualidad particular que la racionalidad funcional impone, no es algo que ocurra sin más. Al contrario, precisamente porque la abstracción se realiza como una dictatorial opresión de lo real en el molde que la razón impone y la funcio-

nalidad exige, el sistema, junto a la racionalidad, genera también una universal frustración, en la que el dolor que se produce y la violencia que precisa su imposición son pruebas de que —como dice Adorno en una paráfrasis inversa de Hegel— ese sistema es la totalidad de lo falso.

En efecto: supongamos, por ejemplo, que decimos de Juan que es hombre, o funcionario, o un poco torpe, y *lo mismo* decimos de Pedro. Pues bien, en la medida en que estos juicios representan la identificación de dos cosas distintas con una tercera, este juicio está falseando lo que dice, esto es, diciendo lo mismo de lo distinto está diciendo una mentira. A no ser que se realice la mentira que pretende, mediante una verdadera eliminación de la diversidad en los casos particulares. Pero entonces la razón lo único que hace es realizar su propia mentira hasta hacerla verdad, con la consiguiente falsificación de aquello a lo que se aplica.

Pues bien, esto no ocurre fácilmente, sino que representa una imposición forzada. Y la violencia que necesita el sistema para ajustar lo real a sus tipos funcionales es prueba de la falsedad de su pretensión; pues la resistencia de lo individual contra el molde, o lo que es lo mismo, el dolor que produce el moldeamiento, prueba que en efecto lo individual es *más* de lo que se quiere hacer de él.

En la dolorosa conciencia del propio atropello el individuo guarda como utopía simétrica al dolor la verdad de su propio valor absoluto. Y esta conciencia es utópica porque su verdad adquiere la forma de una reivindicación precisamente allí donde está siendo negada de hecho. Cada hombre es libre, y su libertad se demuestra en la opresión como lo más verdadero, debido a la violencia que esta opresión representa y a la frustración que produce.

Frente a la racionalidad que encierra lo real en la unidimensionalidad de la forma lógica (Cfr. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*), aparece aquí, contra ella, una tensión abierta hacia una verdad utópica, trascendente precisamente respecto de una historia muchas veces brutal en su facticidad. Esta tensión es lo que Marcuse denomina el *eros*, reivindicándola como camino adecuado hacia una verdad que

desde el punto de vista del sistema no puede sino parecer irracional; pues reclama el carácter absoluto de lo diverso, más allá de la relativización y funcionalización que la sociedad pretende imponer con su razón.

Hoy en día, veinte años después de la revuelta estudiantil y de los abusos de estas ideas que supuso el movimiento «hippie», es difícil no guardar ante ellas el recelo que al fin y al cabo se siente contra los tópicos. Sin embargo, creo que precisamente ahora, veinte años después, es el momento de iniciar una profunda reflexión sobre estas teorías, con el fin de reformular la idea clásica de racionalidad en el sentido de una lógica abierta, y no cerrada en la univocidad de un concepto unidimensional y categorial del lenguaje. Y para ello la incorporación de estas teorías frankfurtianas puede ser de una gran utilidad.

En efecto, se trata de valorar en esta escuela la dimensión utopizante que tanto acentúan, precisamente como protesta contra la historia fáctica en la que se ven desengañados los deseos que a esta utopía se dirigen. Esto significa que ese ideal utópico tiene más fuerza ontológica de realidad que su negación histórica, de modo que puede tener sentido afirmar en este contexto que Sócrates es libre, por ejemplo, *porque* está en la cárcel y eso es un escándalo, es decir, una situación dolorosa en la que se hace violencia a la verdad de las cosas, que aparece precisamente en este deseo utópico.

Desde este planteamiento sería posible elaborar la idea de una racionalidad crítica —o nostálgica, según se prefiera apostar en la terminología por una actitud más romántica que revoltosa— que estaría en las antípodas de las identificaciones categoriales de carácter clasificador y etiquetante propias de la modernidad racionalista. Muy al contrario, lejos de apoyarse en el presupuesto de una identidad entre sujeto y predicado, que es forzada allí donde se supone, esta racionalidad guardaría como su tesoro la negatividad o alteridad de su objeto. Lo verdadero sería, respecto de lo fáctico, lo distinto que todavía no ha llegado a ser (Cfr.

E. Bloch, *El principio esperanza*). Una persona sería en verdad, por ejemplo, la libertad que de hecho se le niega; y el mundo tendría esa verdad como lo que ha de ser reivindicado y está como fin aún por conseguir. La mediación necesaria para salvar la negatividad entre el sujeto y sus predicados, habríamos de buscarla entonces en el eros, como la voluntad que descubre la verdad allí donde se le niega y siempre como la de un mundo mejor. Y sería esta voluntad anhelante y reivindicativa la que en su original mediación con la razón abriría el ámbito de ésta más allá de las condiciones históricas de su ejercicio, como facultad abierta a la utopía y en este sentido transhistórica.

Pues bien, creo que no sería difícil conectar desde esta idea abierta de racionalidad con la concepción platónica; pues todas estas notas son reconocibles precisamente en esta actitud que Platón denominó filo-sofía. Sin embargo, desde este punto de vista, sería preciso entender de otra manera la teoría de las ideas. Una idea no es una categoría en la que fácticamente se identifica lo distinto, sino el término ideal de la tensión utópica que define al ente. Ser hombre, no es entonces para la pluralidad de las personas un universal «in essendo», sino, por así decir, «in fieri», una meta común, que tiene la forma de un eros solidario del que participa la humanidad entera. Eso es precisamente la humanidad, una común aspiración, que muestra su mayor fuerza allí donde esa humanidad está negada.

Es el atajo que pretende anticipar *de facto*, por decreto, lo que es un fin escatológico, la causa del mal descrito como atropello racionalista. El fin, como superación de la materialidad, no puede materializarse, so pena de convertir los organismos en máquinas. Pero esto es otro tema, del que habrá que hablar en otra ocasión.