

CAMACHO, Juan (Editor). *La racionalidad*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Humanísticas, 1988.

Como resultado del Segundo Coloquio de Filosofía organizado por el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de San Marcos entre el 22 y el 25 de marzo de 1988, ha sido publicado este libro que reúne las trece ponencias que, sobre el tema de "La Racionalidad", se presentaron a discusión en dicho evento. Publicación oportuna no sólo porque permite dar a conocer a un público más amplio dichos trabajos sino porque aborda uno de los problemas más espinosos del debate filosófico contemporáneo desde una variedad de perspectivas que revelan, además de las posiciones personales de los autores, las corrientes e inclusive las tradiciones filosóficas dentro de las cuales, implícita o explícitamente, se sitúan.

El libro se inicia con la ponencia de Francisco Miró Quesada titulada "Crítica de la Razón Impura". En ella, luego de constatar la crisis actual de las ciencias empíricas (y en particular de la física) y de las matemáticas, el autor intenta precisar la naturaleza y validez del conocimiento racional defendiéndolo del generalizado escepticismo frente al poder explicativo de la razón. Según Miró Quesada la razón se define por su carácter *constructivo* en virtud del cual apunta a contribuir a que nuestros conocimientos estén debidamente justificados. En este sentido, añade, la función *crítica*, inherente a la naturaleza de la razón, no tiene por objeto destruir la posibilidad del conocimiento sino, por el contrario, garantizar su adecuada fundamentación asegurando su avance.

En consecuencia Miró Quesada denomina *impuro* al uso *autodestructivo* de la razón que hace el escéptico: éste usa la razón para demostrar que ella es incapaz de fundamentar adecuadamente nuestros conocimientos. Su proceder va, pues, en contra de la naturaleza de la razón. A partir de aquí el autor dedica buena parte de su ponencia a contraargumentar las objeciones de dos escépti-

cos notables: Sexto Empírico y Wittgenstein, para concluir finalmente reafirmando, por un lado, la *originariedad* de ciertos principios lógicos (como el de contradicción) y, por otro lado, el dinamismo explicativo de la razón que no se sujeta a sus principios como a reglas fijas sino que los usa como puntos de apoyo para poner en marcha la fundamentación del conocimiento.

Este tenaz esfuerzo apoloético que lleva a cabo Miró Quesada no puede, sin embargo, dejar de suscitar algunas interrogantes como, por ejemplo, ¿cuál es el criterio que utiliza para afirmar que la tarea de fundamentar conocimientos es más constitutiva de la razón que la de cuestionarlos? ¿No es más bien esa tensión irresoluble que existe entre su carácter desmitificador y su vocación siempre insatisfecha de absoluto lo que la define? Por otra parte, ¿es acaso necesariamente cierto que el uso que el escéptico hace de la razón apunta a destruirla? ¿No será más bien que apunta a destruir o limitar la pretensión de cierta racionalidad que se define a priori como absolutamente universal, autosuficiente y normativa? ¿Es que cuestionar ese modelo de racionalidad implica negar la racionalidad misma?

En este sentido me parece interesante la tesis de Luis Villoro quien, en su ponencia titulada "Sobre el concepto de Racionalidad", propone una definición de la racionalidad que incorpora una serie de factores experienciales: experiencias condicionadas por una emoción estética o religiosa, percepción de cualidades valorativas, confianza en un testigo privilegiado, consenso de la comunidad, en fin todo aquello que pueda servirle de garantía a una persona de que su acción está determinada por la realidad, y que además pueda ser aceptado como garantía por cualquier sujeto posible de una comunidad determinada.

Es claro que Villoro no se refiere en particular, ni ante todo, a la racionalidad científica sino a una idea más amplia de racionalidad que tiene por función "atarnos" a la realidad (distinguir lo real de lo ilusorio, como diría Sócrates en el *Teeteto*) para que este conocimiento le dé una base segura a nuestras decisiones y haga posible el consenso entre los individuos sin prejuzgar si lo racional corresponde a una facultad humana específica en oposición a otras (sensibilidad, voluntad, imaginación). Lo racional, pues, no sería, primariamente, un tipo de conocimiento específico sino una actitud que puede plasmarse o no, sea en el horizonte del saber científico sea en el de la vida cotidiana, variando en cada caso la calidad y cantidad de razones exigidas en función de los fines perseguidos.

En parecida óptica se sitúa la ponencia de Luis Silva Santisteban ("Experiencia intersubjetiva, objetividad y racionalidad") atribuyéndole racionalidad cognoscitiva a toda afirmación que vaya acompañada de pruebas suficientes (y

no se trata aquí de certezas absolutas) para ser admitida en el seno de la comunidad intersubjetiva. Esto haría posible, según el autor, un diálogo entre los miembros de la comunidad sobre la base de un horizonte de inteligibilidad común.

Silva Santisteban reconoce, empero, que el ideal del diálogo racional encuentra serios obstáculos en los intereses, expectativas y proyectos, muchas veces ajenos e incompatibles con la racionalidad, que movilizan a los individuos reales y concretos que forman la comunidad intersubjetiva. En cualquier caso, añade, dicho ideal sigue siendo una exigencia irrenunciable si queremos evitar que sea la autoridad y la arbitrariedad las que rijan nuestra orientación en el mundo. En ese sentido apostar por la racionalidad supone no sólo quedarse en el plano cognoscitivo sino atravesar la totalidad de la experiencia humana; apostar, en suma, por un ideal de sociedad capaz de construir consciente y deliberadamente su destino, manteniéndose alerta para cancelar cualquier forma de alienación o de dominación.

Similar propósito de formular una visión unitaria, general y no restringida de la racionalidad, vinculándola además a un compromiso ético y político que se quiere liberador, puede apreciarse en la ponencia de Raymundo Prado titulada "Formas de racionalidad histórico-social". En ella su autor pasa revista a las diversas formas de racionalidad que se articulan de diferentes modos al interior del complejo tejido de relaciones sociales: *la racionalidad práctico-utilitaria* de medios y fines; *la racionalidad de la realidad social* entendida en el sentido moral de justicia o en el de orden, coherencia y necesidad interna; *la racionalidad creencial* entendida como justificación; *la racionalidad científica* cuyo objetivo último sería, según Prado, hacer conceptualmente inteligible el orden objetivo de nuestra realidad social. Estas diversas formas de racionalidad, añade el autor, se hallan entretrejidas en la esfera concreta de la realidad histórico-social de un modo desigual y contradictorio, cosa que puede verse con claridad, por ejemplo, en la incompatibilidad existente entre la racionalidad técnica y la racionalidad social dentro del sistema capitalista.

A pesar de todo esto, continúa Prado, es posible destacar ciertas condiciones comunes a estas distintas "racionalidades": inteligibilidad, adecuación, economía, orden y apropiación. Y son precisamente estas características comunes las que le permiten creer en la posibilidad de una racionalidad integral que sin sentir su aspecto crítico —que hace posible visualizar la parcialidad y unilateralidad de la racionalidad realmente existente así como las limitaciones y contradicciones de su función histórica— sea capaz de constituir una relación armoniosa y creativa del ser humano con sus propios sentimientos a la vez que relaciones más solidarias entre los hombres, cosa que, concluye Prado, só-

lo será posible si se superan las antagónicas relaciones de producción que limitan la expansión de la racionalidad a todas las áreas de la actividad humana.

• • •

Los tres planteamientos reseñados hasta aquí tienen en común el hecho de que hablan de la racionalidad en términos globales, como un concepto susceptible de ser definido de modo integral a pesar (¿y con independencia?) de sus viscosidades históricas y de las múltiples aristas que presenta. A diferencia de ellos, las ponencias de Rosemary Rizo Patrón, Juan Abugattás, Pepi Patrón, David Sobrevilla y Miguel Giusti plantean el problema de la racionalidad y de las crisis en que se encuentra actualmente poniéndolo en relación directa con la tradición filosófica dentro de la cual dicha problemática se fue constituyendo. En particular las ponencias de Rizo Patrón y Abugattás (así como la de Giusti, según veremos más adelante) sitúan históricamente los orígenes de dicha crisis en la crisis de un determinado paradigma de racionalidad: aquel inaugurado por la revolución científica del siglo XVI y tematizado por la filosofía moderna en los siglos XVII y XVIII.

Esta racionalidad que, como dice Abugattás en su ponencia titulada "Razón y Progreso", alcanza su apoteosis con la idea de *progreso*, ya no es concebida como puramente teórica sino como racionalidad técnica que le permite al hombre penetrar en la naturaleza y despejar sus misterios con el objeto de modificarla poniéndola a su servicio. Esta confianza en el poder de la razón se funda, según Abugattás, en una nueva comprensión de la naturaleza como sustancia homogénea e inanimada pero manipulable y alcanza su materialización en la tecnología que, intrínsecamente ligada a los procedimientos de producción en masa, empieza a hacer realidad este proyecto a partir de la revolución industrial.

Finalmente, señala Abugattás, esta concepción moderna de la razón se bifurca en dos concepciones políticas que coexisten antagónicamente pero que se alimentan del tronco común de la *ratio* moderna: 1) el liberalismo pluralista con su énfasis en el individualismo y en la existencia de intereses contrapuestos que buscan y deben encontrar un mínimo de consenso y 2) el totalitarismo burocrático con su énfasis en la racionalización global de la administración y la abolición de toda diferencia significativa como único modo de resolver los antagonismos que amenazan con desquiciar a la sociedad. Ambas concepciones, sin embargo, comparten los mismos ideales de progreso y productividad creciente así como la adhesión al industrialismo como el medio más eficaz para alcanzar esos ideales. Es decir, ambos comparten una misma racionalidad técnica, razón por la cual, concluye Abugattás, señalar que el industrialis-

no como tal ha entrado en crisis significa, en realidad, cuestionar los supuestos básicos del proyecto moderno y principalmente la idea de razón en que dicho industrialismo se funda.

Y es precisamente por aquí por donde comienza Rosemary Rizo Patrón su ponencia titulada "Violencia y Razón. La paradoja de una relación", es decir, por un sucinto pero preciso esclarecimiento de los supuestos metafísicos del proyecto moderno, a saber: Galileo y la "matematización" del universo; Descartes y la *mathesis universalis* como aquel orden y medida que la razón pura, matemáticamente soberana, impone por anticipado a los fenómenos para que éstos se acomoden a él; la verdad convertida en *certeza* del *ego cogito*, del *sujeto* racional; el ente convertido en *objeto* susceptible de ser calculado y manipulado por el *sujeto*; en fin, la "metafísica de la subjetividad".

Rizo Patrón procede, entonces, a examinar en la filosofía de Thomas Hobbes el postulado según el cual la razón sería opuesta a la violencia. Situado dentro del marco metafísico inaugurado por Descartes, la violencia se presenta en la teoría política de Hobbes como propia del "estado de naturaleza" en el que los individuos, en el ejercicio irrestricto de su voluntad, buscan acrecentar su poder para de ese modo asegurar la completa satisfacción de sus egoístas petitos, desencadenándose una "condición de guerra de todos contra todos". La única solución a esta situación de caos y violencia generalizados la encuentra Hobbes en un Contrato Social por medio del cual los individuos —finalmente numerosos de perder la vida y ansiosos por obtener seguridad— alienan todo su poder natural (su libertad, su derecho natural a "hacer cualquier cosa") en un *oder soberano* que encarna a la *razón autoesclarecida* que asegura la defensa contra la violencia así como el orden y bienestar de la sociedad civil recién instalada.

Está claro que la racionalidad es entendida por Hobbes, como por Descartes y Bacon, como racionalidad productora, técnica, como factor de dominación de aquella violencia que el hombre (sujeto activo, encarnación de esa racionalidad) encuentra tanto en la naturaleza que está frente a él como en la suya propia. La violencia está ubicada aquí, como en otros proyectos políticos posteriores, al otro lado de la razón, en estadios inferiores, pre-rationales, en se reino de la necesidad natural que será ineluctablemente superado por el reino de la libertad y de la razón".

A continuación Rizo-Patrón observa en tres distintas empresas especulativas del siglo XX —la meta matemática de Hilbert, el atomismo lógico y la fenomenología de Husserl— que intenta, cada una a su modo, llevar a cabo un programa de reconstrucción racional sobre la idea de fundación, la misma ten-

dencia a adjudicar a la razón el poder para reconstruir de modo total la experiencia luego de un análisis que intenta llegar hasta sus últimos componentes y dentro del cual la violencia resulta nuevamente situada en el "reino del caos" que se disipará tan pronto entre en escena la ciencia.

Pero lo cierto es que las ciencias han traído un "progreso" muy discutible para la humanidad. En lugar de acercarse a las "utopías" prometidas por la modernidad la humanidad observa ya las consecuencias catastróficas de una explotación generalizada de la naturaleza a manos de la ciencia y de la técnica, el acrecentamiento del poder político e ideológico, la inédita posibilidad de la destrucción del planeta. Así la racionalidad moderna deviene generadora de violencia: ésta no se halla más en la pasión y en el vulgar individualismo sino en el frío seno de la razón calculante y dominadora. Y esto encuentra su plasmación política tanto en el capitalismo liberalista como en el socialismo contemporáneo que, provinientes ambos del "tronco común del ideal baconiano" ("conocer es poder"), confían entusiastamente en la ciencia y la tecnología como instrumentos que, puestos en sus manos, producirán finalmente el esperado progreso moral de la humanidad.

Ambos postulados —"la razón opuesta a la violencia" y "la razón generadora de violencia"— comparten, pues, algo en común: la noción moderna de una razón pura y autónoma como *fundamentum inconcussum et absolutum* de toda realidad, verdad, principio y valor, lo cual implica, según Rizo-Patrón, olvidar, entre otras cosas, el carácter finito, temporal e histórico del hombre que hace que su conocimiento y acción se desarrollen siempre y necesariamente *sub specie temporis*. Y, añade siguiendo en este punto a Jean Ladrière, es precisamente esta idea moderna de *fundamento* la que está radicalmente puesta en cuestión tras el fracaso de las tres empresas fundacionales del siglo XX citadas anteriormente. Rizo Patrón cita a Ladrière: "lo que está conmovido en la idea de fundación es precisamente esta irreductibilidad del fundamento... y lo que parece profundamente afectada es la posibilidad de una regresión que se detuviera en algún lado. Si de ahora en adelante se habla de la relación fundante-fundado es sólo de un modo relativo... sirviendo de fundamento en un momento dado sólo una zona de detención, provisoria, en un proceso que puede proseguirse... No hay más diferencia esencial entre lo fundante (que sólo lo es de modo impropio) y lo fundado" (p. 106).

Sin embargo esta "retirada" de la idea de fundamento no ilegítima toda empresa fundacional pero, eso sí, cambia profundamente su sentido. Como indica el mismo Ladrière el fundamento ya no puede ser entendido como fuente de justificaciones absolutas. Es preciso, pues, asumir el reto que implica una transformación del concepto mismo de racionalidad si no queremos contentar-

nos con presentar las imágenes de un fracaso como quiere el llamado postmodernismo. Rizo Patrón concluye invitando a una lectura renovada de la *Krisis* de Edmund Husserl donde se ofrecerían algunas importantes pistas para hacer frente a ese desafío. Sólo entonces, y bajo una nueva luz que nos libre de las aporías y paradojas del esquema moderno, podrá replantearse de manera fructífera el problema de la relación entre razón y violencia.

• • •

De este modo Rosemary Rizo-Patrón, siguiendo a Ladriere, propone una salida a la aparente encrucijada en que parece haber encallado el debate en torno a la viabilidad del proyecto moderno. La ponencia de David Sobrevilla, titulada "Postmodernidad y Racionalidad", apunta justamente a mostrar algunos de los aspectos centrales de ese debate a partir del examen de la polémica sostenida al respecto por J. F. Lyotard y J. Habermas.

Según Lyotard la crisis actual del paradigma moderno de racionalidad evidencia la imposibilidad del proyecto moderno mismo. No tiene sentido seguir hablando en la actualidad de una racionalidad universal debido no sólo a la comprobada heterogeneidad de las reglas que hacen posibles los juegos del lenguaje sino también a que no es posible lograr un consenso universal que valide el saber científico. En consecuencia, señala Lyotard, la filosofía no puede aspirar ya a ofrecer una visión de la totalidad en su proceso de desarrollo, sino únicamente a presentar dicha totalidad como impresentable. El proyecto moderno ha sido, pues, según él, "liquidado" haciéndose patente, con este anonadamiento, la sospecha de que no existe una finalidad universal hacia la cual camine la historia de la humanidad, dispersándose finalmente ésta en las múltiples y fragmentarias historias de pueblos particulares.

La postura de Habermas, por el contrario, siendo consciente del desmoronamiento del proyecto de modernidad formulado por la Ilustración en el siglo XVIII, no considera a dicho proyecto como una causa perdida sino como un proyecto inconcluso que es necesario llevar a su fin desencadenando la fuerza subversiva del propio pensamiento moderno. Habermas rechaza la línea de crítica de la modernidad fundada por Nietzsche (y en la que ubica a Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault y muy posiblemente, aunque no lo mencione, al mismo Lyotard) porque colocan las fuerzas de la imaginación en lo arcaico desemmocando en un irracionalismo.

Frente a ello Habermas propone sustituir el paradigma de la *subjetividad* poniendo en su lugar el de la *intersubjetividad* lingüísticamente producida. Se rataría, según él, de explicitar, por medio de un análisis de sus manifestacio-

nes, el saber preteorético de los sujetos al hablar, actuar y conocer. Esta *ciencia reconstructiva* sería capaz de formular condiciones universales pero empíricamente verificables. De este modo Habermas cree superar las limitaciones de la filosofía del sujeto moderna sin precipitarse en el irracionalismo.

Sobrevilla se pone, claramente, del lado de Habermas en esta polémica, pero cabe preguntarse, más allá de la supuesta esterilidad del postmodernismo como propuesta, si la autopsia que hace Lyotard del proyecto moderno no toca puntos verdaderamente neurálgicos del problema. Máxime si recordamos las anotaciones de Ladriere (que no es ningún partidario del postmodernismo). Por otro lado, como señala Miguel Giusti en su ponencia, en su esfuerzo por reformular (desde el proyecto moderno) la universalidad de la razón Habermas sigue definiéndola como absolutamente universal, autotransparente y autofundante, reproduciendo de este modo el paradigma que pretende superar.

• • •

¿Cómo pensar la racionalidad sin hacer abstracción de lo empírico, de lo fáctico, es decir, del ámbito de las acciones? Esta es una pregunta fundamental pues en responderla está también buena parte del desafío que significa transformar el concepto mismo de racionalidad tras el aparente agotamiento (¿o liquidación?) del paradigma moderno. Las ponencias de Pepi Patrón ("Racionalidad y Acción Política") y la de Miguel Giusti ("Universalidad de la Razón o Racionalidad de la Acción") van en esta dirección.

Pepi Patrón apunta a repensar la racionalidad poniéndola en relación con los asuntos humanos y, en particular, con la acción política. Lo que le interesa es interrogar sobre la posibilidad de pensar la acción política en toda su complejidad y dinámica propias, habida cuenta de que ni la postura que propone examinar la acción humana "desde fuera", es decir, desde el punto de vista externo del teórico, ni la postura instrumental que entiende la racionalidad de la acción a la luz de la relación entre medios y fines, nos permite abarcar la acción humana en toda su multiplicidad. Patrón indica que estas maneras de abordar la cuestión configuran toda una tradición que opone la vida contemplativa a la vida activa para acentuar la superioridad de la una sobre la otra operando de este modo un reduccionismo que impide ver el problema en todas sus dimensiones.

En relación a esto Hannah Arendt, en su obra *La Condición Humana*, plantea algunas iluminadoras ideas. Retomando la distinción aristotélica entre *techné* y *praxis*, Arendt distingue tres formas de actividad humana: labor, trabajo y acción. Por labor entiende la actividad tendiente a producir todo aquello



que satisface las necesidades vitales del organismo humano. Por trabajo, la actividad mediante la cual el hombre va más allá del ámbito puramente biológico y fábrica un mundo "artificial" de cosas. Finalmente por acción entiende la actividad que los hombres —juntos— realizan estableciendo, preservando y/o transformando las instituciones políticas. Desde este punto de vista lo propio de la acción política sería fundar, establecer y mantener un *espacio público* en el cual la libertad devenga mundana y tangible tanto en palabras como en hechos y eventos que puedan ser comprendidos, comunicados y recordados.

Así definida, la acción política muestra algunos rasgos específicos, el primero de los cuales es, según Patrón, su fragilidad: la acción humana sólo existe en tanto los actores actúan y sólo perdura en tanto es recordada. En segundo lugar, la acción política puede ser ilimitada en sus consecuencias por insertarse en un complejo tejido de relaciones humanas dentro del cual pueden producirse efectos inesperados e imprevistos. A esta imprevisibilidad se suma, en tercer lugar, el hecho de que toda acción humana (y, por ende, la acción política) es irreversible.

Toda esta complejidad de la acción política nos muestra lo discutible que resulta pensarla en términos de pura motivación subjetiva o de sus "productos" como si ellos fueran perfectamente predecibles. Con ello queda también problematizada la posibilidad de pensar la acción política en su particularidad e historicidad desde la filosofía de la historia donde la necesidad del proceso y del *telos* anularían la particularidad de la acción cuestionando de paso la libertad e historicidad propias del ámbito de lo político. Queda claro, por lo demás, que hay una gran diferencia entre la racionalidad científica (con su elemento casi "coercitivo" de necesidad) y la racionalidad de la acción política cuyas verdades ("fácticas" y de opinión) son expresadas en una comunidad donde los fines de la acción política son variables y dependen de las cambiantes circunstancias del mundo que nos envuelve, de nuestra ubicación en el así como de nuestro momento histórico.

La ponencia de Pepi Patrón pone, una vez más, en evidencia la dificultad de pensar la racionalidad en términos unívocos y universales. Ello patentiza, también, una de las características más saltantes del debate contemporáneo: la razón ya no es más juez de sí misma, como lo era hasta Kant. Ahora ella se encuentra en el banquillo de los acusados como objeto de la crítica y tiene como acusadores a otros sujetos muy distintos entre sí. Esta constatación le sirve a Miguel Giusti como punto de partida en su ponencia titulada "Universalidad de la Razón o Racionalidad de la Acción. Una recurrente aporía del debate filosófico contemporáneo".

Considera Giusti que lo que está en juego en este debate es "la posibilidad de fundamentar el carácter universal de la razón" (p. 178). Y ello no sólo en virtud de las objeciones del historicismo y del relativismo cultural sino, fundamentalmente, en virtud de una suerte de consenso generalizado al que parecen haber llegado las distintas corrientes filosóficas, mediante procesos de reflexión autónomos y diferenciados, respecto a las limitaciones de la razón. Ahora bien, continúa Giusti, un límite sólo puede ser percibido como tal por alguien que tiene la posibilidad de situarse fuera de él. Lo paradójico del caso es que la universalidad de la razón es cuestionada no desde el caos, el azar o el silencio sino a partir de la existencia empírica de formas de vida cuyas propiedades son análogas a la razón pero inconmensurables entre sí.

El autor juzga que todas estas objeciones son posibles y válidas respecto a un determinado concepto de racionalidad arraigado en el ideal moderno de autonomía absoluta y que supone la exclusión de las formas empíricas de la acción humana. Lo paradójico del caso es que Kant —su tematizador principal— luego de constatar la imposibilidad de que la razón sea totalmente pura e independiente de la experiencia en el ámbito teórico, termina sosteniendo que el ideal de autonomía de la razón sólo puede verificarse en la *praxis*. Y es paradójico porque, dado el carácter empírico de las acciones humanas, la razón práctica es la prueba más contundente de la heteronomía de la voluntad. Pero Kant necesita, precisamente, de la impureza de la acción para poder afirmar *por oposición* la absoluta autonomía de la *razón pura práctica* entendida como *autolegisladora*. De este modo Kant radicaliza la exigencia de autofundamentación de la metafísica moderna: la razón *debe ser* el único fundamento de principios universales y necesarios. El ideal autolegislador de la razón supone, pues, necesariamente la exclusión de toda forma empírica de acción humana.

Semejante concepto de racionalidad, indica Giusti, no sólo es vulnerable a objeciones que apuntan a demostrar la existencia de formas empíricas de acción dotadas de coherencia pero ajenas a esa exigencia de autonomía absoluta, sino que es incapaz de dar cuenta de la naturaleza de las mismas. Le llama la atención, por tanto, que muchos filósofos insistan todavía en hacer frente a las críticas contra la racionalidad postulando principios aún más universales y abstractos, o condiciones mínimas de universalidad, sin reparar en el hecho de que, de ese modo, no hacen otra cosa que reproducir el modelo cuestionado.

Giusti termina señalando la aporía en que ha desembocado su ponencia: al vincular la racionalidad a la acción se ha hecho aparente la imposibilidad de encontrar criterios últimos de comparación entre sus diferentes manifestaciones, pero sólo esta vía permite plantear el problema de la racionalidad sin desconocer la pluralidad. Giusti propone dejar de adoptar una actitud militante en

defensa del modelo en cuestión y buscar nuevos recursos teóricos —que él encuentra en Aristóteles y Hegel— para asumir y no solo refutar las objeciones contra la racionalidad.

• • •

Luego de echar un vistazo a todas estas ponencias se hace manifiesto aquello que señalamos al principio de esta reseña: la diversidad de enfoques con que se aborda un problema, asimismo múltívoco, como es el de la racionalidad. Sin embargo, todas estas ponencias se sitúan —aunque sea para cuestionar sus paradigmas— dentro de la tradición de la racionalidad occidental que es, sin duda, la que ha marcado el derrotero de la filosofía. Por ello es realmente un acierto que se incluyan en este libro dos ponencias que se ubican fuera del marco exclusivo de Occidente. La primera titulada "La racionalidad en el Sistema Nyaya" a cargo de Oscar Marañón intenta ponernos en contacto con la lógica de uno de los sistemas ortodoxos integrantes del amplio campo del pensamiento de la India.

Marañón pone especial énfasis en la teoría del conocimiento que, según él, es uno de los aspectos nucleares de dicho sistema. El conocimiento, desde esa perspectiva, es entendido como aquella aprehensión que revela al objeto tal como es, es decir, debe existir una correspondencia entre el conocimiento y la realidad. Dicho conocimiento válido es posible a través de cuatro medios: *la percepción* resultante del contacto total de los sentidos con los objetos; *la inferencia* o aserción que se realiza acerca de una cosa en base a la marca que está asociada con ella (el humo es, por ejemplo, la marca del fuego); *la comparación* que es el conocimiento de algo por medio de su semejanza con otra cosa previamente conocida; *el testimonio* que vendría a ser el conocimiento fundado en la autoridad de personas dignas de credibilidad. Sobre la base de estos cuatro medios, y cuidándose de no incurrir en aquellas formas de conocimiento inválido como la memoria, la duda, el error y el razonamiento hipotético, es posible, según el sistema Nyaya, alcanzar un conocimiento seguro y no falaz. Conocimiento que, por cierto, sólo llega a su más perfecta culminación cuando se traduce en la perfección de la vida (entendida como liberación) que es lo que le da sentido último a la indagación filosófica.

La otra ponencia a la que me he referido en este apartado final es la de Antonio Peña Cabrera titulada "Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina". En ella el autor apunta a contrastar ambas racionalidades para de ese modo —mediante la comparación y diferenciación de una y de otra— obtener un mejor conocimiento de las mismas. Peña Cabrera ubica el origen de la racionalidad occidental, entendida como "razón instrumental", en el cambio de actitud

del hombre europeo medieval con la aparición de la máquina. En ese momento el hombre se distancia de la naturaleza; aumenta la productividad, y se crean excedentes que hay que comercializar. El campesino ya no produce para su autoabastecimiento sino para el comercio de sus productos en el mercado: la producción se convierte en un fin en sí misma. La tierra deviene objeto de explotación y el hombre, antes parte de la naturaleza, se convierte en su ajeno explotador. El asunto ya no es, pues, producir para la subsistencia sino para el cambio (por dinero) y la acumulación, es decir, de lo que se trata ahora es de cómo producir más en menos tiempo. Todo lo cual conduce a una racionalidad de medios antes que de fines pues lo que importa es buscar los medios adecuados para los fines, sin preocuparse de éstos.

Frente a esta mentalidad que llega a América y se impone brutalmente, la mentalidad andina llega al dominio de su espacio —espacio, por lo demás, completamente distinto al del europeo— mediante una organización social del trabajo donde, ausentes los valores individuales, se privilegian los sentimientos colectivos y la solidaridad. No se busca perfeccionar los instrumentos de producción introduciendo aparatos mecánicos en sustitución del hombre sino que, por el contrario, se apunta a la plena ocupación humana en trabajos colectivos sobre la base de un fuerte sentimiento de identidad con el grupo social. Como consecuencia de ello en lugar de un distanciamiento del hombre respecto de la naturaleza se produce una adaptación de aquel al ritmo de ésta. Por último, todo el proceso productivo es controlado y dirigido por un Imperio que como el Incaico organiza las fuerzas productivas no con miras a la acumulación sino en vista a la repartición proporcional de los productos que asegure el adecuado abastecimiento de todos sus miembros.

Ante el fracaso de la mentalidad occidental en imponer sus esquemas a una realidad tan distinta como la andina, surge un reto fundamental: modernizar los Andes. En efecto, señala Peña Cabrera que una de las razones del fracaso de la racionalidad occidental en el mundo andino reside en su tendencia a homogeneizar la naturaleza para hacerla más controlable y para hacer la producción más rentable. Contrasta con ello las características del suelo andino —inapropiado por su desnivel para la producción en masa, el monocultivo y la mecanización— así como la existencia de microclimas y pisos ecológicos que se traduce en la enorme variedad de cultivos que en los Andes prehispánicos eran organizados de acuerdo al principio de la complementariedad.

El reto, pues, sigue vigente y se expresa, según Peña Cabrera, en la violencia que hoy tiene como escenario los Andes y que, según algunos antropólogos, tiene en Sendero Luminoso un furibundo reivindicador de lo andino, así como en otros movimientos mesiánicos que esperan la conciliación de las

dos culturas. En cualquier caso, concluye el autor todo ello no hace sino atestiguar el problema capital por el que atraviesa el mundo andino y que no es otro que la posibilidad o imposibilidad de compatibilizar dos racionalidades distintas.

*Pedro Raúl Cornejo Guinassi*

Pontificia Universidad Católica del Perú.