

AL RESCATE DE LA RACIONALIDAD

Gabriel Costantino

Es un lugar común en la historia del pensamiento ubicar el origen de la racionalidad cerca del siglo VI a. C., en las zonas de influencia griega. Muchos trabajos ilustrados se han realizado sobre este acontecimiento, su relación con el pensamiento mítico, la solidaridad con la estructura institucional de la polis, sus características distintivas, etc. Por supuesto, mi intención no es volver sobre cosas que ya han dicho otros de una manera erudita y brillante. Sin embargo, me interesa atender a algunas aristas de dicha temática que pueden arrojar luz sobre distintos debates y puntos de vista contemporáneos en teoría del conocimiento y filosofía práctica (ética y política); pues todas estas disciplinas están enredadas con cierta idea particular de racionalidad, nacida hace más de 2500 años. En este sentido, volver a La Tradición configurada por Sócrates, Platón y Aristóteles, nos puede decir mucho acerca de diferentes planteamientos modernos y contemporáneos; de la Ilustración a Jürgen Habermas, de los derechos humanos a John Rawls y Ronald Dworkin, las razones e ideales de La Tradición se vuelven a presentar, e iluminan lo que está puesto en juego.

Platón y Aristóteles son dos pensadores con una vigencia increíble. De hecho, muchos han sostenido que todos los trabajos posteriores que tratan acerca del pensamiento racional no son más que comentarios marginales a sus obras. ¿Por qué se arriesga una

afirmación tan fuerte? Voy a intentar desarrollar una razón que, aunque está lejos de ser la única, se relaciona de manera fundamental con el tema del presente artículo. Platón y Aristóteles son los dos autores fundamentales de una tradición filosófica que afirmará (y defenderá) la posibilidad de un discurso racional, esto es, un discurso crítico y objetivo, tanto en el campo de la ciencia como en el de la ética, frente a las distintas posiciones discursivas fundamentalistas y escépticas. En efecto, esta postura, que ya es clásica en la historia del pensamiento occidental, se puede definir por oposición a esas dos tesis extremas, contrarias entre sí, que, a la vez, podemos vincular a dos estadios de la historia de la reflexión griega sobre el pensamiento y el lenguaje que son anteriores a Platón y Aristóteles, y de la que los dos grandes creadores de la filosofía fueron conscientes críticos.

I— El primer estadio en la reflexión sobre pensamiento y lenguaje está protagonizado por los primeros filósofos, físicos y eleáticos, como Heráclito y Parménides. La principal característica de este estadio es que sus protagonistas tienen una manera de ver al discurso todavía demasiado solidaria a las concepciones míticas. Para la mentalidad mítica, el discurso es, ante todo, un acto de participación donde fuerzas divinas intervienen en el hombre, al que informan acerca de lo que verdaderamente es. De manera similar a los profetas hebreos que desde el siglo XI a.C. hasta la víspera de la era cristiana se consideraron unos “inspirados”, “videntes” y poseídos de dios [1], los sacerdotes y poetas de la Grecia arcaica se autocomprendieron como participantes de un discurso autoexistente y sobrehumano; consideraron que pronunciándolo albergaban en su propia persona el mensaje de fuerzas superiores. Con los primeros filósofos muchas cosas cambiaron. Sin embargo, el discurso continuó siendo concebido como el medio por el cual el sabio inspirado revelaba una realidad divina y autoexistente. En este sentido, para Heráclito, *logos* es algo que uno oye y que está dotado de expresión verbal, pero que tiene una existencia independiente de quién lo expresa o escucha; es algo que regula todos los acontecimientos, una especie de ley universal del devenir.

“Aunque este discurso existe siempre, los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído pues aun cuando todo sucede conforme a este discurso parecen no tener experiencia de él.” (Heráclito)

En el caso de Parménides, el discurso es también un producto del encuentro con la divinidad, quién le revela al sabio el verdadero carácter de lo que es. Más allá de estos sabios inspirados que tienen contacto con el ser que es en sí, con la realidad divina y autoexistente, el resto de los mortales son incapaces de decir o entender nada.

“Los que han de hablar con comprensión es necesario que se afirmen en lo que es común a todos así como una ciudad en su ley, y mucho más firmemente aún; todas las leyes humanas, en efecto, se nutren de una sola, la divina; extiende ésta su poder tanto como quiere y es suficiente para todas y aún excede.” (Heráclito)

Para Parménides, y es el argumento central de su poema, sólo lo que es en sí puede ser aprehendido por lo que piensa y expresado en el lenguaje; mientras que lo que no-es no puede ser pensado ni dicho. Nosotros admitimos sin dificultad que podemos pensar o decir cosas que no son, que no existen. En el horizonte del pensamiento de Heráclito o Parménides esto no es posible. El pensar y el decir son forzosamente un pensar y un decir lo que es [2].

Un problema que notó Platón es que a partir de esta postura es imposible concebir que las personas pueden pensar y decir cosas diferentes. En el *Sofista*, Platón promoverá la posibilidad de decir otras cosas además de lo que es, estableciendo la existencia de un no-ser relativo, que se distingue del no-ser de Parménides. Al establecer este no-ser que en cierta medida es, lo que hace Platón es darle un reconocimiento expreso al papel de la diferencia, la alteridad, en el juego del discurso; esto es, asegura la posibilidad de concebir pensamientos y discursos que pueden tener sentido pero, a la vez, pueden decir cosas diferentes.

II—. Con los sofistas aparece un nuevo modo de entender el discurso que se opone de forma clara a las anteriores concepciones físicas y eleáticas. Para ellos no hay una realidad autoexistente, un ser que el pensamiento se ocupe de aprender y el lenguaje, de expresar. Para Protágoras, por ejemplo, no existe una realidad en sí; todo ser es condicional y relativo a cada persona. Su sentencia más famosa dice: *‘De todas las cosas el hombre es medida, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son’*. La interpretación tradicional de esta frase explica que para Protágoras el hombre sólo puede pronunciarse acerca de cómo son las cosas para cada uno, renunciando a saber qué son las cosas en sí mismas. Así, Protágoras rechazaba expresamente todo conocimiento sobre la cosa independientemente de su aparecer al sujeto.

Ahora bien, Platón advirtió agudamente que una consecuencia de eliminar la instancia objetiva, independiente del sujeto, es que desaparece la posibilidad de que haya desacuerdo sobre algo y, luego, que haya algunas opiniones que son verdaderas y otras falsas acerca de algo. Como cada cosa es para cada quien, no existiendo nada en sí mismo, todas las opiniones y pareceres individuales son válidos y nunca se contradicen. Además, existe el problema de que si cualquier apreciación es relativa a quien la sostiene, si a cada paso uno tiene que relativizar cualquier afirmación (diciendo “esto es para mí” y el otro también aclarando que lo que dice es sólo ‘para él’), allí no hay diálogo posible, pues el diálogo implica que dos interlocutores debatan, disientan o coincidan, acerca de *una misma cosa*. Para la postura sofista, “ni tú ni yo podemos, comparando y discutiendo nuestras experiencias, corregirlas y alcanzar el conocimiento de una realidad más esencial que otra, porque no existe semejante realidad estable para ser conocida” [3]. Igualmente en moral, no es posible la apelación a ningún bien objetivo, y la única regla posible es actuar como en cada momento le parezca más conveniente a cada uno.

En suma, la posición clásica inaugurada por las enseñanzas de Sócrates y consolidada por las obras de Platón y luego de Aristóteles, argumentará contra i.— que si es obligatorio pensar y decir sólo lo que es (en sí), entonces será imposible considerar que alguien piensa o dice algo diferente. Contra ii.— argumentará que si el objeto del discurso y del conocimiento es la verdad según nos aparece a cada uno, todas las opiniones y pareceres

individuales serán igualmente válidos. En este sentido, lo que la tradición clásica sostiene es que se debe reconocer que no todo discurso dice lo que es, que no es cierto que se dice lo que es o no se habla, pues el discurso, además de tener sentido, puede decir cosas diferentes; luego, es necesario también reconocer que no todo discurso es igualmente válido sino que existen mejores y peores descripciones de la realidad y de lo que hay que hacer: existen discursos más verdaderos o racionales que otros.

Como bien señala Michel Foucault, la filosofía clásica contiene como característica fundamental desde su origen la pretensión de discriminar el discurso verdadero del falso. Si bien veremos que esta pretensión lleva a una manera particular de ver al lenguaje y sus potencialidades, por ahora basta adelantar que esta pretensión se relaciona directamente con el fin de proteger y promover la función crítica y evaluativa del discurso que surge de la participación en cualquier diálogo pleno que busca la mejor comprensión de cómo son las cosas.

Las críticas de Platón a Heráclito y a los sofistas

Platón sostiene en varios pasajes de su obra que las cosas del mundo sensible 1) están cambiando todo el tiempo (microscópicamente si no es macroscópicamente); 2) poseen múltiples propiedades (incluso contradictorias). Ahora bien, Platón también desarrolla en otros pasajes que estas cosas sensibles no pueden ser objeto de conocimiento. De hecho, si acordamos en que es posible el conocimiento, deberemos aceptar que existe algo, lo cual no está sujeto a cambio y es de *una* forma.

Por ejemplo, sabemos que Platón recibió a través de Cratilo una interpretación de la doctrina de Heráclito que sostenía que *todas las cosas cambian todo el tiempo*, lo cual explica su caracterización de las cosas sensibles como cambiantes, perecederas, etc. Sin embargo, Platón nota que algo que no tiene una cierta permanencia no puede ser objeto de conocimiento porque en cuanto queremos mínimamente distinguirlo, identificarlo, nombrarlo, comunicarlo, se escabulle en el seno de aquella corriente cambiante [4]. En

efecto, para salvaguardar la posibilidad del conocimiento y el lenguaje es necesario que existan entidades que no estén sujetas a cambio.

El problema de la multiplicidad es diferente y se relaciona mejor con los textos que desarrollan las discusiones de Sócrates con los sofistas y, por ejemplo, con argumentos como el de la Carta VII acerca del círculo. Estos pasajes explican que si no hay una realidad que sea de *una* manera, y las cosas son de múltiples formas (por ejemplo para Protágoras, según cada quién, o en la Carta VII, en las cosas sensibles mismas), entonces las diferentes opiniones y pareceres individuales son igualmente válidos y nunca se pueden evaluar o criticar. Y esto para Platón es inadmisibile pues las cosas no son de cualquier manera según cada quién. Hay mejores y peores descripciones o explicaciones de las cosas.

Relacionado con esto, Platón distinguirá dos clases de seres: los seres sensibles y los seres inteligibles, que se captan, unos por medio de los sentidos y otros por medio de la razón (o el espíritu). Mientras los seres sensibles son cambiantes y admiten una propiedad tanto como su contraria, los objetos inteligibles, que Platón postula en su teoría de las Formas o Ideas, son realidades inmutables y únicas en su especie, que le proporcionan al pensamiento racional objetos propios de conocimiento. Además, son entidades distintas de las cosas sensibles que funcionan como principios explicativos del ámbito sensible. Son las que fundamentan a las cosas captadas mediante los sentidos, el respaldo de lo que vemos.

La enseñanza socrática y el lenguaje

a.— En los diálogos tempranos de Platón como el *Cármides*, el *Laques* o el *Eufitrón* se describe el interés de Sócrates por discutir las definiciones de determinadas cosas como la templanza, el valor, la piedad o la belleza. Estos diálogos señalan que hay muchas cosas que llamamos bellas o buenas, pero a cada conjunto le corresponde una idea única: la idea de belleza, la idea de bien. En este sentido, lo que se busca no es una enumeración de

todas las cosas buenas, sino una descripción de la Forma que es común a todas las cosas buenas (y que permite identificarlas). La Idea se caracteriza por su universalidad, en el sentido de ser un elemento común a todas las cosas particulares que tienen una cierta propiedad. Estas Ideas constituyen los objetos propios del conocimiento y se caracterizan también por ser imperceptibles y eternas [5].

Ahora bien, en la búsqueda socrática de la definición nos encontramos con que no sólo se da la palabra y el pensamiento, por ejemplo, de la belleza; pues existe también una cosa real cuyo nombre es 'belleza'. En este sentido, las definiciones que buscaba Sócrates no eran definiciones según un sentido *nominalista* [6]. Si bien es importante establecer qué se quiere decir con la expresión 'belleza' tal y como la usan todos los participantes en la discusión, lo que se pretende captar es cómo son las cosas mismas más allá de lo que digan las distintas personas (pues siempre existe la posibilidad de que lo dicho por las personas no se corresponda con lo que es y deba ser corregido).

Vinculado a esto, podemos notar en varios pasajes de la obra de Platón una primera concepción del lenguaje como instaurador o productor de una imagen de las cosas que son, que como toda imagen podrá ser ajustada a lo que es o podrá exhibirlo como no es, distorsionándolo. De este modo, Platón postula un ámbito al cual el lenguaje se sujeta o relaciona; existe un ámbito de lo real (el mundo inteligible) que hace posible que el lenguaje sea verdadero o falso según exhiba lo real como es o como no es. Y esto es de fundamental importancia porque asegura la distinción entre lo que se dice (habla con sentido) y si lo que se dice es verdadero (habla con verdad). [7]

b.— La concepción del lenguaje de Aristóteles continúa desarrollando, con diferentes características, esta importante distinción que había sugerido Platón entre el significado de un término y el objeto referido por el término. Aristóteles explica que "mediante el uso de los significados de los términos nos comunicamos unos con otros, porque comprendemos a grandes rasgos cómo empleamos las palabras en las distintas situaciones de la vida. Pero eso no indica aún que sepamos a ciencia cierta qué son las cosas a las que nos referimos" [8]. En efecto, lo que le interesa diferenciar a Aristóteles es que mientras

los términos pueden ser comprensibles o incomprensibles (según sepamos o no su significado), la referencia no depende del nombre sino que debe ser establecida independientemente por otro método que compruebe su existencia. A semejanza de lo que decía Platón en el *Cratilo*, la esencia de las cosas tienen que ser captadas por otro medio que no es el lenguaje, sino la razón (independiente del lenguaje).

Para Cristina Lafont, “en el primer libro de *De Interpretatione*, puede verse el carácter que se atribuye al lenguaje de instrumento mediador entre dos polos fijos: las cosas externas y las impresiones del alma. Esta consideración inaugura una tradición que llega hasta Kant y que explica el funcionamiento del lenguaje en base al modelo de la designación de objetos por medio de las palabras (o los nombres). Aristóteles explica en su texto *De Interpretatione*:

‘Pues bien, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de las que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas.’ [9]

Para Lafont, esta manera de ver al discurso que se reduce a focalizar en su función designativa, “por la cual el lenguaje es entendido como un instrumento intramundano ‘representante’ de objetos existentes con independencia de él” [10], no permite ver la verdadera naturaleza del discurso y sus potencialidades constitutivas de la realidad. Foucault señala esta misma consecuencia (la despotenciación del discurso) la cual resulta de la decisión filosófica fundamental de la tradición clásica de centrarse en la defensa de la posibilidad de conocer (la verdad), la cual implica a su vez una realidad independiente del discurso que será su criterio regulador. En este sentido, la tradición habría conjurado “el poder que los sofistas conocían muy bien y que residía en lo que el lenguaje *hacía* y no en lo que *decía*” [11].

A mi entender, esta lectura de la visión aristotélica no apunta a lo esencial, pues lo que no hay que perder de vista, es que la postulación de una instancia independiente del discurso al cual éste debe adecuarse tiene que ver menos con una visión simplista-designativa del lenguaje que con la pretensión de salvar la posibilidad de un discurso crítico (es decir, sometido a alternativas críticas) y objetivo (esto es, que su pretensión de verdad no sea satisfecha por la mera convicción del sujeto que afirma algo). Y ambas cosas están directamente relacionadas. Con ello, se apunta a defender el ideal normativo que encierra cualquier diálogo puro, en tanto esfuerzo de compartir una visión del mundo.

Platón y Aristóteles son la cúspide del pensamiento sobre el *logos*; esto es, son el punto culminante de la reflexión acerca de la lógica de la palabra-diálogo que se había desarrollado en el espacio centrado de las asambleas guerreras y luego ciudadanas hasta el siglo V a.C., en las polis griegas. La característica fundamental de esta lógica o juego discursivo, que la distinguía radicalmente de la dinámica de la palabra mítica, era que en ella no había lugar para la pretensión de un discurso infalible; el *logos* o palabra-diálogo era, ante todo, algo que tenía que ser sometido a crítica y discusión por los semejantes. En este sentido, la principal función de la palabra política había dejado de ser la justificación de un orden incuestionable que se apoyaba en la efectividad de la fuerza, para pasar a ser la declaración de una alternativa sobre la manera de realización de las cosas que buscaba el reconocimiento de los otros como lo mejor o lo más verdadero. Por ejemplo, antes de llevar a cabo una empresa común, en el espacio centrado de las asambleas, los aqueos se reunían para deliberar; allí, el mejor plan, la mejor explicación, era la que lograba el apoyo mayoritario del resto de los guerreros.

En efecto, nos encontramos con la segunda característica esencial de la palabra racional-razonable: apuntar hacia lo común entre los miembros de la asamblea; apelar a *lo que es para cualquiera* como criterio para decidir la descripción o la prescripción más adecuada. Relacionado con esto, las reflexiones sofistas fueron un eslabón importante para los desarrollos más elaborados de Platón y Aristóteles. Sin embargo, la excesiva acentuación de la capacidad persuasiva y efectiva del discurso, por parte de los sofistas, impedían

avanzar en la defensa de la ciencia y la ética como conocimientos racionales (críticos y objetivos). Además, el peligro del recurso fácil al relativismo y al escepticismo amenazaba romper todo compromiso con la búsqueda de la verdad y la corrección, las cuales nunca son para uno, sino que son por sí mismas. Los fundadores de La Tradición comprendieron que defender a la palabra-diálogo implicaba comprometerse con la idea de que a través de las argumentaciones y razones de los distintos participantes se puede llegar a compartir un discurso como el más adecuado o correcto (según *el mundo, la realidad*). En palabras de Habermas, la idea de *logos* se remonta “a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas” [12].

La reflexión sobre esta experiencia central, el estudio de sus condiciones de posibilidad, su postulación como ideal normativo, son algunas de las monedas más valiosas del tesoro filosófico que nos aseguraron Platón y Aristóteles. Y estas monedas conservan su valor de cambio aún en nuestro mercado posmoderno que se pregunta continuamente por el precio de la racionalidad.

Gabriel Costantino

Notas y referencias bibliográficas

[1]: En el pentateuco-deuteronomio se puede leer: “pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo les mande” (Biblia de Jerusalén Ilustrada. Bilbao-Barcelona: Declee de Browne, Nauta, 1969, p. 197.).

[2]: Esto se nota mejor si consideramos que el verbo pensar (*noein*) tiene un sentido mucho más fuerte del que nosotros le damos cuando lo entendemos como una actividad intelectual de tipo falible. Guthrie dice al respecto: ‘El verbo que se traduce por pensar (*noein*) no podía sugerir, en su época, la idea o imagen de algo no existente, ya que connotaba, ante todo, un acto de reconocimiento inmediato. En Homero tiene un significado muy similar al de ver; en cualquier circunstancia, se relaciona directamente con el sentido de la visión (...). Para mayor precisión, se usa cuando, a través de la visión de un objeto concreto, un personaje percibe, de repente, el significado pleno de una situación. (...) En este sentido, puede significar una iluminación súbita, un ver con la mente.’”

El otro elemento a tener en cuenta para iluminar el horizonte del pensamiento parmenídeo es el verbo *phrádsein*, que, “aunque a menudo se traduce por ‘decir’ o ‘contar’, significaba, en la lengua épica que está usando Parménides, y frecuentemente después, ‘expresar’, ‘mostrar’ o ‘indicar’ (...). Hay indicios de que esta palabra tenía también una historia (relacionada, quizá, con la identificación mágica de nombre y objeto), que le hacía difícil a un griego ver cómo se podía hablar de lo que no era”. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega II*, Editorial Gredos, Madrid, p. 32-34.

[3]: W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, Editorial Gredos, Madrid, p. 196.

[4]: R. Etchegaray y P. García, *Introducción a la filosofía a través de su historia*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2001, p. 30: ‘Si todo lo que es cambia permanentemente, la verdad, entendida como una coincidencia entre lo que se dice y lo que es, no sería posible. En el mismo momento en que afirmásemos algo, ya no habría correspondencia con la cosa, puesto que ésta ya se habría modificado.’”

[5]: Nótese que las muchas cosas buenas son vistas pero no pensadas, en cambio la Idea de belleza es pensada pero no es vista, o en todo caso es vista con la luz de la inteligencia.

[6]: I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza Editorial, p. 50.

[7]: Así, por ejemplo, una de los principales propósitos del *Cratilo* es demostrar la independencia entre lo que se dice y los hechos: tiene que ser posible saber qué se está diciendo sin saber si es verdadero.

[8]: O. Guariglia, *Ética y Política según Aristóteles*, CEAL, p. 104.

[9]: C. Lafont, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, Trotta, 1993, p. 23.

[10]: C. Lafont, Op. Cit., p. 23.

[11]: C. López, apunte de cátedra (Pensamiento y Lenguaje, UNSAM).

[12]: J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, p. 27.