

(5) En cuanto al Menón, se subraya correctamente que el conocimiento es necesario y suficiente para ser virtuoso (*cf.* p. 215), pero no se hace ninguna referencia al tema del *a priori* de las Formas, lo cual es muy importante en el sentido de cómo adquirimos la virtud.

Las omisiones son la falla más grande de esta obra. Se pasa por alto la preocupación que Platón manifiesta, especialmente en el *Gorgias* y en la *República*, por la perfección y la educación del hombre. El libro de Irwin tiene poco que ver con la apremiante pregunta acerca de cómo se debe vivir. No se encuentra por ninguna página el apasionado afán platónico de mejorar al hombre y al Estado, de *hacer del hombre un ser que debe parecerse a Dios*. Esto es lo que a Platón realmente le importó.

La ética de Platón se entiende a partir de una concepción normativa específica de la vida humana, concepción que Platón ya tenía desde joven, como lo manifiesta la Séptima carta; no se entiende a partir de un examen lógico de argumentos a la usanza analítica. La ética del alumno de Sócrates está impregnada por una importantísima dimensión trascendente que se pierde por completo en el presente libro (por ejemplo, al hablar del máximo ente en el pensamiento de Platón, de la Idea del Bien, como de una “*F*”). De ahí que no recomendaría esta obra a lectores que quieren conocer las opiniones platónicas acerca de cómo debemos vivir para no equivocarnos en la meta de nuestras vidas, en la salvación de nuestra alma.

Irwin habría hecho mejor en escribir una serie de artículos especializados; por ejemplo, acerca de cómo están estructurados ciertos argumentos éticos en Platón.

UTE SCHMIDT OSMANCIK

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

osmanczik@aol.com

Teresa Santiago (comp.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, México, 2000, 222 pp. (Biblioteca de Signos 2).

Me propongo hacer una lectura del libro que aquí comento desde un horizonte singular: el que me ofrece la antropología social. Una lectura impregnada sin duda de inquietudes si tomamos en cuenta las dificultades que ha tenido la antropología para vérselas con el tema de la racionalidad. Para muestra aquí va un botón. Un viejo tópico más o menos incuestionado en las diversas corrientes del pensamiento y del quehacer antropológicos ubica los actos simbólicos como opuestos a los racionales: matar una gallina y rociar con su sangre la milpa para propiciar una buena cosecha, en cuanto actos simbólicos o comunicativos, son ubicados en oposición a los actos racional-instrumentales de sembrar maíz, cuidarlo con herbicidas y abonar el cultivo. Cuando me refiero al carácter “más o menos incuestionado” de este tópico, quiero indicar que se trata de un contraste binario fuertemente arraigado que, como tal, se ha sabido constituir como un punto de partida incontrovertible de la

reflexión antropológica, preconditionando la atención a veces de un modo dogmático. Y algunos contrastes binarios en el ejercicio intelectual, como bien sabemos, suscitan lamentables reduccionismos: simplifican y sacrifican complejas continuidades y contradicciones a la estética y molición de pulcras oposiciones que, si no ciegan, por lo menos provocan cortedad en el alcance de la mirada.

Es preciso entonces ofrecer argumentos para hacer controvertible tal tópico. Una primera virtud que encuentro en el conjunto de trabajos que integran el libro *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, que compilara la profesora Teresa Santiago, es que desde diversas perspectivas introduce serias dudas sobre la pertinencia de este tópico. Mi posición es que, al cuestionarlo, la antropología simbólica podrá ganar en potencia heurística al eliminar aquellas constricciones que sobre ella pesan por su continua referencia, en oposición —en subrayada oposición— a una concepción particular de razón, la de la razón austera, y a su marco histórico de emergencia: el de una cultura ilustrada de tipo rigorista, como las ha denominado Carlos Pereda.¹ En otras palabras, al hacer cristalizar la dicotomía actos simbólicos/actos racionales, diversas corrientes de la antropología simbólica han reducido el ejercicio de *toda* razón al mero ejercicio de la razón austera. Una consecuencia indeseable de esta oposición ha sido la relocalización de los actos simbólicos ante lo que se puede denominar su *índice de racionalidad*: estos actos no son concebidos ni como racionales ni como irracionales, sino como *no racionales*. Reitero: esta atribución de los actos simbólicos como no racionales sólo adquiere sentido porque se los confronta con la noción austera de razón, es decir, una razón que descansa en algoritmos y procesos deductivos, en “criterios fijos, precisos y generales” y en “creencias últimas en tanto fundamentos” (Pereda, 1994a, p. 10).

Ante este panorama, el antropólogo puede obtener varias lecciones fecundas de la lectura de este libro, y desde luego polemizar con él. Los trabajos de Raúl Alcalá y Ambrosio Velasco apuntan a la conformación plural de modelos de racionalidad: desmontan y nos proponen abandonar la noción austera de racionalidad (*i.e.*, despedir a la Racionalidad con mayúsculas, como escribe Alcalá, p. 27). A cambio incluyen como sustantiva en la racionalidad la idea aristotélica de *phronesis*, una capacidad de juicio situacional, dependiente de tradiciones, que recurre a la argumentación retórica antes que a un método algorítmico y apodíctico, una, pues, que apela a la prudencia y “que también se manifiesta en las ciencias naturales” (Velasco, p. 52). Justamente sobre la naturaleza no homogénea ni unívoca, algo así como el ángulo situacional de indagación y operación de la racionalidad, trata el texto de Antonella Attili al vincularla con la guerra: a partir de la distinción entre la perspectiva externa e interna a la guerra, nos propone una “topografía” de significados asociados a dicha relación, la racionalidad *ante* la guerra y *contra* ella, y la racionalidad *de* la guerra y *desde* ella (pp. 199–200). Sobre el tema, aunque desde otro ángulo situacional y otros datos, Teresa Santiago resalta “el carácter [internamente] paradójico, contradictorio de la guerra” en el pensamiento ilustrado (p. 221).

En la misma línea argumental, *i.e.*, de indagar en torno a modelos de racionalidad no fundamentalistas, el trabajo de Carlos Torres expone los teoremas de Gödel

¹ Véanse *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994a; *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona, 1994b.

—mucho se debe agradecer la claridad en su descripción—, que ilustran “que la verdad no se puede identificar con la demostrabilidad, y que la justificación de las más complejas teorías matemáticas es imposible mediante pruebas internas de consistencia” (p. 67). Ello a pesar de cierta tradición en matemáticas y en teoría del conocimiento y en oposición a ella, en la que destaca Descartes, tal es el asunto del trabajo de Guillermo Zambrana. En efecto, con minucia y de un modo accesible para el lego, Zambrana traza una parte de la disyunción de lo que Richard Bernstein llamara la “ansiedad cartesiana”: “o hay algo que fundamente nuestro ser, un fundamento fijo de nuestro conocimiento, o no podremos escapar a las fuerzas de la oscuridad”.² Atendamos al texto de Mario Casanueva, que muestra que conforme una red significativa incrementa sus alcances, se vuelve más vulnerable o inestable a los cambios conceptuales.³ En suma, estos ensayos nos invitan a trabajar con nociones de racionalidad que convivan con una buena dosis de incertidumbre, pero que a través de ellas podamos enfrentarla sin cesar en un diálogo crítico, mediante “acuerdos y consensos revisables, a través de una argumentación prudencial”, como escribe Velasco (p. 54).

Nos es dable suponer, entonces, que ante modelos diversos de racionalidad, sus índices —sobre todo lo que sea irracional o no racional— también se modificarán. Y aquí vuelvo a la antropología. Al subrayar la oposición entre los actos simbólicos y los racionales, entendidos éstos desde una noción austera de razón —con la consecuencia, según expuse, de asumir a aquéllos como actos no racionales—, la antropología ha ofrecido dos vías de solución, o tal vez sea mejor decir dos vías de escape. Una de ellas la defienden Clifford Geertz y los posmodernos, quienes han concebido esta disciplina como meramente interpretativa, sustentados en la metáfora a la Ricoeur de la cultura como un texto. Sin embargo, en contraste con esta posición, Raúl Alcalá nos invita a tomar la siguiente precaución: no sustituir la hegemonía o el imperio que ha ejercido la racionalidad lógica por una racionalidad hermenéutica, pues ésta, en sus palabras, “no tiene cabida en todos lados, aunque es un recurso insuperable en algunos” (p. 29). La segunda vía de escape encuentra su origen en la obra de Durkheim y ha sido la dominante en la antropología simbólica a lo largo del siglo XX. Ésta se sustenta, entre otros, en el siguiente precepto metodológico: cuando te encuentres frente a actos aparentemente irracionales, no los expliques literalmente, ellos constituyen resortes para desencadenar interpretaciones simbólicas. No es casual así que el antropólogo inglés Edmund Leach escriba a fines de los años sesenta que “un modo de explicar una creencia que es factualmente no verdadera, es decir que se trata de un dogma religioso”.⁴ En este argumentar no hay cabida para la falibilidad del nativo, ya sea de sus creencias, ya sea de sus actos, pues ahí donde se presuman creencias falsas es necesario echar

² Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, pp. 17–18.

³ Abro aquí un paréntesis y vuelvo a introducir la cláusula “si he entendido bien”: el ensayo de Casanueva propone abrir nuevas rutas de investigación a la filosofía de la tecnología en la medida en que le otorga un peso significativo a los *métodos de determinación de funciones*, entre los cuales considera “las técnicas de procedimiento empírico, que incluyen a o requieren de instrumentos y herramientas” (p. 74). Como las investigaciones científicas son cada vez más dependientes de artefactos tecnológicos, éstos exigen una reconsideración “como integrantes de los criterios de identificación de una teoría” (p. 74).

⁴ En *Genesis as Myth and Other Essays*, Jonathan Cape, Londres, 1969, pp. 107–108.

a andar ciclos de interpretación simbólica. En suma, el nativo se vuelve inmune a la crítica y, como en el poema de Borges, “ahora es invulnerable como los dioses”. Mientras cierta antropología se empeña en mostrar la infalibilidad de los nativos, atribuyéndoles siempre una posición vencedora, Guillermo Hurtado muestra cómo el falibilismo no podría encontrarse jamás en una posición así frente al dogmático y al escéptico (p. 98). Más aún, esta debilidad dialéctica del falibilismo lo hace sucumbir en una posición escéptica. Y aquí me surge una pregunta que acaso no tenga sentido: ¿cuál es la relación, si cabe alguna, que existe entre la posición de que “toda creencia es dubitable” y aquella que sostiene que todo valor de verdad de las creencias de los nativos, de los otros, es palpablemente irrelevante?

Sobre el problema de la verdad quisiera hacer un comentario al trabajo de Mario Teodoro Ramírez, por lo demás una magnífica exposición de la filosofía de la cultura de Cornelius Castoriadis, quien distingue dos procesos de significación claramente distintos: el secundario y el primario. Por las notas que los caracterizan (p. 135), creo que originan una fuerte tensión: ¿cómo se articulan en una misma trama argumental la teoría de la verdad por correspondencia —a la que nos remite el proceso de significación secundario— y la teoría de la verdad como coherencia —a la que nos remite el proceso de significación primario, lo que el filósofo franco-griego denomina la “imaginación creadora”? En su provocador ensayo sobre psicoanálisis y racionalidad, Fernanda Clavel nos sugiere diversas imágenes y preguntas: cómo elucidar, a propósito del inconsciente, esos saberes que no se sabe que se tienen; o parafraseando el célebre *dictum* cartesiano, cómo atender un “existo donde no me pienso” cuando el sujeto busca indagar en esa alteridad interna que le es extraña. Finalmente —y lamento no poder ser exhaustivo en mis comentarios—, abundaré sobre el sugerente ensayo de Laura Hernández, con quien parece que he tenido una suerte de tácita polémica, pues ahí donde he criticado la idea de lo no racional en antropología, por el lugar desde el cual se ha erigido, ella nos propone una defensa de lo arracional, siguiendo a Wittgenstein. En efecto, comentando al Wittgenstein de la *Conferencia de ética*, Hernández apunta que “el hecho de que el lenguaje de la religión y de la ética esté formado de sinsentidos no significa que no se haya dado todavía con las expresiones correctas, sino que su falta de sentido constituye su mismísima esencia” (p. 160). Wittgenstein, continúa la autora, “nunca creyó que la esfera de lo místico fuera la contraparte de lo racional, *i.e.*, lo irracional”, antes bien, para el filósofo lo místico es completamente independiente de la razón, lo que la autora denomina lo arracional (p. 157). Y lo místico es indecible. Si bien convengo con varios argumentos de Hernández, en este punto particular más que una crítica tengo una inquietud. Lo inefable es un término relativo. Algo es inefable con respecto a un lenguaje o sistema simbólico específico, porque no tiene sentido afirmar de algo que es absolutamente inefable, o que es inefable respecto a todo esquema lingüístico, pues de otro modo no tendríamos posibilidad de identificar aquello que es defendido como absoluta inefabilidad. Si lo indecible en la experiencia mística constituye un silencio pleno de significado, y como tal participa del lenguaje, conformando un lenguaje desplegado entre nosotros y lo desconocido, entonces se puede sugerir la siguiente hipótesis que tomo de Wayne Proudfoot:

la inefabilidad de una experiencia debe resultar de su componente lógico o gramatical. Si se dice que una característica distintiva de las experiencias mis-

ticas es que ellas son inefables, entonces las reglas que gobiernan el uso de los conceptos que informan a dichas experiencias deben ser de tal modo que impidan que la experiencia sea capturada con palabras [. . .]. El componente de la experiencia que asegura su inefabilidad es una regla gramatical.⁵

Nos encontramos ante reglas —acaso un juego del lenguaje singular— que sirven para mantener, y aun crear, esa presencia del misterio, un poder indefinido, vago, de penumbra y peligroso. Si no estoy equivocado, entonces la noción de lo arracional y la de lo no racional, incluso en experiencias tan extremas como las místicas, perderían la fuerza que se les atribuye, del mismo modo en que la noción históricamente hegemónica de racionalidad la ha perdido en los últimos treinta años —como con prudencia lo muestra este agradecible libro.

RODRIGO DÍAZ CRUZ
Departamento de Antropología
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
rdc@xanum.uam.mx

⁵ En *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley & Los Ángeles, 1985, pp. 126–127.