

De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica

*L*a presente reflexión aborda fundamentalmente dos cuestiones: la primera es la relación entre la racionalidad y el símbolo o modo de pensar simbólico, la cual, a su vez, hace resonancia a la segunda, dada por la clásica relación entre el logos y el mito (cuestión de enorme complejidad y que puede ser estudiada desde distintos ángulos), que ha constituido el origen de la cultura occidental y que, en sus diversas modalidades, ha atravesado el devenir del pensamiento filosófico hasta nuestra actualidad. Esta compleja relación ha despertado en los últimos tiempos un gran interés, de suerte que ha resurgido una revaloración crítica en torno a los discursos extra científicos y extra racionales —como el mítico o el simbólico—, la cual sintomáticamente ha coincidido con la bien conocida y padecida crisis de la racionalidad instrumental moderna.

Delimitaré estas reflexiones en las preguntas siguientes: ¿en qué consiste la crisis de la racionalidad instrumental moderna y qué vínculo tiene con el pensamiento simbólico?, ¿existe una racionalidad más allá de la razón moderna instrumental, a la que pudiéramos llamar simbólica; en qué consiste ésta y qué relación mantiene con la otra? Cuestionamientos que, aunque ambiciosos, serán pauta para las breves reflexiones siguientes, con la intención de plantear algunas conclusiones que funjan como prolegómenos a una razón simbólica, así como con una posible

fundamentación ontológica del pensar a partir del símbolo.

El pensamiento filosófico está marcado desde su nacimiento por el estigma de la autocrítica; por ende, una concepción monolítica y absolutista que pretenda abarcar el mundo por sí sola no puede permanecer por mucho tiempo. La racionalidad moderna ha pecado del simplismo de la autofundamentación y la autolegislación, al pretender con ingenua arrogancia reducir todo a sus criterios, lo cual degenera en una racionalidad instrumental que concierne la irracionalidad de una sociedad industrial y opulenta cuyos controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro, la necesidad de ejercer un trabajo embrutecedor cuando éste ha dejado de ser una verdadera necesidad y la necesidad de invertir en modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento.

Esta capacidad de autocrítica es el surgimiento de las filosofías contemporáneas, las cuales mantienen en común un juicio a la racionalidad instrumental moderna. Hay acuerdo en que vivimos en un agotamiento de la forma de vida *moderna*, es decir, de la racionalización científico-técnica de la vida, de la democracia política, de las leyes de la eficacia pragmática y útil, donde el reino de las cosas prima sobre el reino de las personas. La idea ilustrada y positivista se ha agotado, lo podemos señalar con la fuerza de una tesis y una conclusión: la crisis de la modernidad ha traído consigo la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión (el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista). Hoy no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión. La sensibilidad actual atraviesa por un radical desencanto respecto a la idea de desencanto, y por un redescubrimiento del mito al reparar en que era mito también la idea de la liquidación de mismo mito.

Así, el esquema del desencantamiento del mundo es resultado —como paso del mito al logos— del proceso progresivo de racionalización como

ley general de desarrollo; sin embargo, ya no se puede sostener dicho esquema, pues el desencantamiento del mundo no es una ley, sino él mismo es un hecho histórico, ya que este paso del mito al logos, como desencanto, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuera dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Lo que vemos, no obstante, es una dependencia efectiva de la razón del poder económico, social y estatal. La idea de la razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en tanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer eso.

Ya Gadamer ponía en apuros la supuesta autonomía que la razón ostenta para autofundamentarse, al permitirnos reparar en que un proyecto así, propio de la Ilustración, está condenado a la quiebra. Para una saludable comprensión de sí misma, la razón debe atender a los influjos que devienen desde fuera de sí misma, al llamado al que invita la fuerza de la imaginación simbólica, al llamado del mito. La razón que relega al ámbito no vinculante de la imaginación lúdica es expulsada demasiado pronto de su posición de mando.

La razón se experimenta en algo sin ser dueña, previamente, de lo que en ello hay de racional. Su autopoiesis está siempre referida a algo que no le pertenece, sino que le acaece; y, en esa misma medida, ella es sólo respuesta, como aquellas otras fueron respuestas míticas. También, la razón es siempre interpretación de una fe, no necesariamente religiosa. Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber... Así, Gadamer se cuestiona si la razón no es mucho más racional cuando logra su autocomprensión en algo que excede de sí misma (Gadamer, 1997: 21-22). La razón se mira ante el espejo, espejo que es símbolo de sí misma. Aquí el símbolo es símbolo de la razón misma. Se da no sólo la complementariedad, también una posibilidad de la razón como razón simbólica. Se da, pues, un reconocimiento de las firmas extra científicas de la verdad.

La pretensión de la razón instrumental como un conocimiento objetivo, neutral, universal, libre de presupuestos, empírico y positivo —y, por ende, definitivo— tropieza con ello ante sus propios límites, pues oculta la verdadera problemática de la constitución del mundo: el sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional, en nombre del conocimiento riguroso; así, nos instalamos en la ingenua posición de que el conocimiento describe, sin más, la realidad. A esta posición pertenece la teoría de la verdad como copia, según la cual ha de ser comprendida como isomórfica la correspondencia, unívoca, reversible, de enunciados y estado de cosas.

El objetivo de esta racionalidad es funcional: abreviar, economizar, simplificar el significado para poder manejarlo pragmáticamente. Ese objetivismo es, precisamente, el postulado que oculta la idea de que la razón está referida siempre a algo más allá de sí misma, porque el pensamiento nunca se identifica con el ser aunque está por excelencia referido a él, y por ello la verdad siempre está en el futuro. La razón se encuentra ante muchos desafíos que le sobrepasan, pues ¿qué sucede con aquel tipo de “cosas” no sensibles, que no es posible presentar y de las que sólo nos podemos referir a su sentido?, ¿qué hacemos con aquellos referentes que no podemos definir de una manera clara y concreta, y que sin embargo son —parece— importantes para la vida de los individuos y para la colectividad, como el amor, la felicidad, la belleza y casi todos los referidos al ámbito de lo sagrado y la trascendencia?

Por ello, esta derrota de la razón explica la vuelta a lo simbólico. De ahí que el símbolo como aquella forma de hacer presente lo ausente, como forma de aludir a aquello que no está dado de manera fáctica, sea un camino idóneo para refundar el pensamiento. Dicha debilidad epistemológica de la razón instrumental facilita el “giro narrativo” que rescatan la poesía, la narración, el mito y la religión.

Nos hallamos necesitados, pues, ante un cambio en el pensamiento y la razón. Hay que recuperar los hilos, las hebras con las cuales rehacer el

verdadero tejido de la razón humana, para no quedar desnudos y a la intemperie. Es tiempo de tejer, con la pluralidad de dimensiones de la razón, una reflexión que haga justicia a la realidad y al ser humano, a la dimensión funcional y a lo práctico-moral, a la experiencia estético-expresiva y a la del sentido; de lo contrario, estaremos sometidos a los estragos de la sin-razón.

Por medio de la conjunción sapiencial entre imagen y concepto, *mithos* y *logos*, sin caer en el dominio exclusivo de uno u otro, se podrá sanar la dicotomía, que puede pecar de excluyente y degenerar en el carácter enajenante de la racionalidad. La función requiere del sentido, como la práctica de la especulación; por ende, la razón simbólica puede y debe ser funcional y la razón práctica puede y debe ser simbólica.

Cuando las diversas formas simbólicas de expresión se mantienen inconexas e irreductibles, el hombre presenta síntomas de trágica escisión, fragmentación y enajenamiento. Si predomina una forma discursiva por encima de las demás, peor aún, pues una de ellas se convertirá en parámetro y medida sobre las otras, proliferarán un sinnúmero de perversiones y torsiones propias del lenguaje que resuenan con gravedad en el corazón de la realidad humana.

Para lograr esta saludable conjunción, debe partirse de la convicción y del entendimiento de que el hombre es un ser polifónico, es decir, que posee un poliglotismo y un *polifacetismo* en su ser expresivo, y de que, por lo tanto, precisa de una amplia gama de expresiones para poder decir y comunicar su humanidad. Las diversas formas expresivas se enlazan en una *complexio oppositorum*. *Mithos* y *logos* son expresiones distintas y complementarias para el descubrimiento de aquello que es el hombre.

Tanto el *discurso mítico*, sin el correctivo interrogador impuesto por la conciencia crítica, como el *discurso lógico*, desprovisto de la afectividad comunicada por las imágenes, introducen cualquier clase de aberraciones y distorsiones peligrosas. El pensamiento se cifra en el sentir, y éste se llena de

sentido a través del pensar. Muy sugerente es la opinión de Giovanni Reale, para quien la concepción del mito que sostiene Platón busca una clarificación en el logos, y éste, por su parte, un complemento en el mito. La función que el filósofo griego otorga al mito consiste en elevar, mediante la alusión y la intuición, el espíritu humano a esferas que no son alcanzadas por la razón. El mito es, pues, un estímulo del logos que lo fecunda y lo enriquece (Duch, 1998: 460).

Aparece, sin embargo, una nueva cuestión en nuestro camino hacia dicha colisión: ¿puede expresar el logos lo que antes expresaba el *mithos*? Para dar cauce a esto es preciso señalar que *mithos* y logos no sólo son dos modos necesarios de decir la realidad, también son dos dimensiones (horizontes, caminos) hacia aquellas realidades que han de ser dichas mediante lenguajes apropiados, no intercambiables o aplicables a otros que no les sean propios: nunca el lenguaje mítico podrá ser sustituido por el lenguaje de la mera racionalidad ni viceversa. Sólo una concepción del hombre como ser polifónico hace posible la armonía entre las diversas formas de expresar la *humanidad* de ese ser dotado de habla.

Kurt Hübner, filósofo neokantiano y discípulo de Cassirer, plantea —como posibilidad— que al pensamiento mítico se le otorgan las mismas funciones apriorísticas que a las ciencias, y que como tal nos ofrece verdades tan válidas y sólidas como el conocimiento científico mismo. Para este autor, la interpretación del mito ha sido distorsionada porque la ciencia lo ha sustituido no sólo en aquellas parcelas que tienen alguna relación con la significación y con el análisis crítico de la *significatividad*, también incluso en lo referente a la comprensión causal del cosmos. Tradicionalmente, los mitos ponían de manifiesto que las causas decisivas de todo lo que existe se sitúan en el ámbito de los dioses. La ciencia moderna, mediante un secular proceso reductor, ha anulado la necesidad de lo divino y, en su lugar, ha instituido la causalidad como aparato *omniexplicativo* de todo cuanto sucede en el campo del mundo y del hombre.

Sin embargo, en un artículo de 1994, Kurt Hübner advierte que “el mito no es de ninguna manera una formación más o menos vaga e irracional, sino que presenta un sistema de experiencia, que, aunque es fundamentalmente distinto del que ofrece la ciencia, también tiene como base un grupo de categorías apriorísticas, con cuya ayuda lo que existe empíricamente se puede ordenar y explicar” (Duch, 1998: 445).

Tanto la ciencia como el mito son formas de pensamiento que dan razón, a partir de perspectivas distintas, de algunas parcelas y facetas de la realidad. La diversidad de perspectivas implica el hecho inevitable de que ambos ofrezcan información “diferente” sobre el mismo objeto: transmiten unas determinadas experiencias del mismo mundo. Así, lo que los mitos realizan, los *arkhaí* como principios fundamentales, en la ciencia positiva es desempeñado por el concepto de *ley*. Por tanto, “el mito no es menos que la ciencia un punto de partida del pensamiento argumentador y empírico, sin embargo, se aplica a objetos completamente distintos de los de la ciencia” (Duch, 1998: 446); es decir, mito y ciencia no son dos modos opuestos de ubicarse ante el mundo, sino dos modos complementarios que siempre están referidos uno al otro. Mito y logos son dos formas complementarias e inconmensurables de que dispone el ser humano para instalarse en el mundo. “Nuestra época, supuestamente ilustrada, no es en verdad ni más racional ni más razonable que las demás” (Duch, 1998: 447).

Estamos demasiado engreídos por las explicaciones causales lógico-empíricas, en los tratamientos funcionales, eficaces y pragmático-utilitarios; por ello, nos cuesta escapar de la tiranía de un pensamiento que se presenta como el único digno de tal condición. No obstante, cuando nos enfrentamos con el problema del sentido, del fundamento, de los *arkhaí* o principios últimos (que validan en mucho la vida), se vuelve inoperante la racionalidad fría y calculadora, ya que en vez de arraigarnos al fondo vital de la cuestión del sentido radical, nos aleja y encasilla en las explicaciones



analíticas y causales, exorcizando toda profundidad y unidad fundadora. Sin embargo, la cuestión del mito es la del sentido radical. Hans-George Gadamer, en el estudio mencionado sobre el mito y la razón, ya preconizaba que el programa de una auto-fundamentación absoluta de la razón no es otra cosa que una ilusión; mientras que el mito —según este reconocido filósofo— ofrece la clase de legitimación que instituye sentido para una verdad que, hermenéuticamente, se debe ir asimilando. Parece, por tal, como si el mito fuera resistente frente a los procesos de cuantificación y a las disoluciones de tipo analítico, tan típicas de la sociedad llamada moderna; en tanto que la razón, sobre todo si se la abandona a su propia dinámica, parece conducirnos a la pérdida de cualquier clase de relación con el sentido de la existencia de los individuos o de los grupos.

Dicho problema puede encontrar un horizonte de salida si aceptamos que, efectivamente, no podemos dar explicaciones científicas, lógicas, del sentido último de la realidad y de la vida, pero que sí podemos reflexionar y hablar simbólicamente de esa experiencia límite o de los límites del lenguaje. Paul Ricoeur precisa que la humanidad ha reflexionado acerca de la experiencia del sentido

de la realidad, de la vida y de sus múltiples paradojas y dramas existenciales, sin esperar la llegada de la época científico-técnica.

El mito, precisamente, es aquel tipo de reflexión que refiere la unidad y el sentido fundador del mundo. El camino mítico-simbólico es el horizonte de experiencia que la humanidad descubre cuando se enfrenta a las cuestiones últimas del límite del mundo y del lenguaje. Las respuestas a las interrogantes funcionales de la vida deben ir aparejadas con las respuestas a los cuestionamientos sobre el sentido, si deseamos evitar el diagnóstico de graves patologías del espíritu humano. Sentido y funcionalidad se requieren, como las dos manos, para poder desenvolverse de una forma no manca ni carente de fundamento. Lo anterior significa que la vida, en su sentido profundo, tiene exigencias que escapan al mero juego de la racionalidad unidimensional; por ello, se requiere de un ejercicio complementario de lo que Ernest Cassirer denominó las diversas formas simbólicas del espíritu, gracias a cuyo diálogo interactivo el hombre puede aspirar a una unidad de sí mismo.

Paul Ricoeur, por ejemplo, en sus reflexiones en torno al mito, expuestas en su obra *La simbólica del Mal*, atribuye a éste una “función simbólica”, es decir, el poder para descubrir y manifestar el lazo que une al hombre con lo sagrado; asimismo, entiende el mito en el sentido dado por la historia de las religiones: “mito no como una falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo” (Ricoeur, 2002: 33).

En la mencionada obra, Ricoeur desarrolla criterios para la comprensión crítica del lenguaje primario de la autointerpretación simbólica, es decir, del mito; además, busca reconstruir el concepto de mito y protegerlo tanto de los abusos de las seudomitologías como de la práctica de la interpretación alegórica. Su comprensión crítica del mito se remonta a Platón: retoma el concepto platónico de mito para descifrar la conciencia

primaria y el lenguaje de éste; de tal modo, lo interpreta exclusivamente como recompensa simbólica y reconstitución de la unidad original y de la totalidad perdidas. Sólo en la expresión concreta del mito y en el lenguaje de la confesión se pueden expresar la falta y la culpabilidad. Esta conciencia de la culpa y del mal es precisamente lo que, al fin y al cabo, prohíbe cualquier reconciliación bajo figuras y totalidades falsas.

En la frase afortunada “el símbolo da que (qué) pensar”, con la cual concluye *La Simbólica del mal*, Ricoeur deja constancia del paso inicial para una hermenéutica filosófica, al transitar del análisis de la estática a la dinámica de los símbolos míticos. Lo que Ricoeur quiso expresar con dicha frase indica la dificultad de transcribir directamente en términos filosóficos el simbolismo religioso: “el de una interpretación creadora de sentido que se mantenga fiel al mismo tiempo al impulso y a la *donación* del sentido del símbolo, y al juramento de comprender prestado por la filosofía” (Ricoeur, 2002: 496).

En la expresión “el símbolo da que (qué) pensar” se señalan dos cosas: primera, que el símbolo da algo; segunda, que aquello dado es



algo qué pensar. El inicio de la reflexión, de la misma manera que el inicio de la filosofía, no está dado de manera pura, virgen, inexplorada previamente, sin presupuestos: no existe filosofía sin presupuestos. Lo que da el símbolo es qué pensar; ello insinúa que todo está dicho en enigma y que se debe constantemente comenzar y recomenzar todo en la dimensión del pensamiento: el pensamiento se da a sí mismo en el reino del símbolo.

Ricoeur pugna porque el pensamiento se ponga a sí mismo desde una *circuncéntrica* gravitación de la interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que aproveche sus luces y sus lecciones. Asimismo, indica que se trata de que el pensar emerja no ya dentro de los símbolos sino con base en ellos o, mejor, a partir de ellos, y para ello propone una apuesta semejante a la de Pascal:

[...] yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en tarea de comprobarla y de saturarla en cierto modo de inteligibilidad; esta tarea transforma a su vez mi apuesta: al apostar sobre la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo que recuperaré mi apuesta en poder de reflexión, dentro del plano del raciocinio coherente.

(Ricoeur, 2002: 493)

Una manera, pues, de rejuvenecer la filosofía es poniéndola en contacto con los símbolos, porque se trata precisamente de generar un pensamiento o reflexión que, partiendo de los símbolos, se proponga promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora. El intento de Ricoeur es, por tanto, soldar mediante la hermenéutica la donación del sentido característica del símbolo con la iniciativa inteligible y racional, propia de la labor crítico-comprensiva. Y esta soldadura —como la nombra Ricoeur— aparece a la luz de la hermenéutica como un círculo: “este círculo puede expresarse *grosso modo* así: ‘hay que

comprender para creer, y hay que creer para comprender’. No es éste un círculo vicioso, y menos aún un círculo mortal; sino por el contrario, un círculo pletórico de vida y estimulante” (Ricoeur, 2002: 490).

Con lo anterior, Ricoeur comienza a plantear las bases de lo que después nombrará *hermenéutica filosófica*; concluye, por tanto, que a la filosofía le corresponde, para salvar su honradez, explicitar y aclarar sus presupuestos, enunciándolos como creencias, y proponer las creencias como apuestas e intentar ganar convirtiéndolas en comprensión.

Por último, es preciso señalar que resulta tan irreal y peligroso el *mithos* sin referencia al *logos* como el *logos* sin ninguna alusión al *mithos*. Las dos palabras son formas complementarias e imprescindibles del *apalabramiento* de la realidad que, incesantemente, lleva a cabo el ser humano. Un *apalabramiento* que no concluye definitivamente nunca, pues en la medida en que sea creador, gratificante y humanizador siempre establecerá nuevamente esa conflictiva y dinámica relación entre mitos y logos. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, Hans-George (1997), *Mito y razón*, Barcelona, Paidós.
- Duch, Lluís (1998), *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder.
- Ricoeur, Paul (2002), *Del texto a la acción. Acerca de la interpretación*, México, FCE.