

## La razón sensible y las ciencias humanas

Dr. Pedro Alzuru

### Resumen

La sociedad contemporánea, considerando los excesos de la razón, no puede seguir viviendo sobre las dicotomías razón-*pasión*, progreso-*tradición*, Historia-*vida cotidiana*. Las oposiciones yo-*no yo*, sujeto-*objeto*, cultura-*naturaleza*, cuerpo-*espíritu*, como muchas otras, se establecieron con el propósito de la dominación. Por todo esto, la estructura lineal y continua que pretendió imponer la modernidad se ha roto. Y el científico, el investigador, en consecuencia, debe adoptar un proceder intelectual menos agresivo, más respetuoso de la globalidad humana y natural, adoptar un *arte* de pensar, integrar la dimensión estética que el racionalismo quiso reducir al ámbito de las “bellas artes”.

Palabras clave: razón, sensibilidad.

### Abstract

The contemporary society, considering the excesses of the reason, cannot continue living on the partitions reason-passion, progress-tradition, History-daily life. The oppositions I-not I, subject-object, culture-nature, body-spirit, like many others, settled down in order it domination. By all this, the linear and continuous structure that it tried to impose modernity has broken. And the scientist, the investigator, consequently, must adopt a behavior intellectual less aggressive, more respectful of the human and natural integrity, to adopt an art to think, to integrate the aesthetic dimension that the rationalism wanted to reduce to the scope of the “beautiful arts”.

Key Words: reason, sensitivity

La *socialidad* emerge frente a nuestros ojos, si queremos apreciarla en su justo valor, no podemos aproximarnos a lo que está en estado naciente a la luz de lo establecido. El *stablishment* es sobre todo un estado de espíritu que tiene temor de confrontarse con lo extraño. El bárbaro no está en las puertas y en los muros, está sobre todo en cada uno de nosotros, entonces no sirve de nada juzgarlo o negarlo.

Cuando ya no tenemos certezas, sean estas ideológicas, religiosas, institucionales, políticas, puede ser útil recurrir a la sabiduría relativista. Ésta “sabe” que no hay verdades absolutas, generales y que las verdades parciales pueden ponerse en relación, así cuando se caen los objetivos últimos podemos acordar a las pequeñas metas cotidianas su justo valor. En esta situación el loable llamado al “Estado de derecho” pierde sentido o tiene sólo un sentido pueril o hipócrita que no toma en cuenta la terca realidad, *lo que es*.

Considerar las cosas *como son*, en su relativismo, no es resignación, es un llamado a la deontología, a considerar las situaciones (*ta deonta*), en lo que tienen de efímero, de oscuro, de sorprendente. A la moral del “deber ser” podría estar sucediendo una ética de

las situaciones, atenta a las pasiones, a las emociones, a los afectos de los cuales están plagados los fenómenos humanos (Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, 1996, p.13).

Esta ética es parte de un saber que está cerca de su objeto, que sabe levantar la topografía de lo incierto y de lo aleatorio, del desorden y de la efervescencia, de lo trágico y de lo no-racional. Este saber exige superar el miedo de la destrucción de los ideales y de las teorías obsoletas, esto es lo que llamó Nietzsche “filosofía del martillo”: ser capaz de destruir con el fin de que lo que está por nacer lo haga con toda libertad; rechazar las supersticiones insertas en las costumbres y en las modas, entre éstas están las teorías “científicas”; cuestionar todo lo admitido y aceptar las paradojas. Una de estas paradojas es la implicación emocional, la empatía con la *socialidad* sin dejar de pensar con distanciamiento. La vida ordinaria no tiene mucho que ver con las conminaciones morales, esta vida es lo que nos interesa y está llena de paradojas, porque parte de lo empírico y lo empírico es estructuralmente polisémico, no tiene un significado, tiene muchos y se constatan en la vida diaria. Este era el objeto de la “*scholé*”, en su momento inicial, el ocio intelectual, atento a las potencias sociales, su crecimiento y su duración, lejos del poder y su *libido dominandi*.

Es distanciándose de los ideales impuestos y universales, enraizándose en lo ordinario, que el conocimiento puede responder a su vocación: amar el mundo que describe, *libido sciendi*. Sólo purgándose de lo general y de la Verdad puede aceptar lo plausible y lo posible de las situaciones humanas. Del saber establecido, del *stablishment* del saber, ya no hay nada que esperar, sea de derecha o sea de izquierda, está demasiado comprometido con el ejercicio del poder, sus críticas -cuando las hay- no son sino las de una rivalidad mimética.

Nos hemos preocupado por la crisis de las sociedades burguesas, liberales o socialistas, pero no nos preguntamos hacia donde tiende la energía social. Parece ya no estar focalizada en el productivismo ni en el activismo, ya no se proyecta en ideales lejanos, pero es innegable. Al hacer la crítica de la razón abstracta queremos aproximarnos a la razón interna que actúa en los fenómenos sociales, al complejo asunto de la experiencia vivida, al sentido común que es su expresión, a las sensaciones y emociones que le son insitas.

No debemos seguir momificando y aislando el objeto, el sujeto viviente. Superando el concepto podemos asociar el arte y la ciencia. La humanidad no se puede aprehender como un objeto muerto o congelado, las formulas y las ecuaciones aplicadas a las cuestiones sociales han generado pesadillas. El fundamento del proceder conceptual es imponerse, en vez de dejar ser al desarrollo natural de las cosas; alternativo al procedimiento conceptual es inclinarse hacia las cosas, dejar la iniciativa al mundo, estar al lado de los eventos para comprenderlos y no imponerlos con un modelo, deducir en vez de inducir.

Reconocer como, no obstante los siglos y milenios de modelos y conceptos, aún en nuestras sociedades, herederas de la razón, la irracionalidad, la “parte maldita”, lo “oscuro” se afirman con fuerza, son cosas que no podemos extirpar de la naturaleza humana. Al parecer Las Luces no lograron cubrir las sombras y tenemos que aceptar que luces y sombras van juntas. En cualquier caso, en vez de continuar empeñados en un racionalismo puro o entregarnos al irracionalismo, mejor es proceder con “deontología”, reconocer la ambivalencia que compone cada situación, como luces y sombras, cuerpo y espíritu, *Eros* y *Psiqué* se interpenetran en una organicidad fecunda.

La *representación* fue en muchos ámbitos el lema de la modernidad: está en la base de la organización política del ideal democrático justificando las delegaciones de poder, se encuentra en los diversos sistemas interpretativos que tienen por ambición representar el mundo en su verdad esencial, universal y definitiva, en ambos casos procede por depuración, reducción, búsqueda de la perfección. Muy distinta es la *presentación* de las cosas que deja ser lo que es y se propone mostrar la riqueza, el dinamismo y la vitalidad de “este mundo”. Reemplacemos pues la *representación* por la *presentación*.

“Este mundo” es imperfecto pero tiene el merito de ser vivido y de ser vivido como es, este es el objeto de la presentación, señalarnos que no podemos extirpar un fenómeno, lo empíricamente vivido, con la pura critica racional.

Todo esto nos sugiere y nos autoriza a la “contemplación del mundo”, al análisis de sus formas, a tomar en serio los fenómenos, considerar la experiencia, darle un “rol cognitivo a la imagen” (Durand, *L’Imaginaire*, 1994, p.20). La imagen no busca la verdad unívoca,

trascender lo manifiesto, no aspira a un “más allá”, al contrario, se remite a las apariencias, a la paradoja, a la complejidad de las cosas.

Dejar que las cosas sean no supone de ninguna manera indolencia intelectual. Al contrario, implica una ascesis, la de no pretendernos demiurgos que manipulamos las cosas a partir de nuestros caprichos, transformando lo que es en lo que queremos que sea. La *presentación* no somete la realidad social y natural, se somete a ella. Dejar que las cosas sean implica también un estilo, traducir la creación social en la creación de un autor, atento a la belleza, a veces cruel no se puede negar, del mundo, *amor fati*. Dejar que las cosas sean exige un cuidado estético en el mismo seno del proceder intelectual, describiendo un contenido, unas formas, en el cual cada uno debe ejercer su capacidad de pensar, tanto el autor como el lector. El racionalismo, opuestamente, emite un mensaje, tiene un objetivo preciso, sigue una *vía recta* cuya eficacia conocemos.

Muy distinto es el proceder incierto del imaginario, un saber que no pretende mostrar todo, que tiene múltiples verdades, que deja a cada uno el cuidado de desvelar, de comprender por si mismo, lo que conviene descubrir. En ese presentar y en ese recibir lo presentado, entra en juego lo sensible y los efectos que supone, la pasión, el sentimiento, la emoción, el afecto; es a la vez intelecto y afecto.

En medio de la sangre y del dolor venimos a la existencia y por no dejar de maravillarnos nos mantenemos en vida, integrando estos datos podemos ser más fieles a la efervescencia de la existencia. De aquí que Nietzsche aconsejara paradójicamente “hacer del conocimiento la más poderosa de las pasiones”, una *Gaya Scienza*, una ciencia jovial. Ya Goethe, aún acompañando a la naciente modernidad, no dejó de prever sus límites; en su *Fausto*, cuenta la historia de un científico decepcionado de la ciencia, en el mismo momento de su nacimiento, el racionalismo anunciaba sus problemas. Y la crítica del racionalismo no tiene como corolario inevitable caer en el irracionalismo, se trata de ver simplemente cómo, después de haber sido un instrumento privilegiado en el análisis de lo social, se esclerotizó y se convirtió en un obstáculo para la comprensión de la vida en su permanente fluir. El racionalismo y el irracionalismo, como una pareja perversa, interactúan, se completan, se cortejan y no pueden vivir el uno sin el otro, son complementarios.

La modernidad fue escenario de su connivencia conflictiva: para afirmarse y para imponer su hegemonía, el racionalismo se inventó un doble oscuro, el irracionalismo -llámese oscurantismo, tradición, reacción, etc.-, que le permitió convertirse en el eje alrededor del cual se organizó la vida social. Pero exacerbándose, haciéndose hegemónico, totalitario, pretendiendo dirigir todo y prever todo, generó la irrupciones puntuales del irracionalismo. Los campos de concentración, en todas sus formas, no sólo en las más notables históricamente, y hay que ver como las nuevas tecnologías de almacenamiento y difusión de la información repotencian la creación de estos “campos”, ¿son la expresión de un irracionalismo anacrónico o de un racionalismo que lleva hasta el extremo su capacidad de organización? Podemos plantearnos la misma disyuntiva con relación a las masacres, las guerras, los genocidios, los racismos, todas las exclusiones que marcan la dinámica social ordinariamente. ¿No estará aquí en juego lo que podemos llamar con Valéry, “la fuerza bruta de los conceptos”, esa actitud intelectual que depura, reduce, analiza, corta, rebana la realidad para hacerla entrar a la fuerza en un modelo establecido *a priori*?

Este es el procedimiento racionalista que quiere pasar de lo concreto a lo abstracto, de lo singular a lo general, sin considerar la vida en su complejidad, polisémica, plural, que no encaja en las abstracciones y modelos. El racionalismo, que tanto ama las leyes, “olvida” la ley de la “*coincidentia oppositorum*” que hace que se conjuguen y convivan cosas, fenómenos y personas opuestos. Las explosiones “irracionales” que parecen caracterizar la actualidad pueden ser la consecuencia del “olvido” de esta ley, de la pretensión de anularla, de homogeneizar todo para que pueda entrar en los modelos. Para el racionalismo el tercero está excluido, la experiencia empírica nos enseña, al contrario, que el tercero es un dato que está siempre ahí, que no podemos reducir la complejidad de lo social a una discriminación estricta y torpe.

Encerrándose en la pura conciencia la razón se distancia del mundo circundante, se convierte en propiedad de los especialistas y le sirve de testaferrero a los procesos de gestión de las tecnoestructuras contemporáneas. Estos delirios podemos encontrarlos en la producción académica, en las polémicas intelectuales, en la algarabía tecnológica, en la *doxa* política. En todos estos casos sólo cuenta el sujeto pensante, la visión dogmática y normativa de la vida social. Las mismas ciencias sociales, olvidando sus veleidades libertarias, se ponen al servicio de estas gestiones de lo social autoritarias y normativas.

El mito fundador de la modernidad ha sido esta razón pretendidamente pura, con su fe en el progreso, su *pathos* del futuro y su mitificación de la ciencia, el proceso de “desencantamiento del mundo” cristalizó en el encantamiento de la razón. Y esto ocurre por no ejercitar una razón dinámica, vital, capaz de integrar lo sensible, lo que aparentemente se le opone. El trabajo de la razón debe ser un permanente reinicio, no puede creer que agota la realidad, ésta está siempre más allá que el pensamiento. La investigación científica debe saber poner en cuestión sus certitudes, sobre todo aquellas que se creen establecidas; el científico, sobre todo el científico social, debe caracterizarse por romper sus hábitos, practicar en su oficio el pluriculturalismo -en las filosofías, las religiones, las formas de ser y de pensar- que caracteriza a las sociedades complejas.

El Método, como lo ha mostrado Morin, es estrictamente “ponerse en camino” y no se trata de un camino ya trazado sino de una orientación, una apertura de perspectivas, un mapa que nunca sustituirá al territorio.

La sociedad contemporánea, considerando estos excesos de la razón, no puede seguir viviendo sobre las dicotomías razón-*pasión*, progreso-*tradición*, Historia-*vida cotidiana*. Las oposiciones yo-*no yo*, sujeto-*objeto*, cultura-*naturaleza*, cuerpo-*espíritu*, como muchas otras, se establecieron con el propósito de la dominación. Por todo esto, la estructura lineal y continua que pretendió imponer la modernidad se ha roto. Y el científico, el investigador, en consecuencia, debe adoptar un proceder intelectual menos agresivo, más respetuoso de la globalidad humana y natural, adoptar un *arte* de pensar, integrar la dimensión estética que el racionalismo quiso reducir al ámbito de las “bellas artes”.

Si algún sentido tiene hablar de postmodernidad, es decir suponer un quiebre de los Grandes Relatos que fundaron la modernidad, es éste de percibir la irrupción, el retorno, de estos factores -los segundos en los pares de opuestos antes señalados- que irrumpen con nuevo vigor luego de la represión a la que fueron sometidos por el racionalismo moderno, lo que Maffesoli ha descrito en uno de sus libros como *la sombra de Dionisio* (Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, 1982).

Ese proceso de “desencantamiento del mundo” como ha sido definida la modernidad, fue, entre otras cosas, la separación de la ciencia de la vida, el saber siguió su propio destino, se desligó de la globalidad humana y natural, el goce y la contemplación fueron desplazados por la acción, acción dirigida por esa ciencia parcializada, complacida en

aislar una característica del todo, fragmentarlo para poder aplicar sus conceptos y modelos y justificar así su propia amputación.

La separación entre ciencia y arte llegó a ser vista como irreversible. La desmitificación y la instrumentalización del mundo provocaron esta separación que hoy se quiere hacer ver como natural, pero fue, y es, un acto de violencia, la separación entre concepto, imagen e intuición. Un ejemplo de esto es la estigmatización del ensayo, que precisamente siempre ha tenido el propósito de aliar ciencia y arte, como un género menor.

Pues bien, no obstante las críticas, esta unión de los contrarios ha vuelto a la filosofía y a las ciencias sociales, por la sencilla razón que en la realidad misma están fuertemente unidos el concepto, la imagen y la intuición. Por supuesto que la objetivación y la desmitificación jugaron su papel durante la modernidad, las ciencias duras mostraron el camino y las ciencias humanas debían seguirlo, el arte para los sentimientos, la ciencia para la razón, cada cosa en su lugar. Una tradición de milenios terminó cristalizándose y, seguidamente, saturándose en la modernidad: la de la separación, la de la razón abstracta que no puede y no sabe percibir las afinidades profundas, las correspondencias sutiles y complejas que constituyen la existencia natural y social. De aquí la alergia del científico por las formas, las apariencias, todo el ámbito de lo sensible, porque no encaja en sus modelos, no se reducen a la intelectualidad pura. Su temor al caos lo lleva a sospechar de la vida misma porque no se pliega a su orden abstracto.

De aquí este proceder judicial que se burla, se lamenta o execra las acciones humanas porque no trata nunca de comprenderlas, es decir de considerarlas en su complejidad, entenderlas de una manera orgánica. En el cientificismo hay un "No", una negación, una discriminación, la exigencia de un "deber ser". La razón sensible que propone Maffesoli, pero no sólo él, se trata de otra tradición, también milenaria: Platón en la Antigüedad, en el estoicismo, en la Edad Media, hasta Descartes y Spinoza se ocuparon de las pasiones; hoy esa tradición resurge y se prolonga en pensadores como Foucault con su "método genealógico" que toma de Nietzsche, como Maffesoli con su "razón sensible", Vattimo con su "pensamiento débil", Morin con su "pensamiento de la complejidad" y muchos otros. Finalmente, así como siempre ha habido los que se empeñan en decirle a la sociedad *lo que debe ser*, ésta también necesita de aquellos que sean capaces de decirle *lo que es*.

Esto es lo que el racionalismo moderno ha tratado constantemente de criticar en nombre del “deber ser” y a partir de su apriorismo, estableciendo una distinción radical entre las ideas y la vida y considerando que esta última es naturalmente, según las tendencias teóricas, alienada o banal o sin interés. Tendremos que romper con esta postura intelectual conformista que busca obstinadamente una razón omnisciente detrás de todo lo que se deja ver y de todo lo vivido. Más que una razón *a priori*, necesitamos una comprensión *a posteriori* que se apoye sobre la descripción rigurosa de lo vivido, lleno de emociones, afectos, sentimientos e interacciones por los cuales el observador social no puede pretender a la objetividad absoluta, ya que él es parte de su objeto de estudio.

La vida no se deja encerrar, cuando mucho podemos describir sus formas y esbozar sus características generales. La ciencia, y en particular las ciencias sociales, son la cristalización de un “saber dispersado en la vida, a través del mundo cotidiano” (Simmel, *La tragédie de la culture*, 1988, p.225). El conocimiento debe permanecer encarnado en la realidad empírica, cuando la razón se autonomiza de la cotidianidad adquiere la petulancia y la distancia que ya le conocemos. Cuando el conocimiento deviene un fin en si mismo se hace abstracto y pasa a ser dirigido por sus propias leyes, de este modo sólo importa el juego de las ideas, juego que puede ser muy interesante pero poco pertinente. Por esto con frecuencia encontramos que las producciones de la filosofía y las ciencias humanas valen por sus encadenamientos rigurosos, el acoplamiento de sus conceptos, su coherencia interna, pero al mismo tiempo dejan una impresión de sequedad, de vacuidad, de inanidad.

Max Weber se sorprendía por “los monstruos que engendramos” cuando copiamos pura y simplemente las ciencias exactas. La imparcialidad y la objetividad de estos discursos llevan con frecuencia a la mentira y a la incompetencia. Puede ser que en las ciencias de la naturaleza el racionalismo puro esté en congruencia con su objeto; opuestamente, el amplio ámbito de lo humano, de la socialidad, se conforma, por un lado, a partir de la comunicación verbal, de la cual es posible elaborar algunas leyes generales, pero, por otro lado, implica lo que llamamos la comunicación no verbal, todo el ámbito de lo sensible, que todavía evaluamos muy mal y cuyos efectos es difícil evaluar. Por esto las ciencias humanas, sin perder su objetivo del conocimiento y del saber, deben señalar tendencias, elaborar formas que aún siendo creaciones intelectuales no escamoteen la libertad de la vida humana y la fuerza de su dinamismo; deben tratar de ser un espejo de la existencia,



como la literatura -sin olvidar las diferencias, por supuesto-, entender que la vida social se caracteriza por la disimulación, las máscaras, la impostura, el fingimiento, todas esas técnicas de las que se valen sus protagonistas, todos sus actores, para evitar las “sujeciones identitarias”, para escapar de la “casa por cárcel”.

Esta duplicidad antropológica es un “mecanismo de defensa contra aquellos que quieren etiquetar, inmovilizar bajo un concepto” (Bastide, *Anatomie d'André Gide*, 1972, p.18). La efervescencia de la vida social, su multiplicidad, no puede reducirse a la unidad de la Razón.

#### Bibliografía

- Michel Maffesoli, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.  
*L'Ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens, 1982.
- Gilbert Durand, *L'Imaginaire*, Paris, Hatier, 1994.
- George Simmel, *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988.
- Roger Bastide, *Anatomie d'André Gide*, Paris, PUF, 1972.