

RAZÓN Y POLÍTICA. PHRÓNESIS Y DEMOCRACIA RADICAL

Mirta A. Giacaglia

Facultat de Ciències de la Educació - U.N.E.R.

Argentina

RESUMEN: La razón alcanzó en occidente una síntesis particular que le permitió un inédito desarrollo científico y tecnológico, constituyéndose como única, totalizadora y superior, capaz de conocer la legalidad del mundo tanto natural como social. Esta racionalidad confundió sus procedimientos y construcciones cognitivas con la realidad misma. De este modo vino a ocupar el lugar de lo divino, del fundamento. Pero esta razón se constituyó, al mismo tiempo, como razón crítica, argumentativa, capaz de enjuiciarse a sí misma y poner en cuestión, desde el campo del arte, la ciencia y la filosofía, sus aspectos totalitarios y falsamente universales. Esto ha permitido avanzar en la posibilidad de sostener una racionalidad ampliada o pensar otras formas de racionalidad, saliendo así del cerco trazado por la razón científico-tecnológica moderna. En el campo de la política, el concepto aristotélico de phrónesis permite escapar a los límites trazados por el universalismo abstracto de la Ilustración. Esta razón práctica, que alcanza la verdad a través de la prudencia, consiste en la capacidad de deliberar y juzgar de manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles. Es un tipo de racionalidad propia de la praxis humana que posibilita distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo e ilegítimo pero sólo dentro del ámbito de una tradición dada, en tanto depende de las costumbres y de las condiciones culturales que se dan en una comunidad. Esta concepción constituye hoy una perspectiva valiosa para pensar el concepto de democracia radical y plural, dentro del contexto de una filosofía política posmetafísica, que reconoce la inerradicabilidad del antagonismo y afirma que todo acuerdo no es más que el resultado de una operación hegemónica.

ABSTRACT: Reason reached a particular synthesis in occident which enabled an unprecedented scientific and technological development, establishing itself as unique and superior, able to know about the legality of both the natural and the social world. This rationality mistook its procedures and cognitive constructions with reality itself. Thus, it took the place of the divine, of foundation. But this reason, established itself, at the same time, as critical, argumentative reason, capable of making a judgement of itself and of questioning, from the field of art, science and philosophy, its totalitarian and falsely universal aspects. This has made it possible to advance in the possibility of sustaining a widened rationality or to think about other forms of rationality, moving away, thus, from the frame delimited by the modern scientific technological reason. In the field of politics, the Aristotelian concept of phronesis allows an escape from the limits set by the abstract universalism of the Enlightenment. This practical reason, which reaches truth through prudence, consists of the capacity to deliberate and judge conveniently on the things that can be good and useful. It is a kind of rationality proper of the human praxis that makes it possible to distinguish fair from unfair, legitimate from illegitimate but only within the scope of a given tradition, as it depends on customs and cultural conditions given in a community. This conception constitutes today a valuable perspective to think about the concept of radical and plural democracy, within the concept of a political post-metaphysical philosophy, which acknowledges the social antagonism and states that every agreement is nothing but the result of a hegemonic operation.

La racionalidad en occidente, nace en Grecia, al inaugurar el logos una nueva relación con la palabra y la verdad. En tanto se concibe al mundo como un cosmos y al hombre como aquel ser que a partir de su razón puede conocer la inteligibilidad del mundo, ya no será la palabra revelada por los dioses la palabra verdadera. A partir de este momento el orden del mundo debe sostenerse con argumentos. Esta es la gran revolución con la que se inicia la filosofía: el mito cede ante la razón. Pero no nace en Grecia la razón, sino una razón históricamente condicionada.

Más tarde, con el cristianismo, surge la idea de que Dios crea el mundo desde la nada. El mundo tiene, entonces, un fundamento: Dios. La modernidad une la idea de fundamento con la de razón, y deposita el fundamento de todas las cosas en la razón, la cual pasa a ocupar el lugar de lo divino. La razón es capaz de conocer el mundo, representarlo y construir verdades objetivas y absolutas. Esta racionalidad alcanzó en el occidente moderno una síntesis particular que le permitió lograr un inédito desarrollo científico y tecnológico, constituyéndose como única y totalizadora, capaz de desentrañar la legalidad del mundo tanto natural como social, y creyéndose, en tanto tal, superior. El hombre occidental, portador de esa razón se erigió en amo y señor del mundo, confundiendo sus procedimientos y construcciones cognitivas con la realidad misma. Fue esta estrategia, que configuró la razón como naturaleza, la que legitimó su expansión y dominio.

Pero esta razón se instituyó, al mismo tiempo, como razón crítica, argumentativa, capaz de enjuiciarse a sí misma. En el siglo XIX algunas voces comenzaron a poner en cuestión, desde el campo del arte, la ciencia y la filosofía, sus aspectos totalitarios y falsamente universales, y a quebrar esta ilusión de poder que surge de la pretensión de que el orden y la conexión de las ideas del hombre occidental, es idéntico al orden y la conexión de las cosas. "Dios ha muerto" y nada hay más allá de las interpretaciones. Esto ha permitido avanzar en la posibilidad de sostener una racionalidad ampliada o pensar otras formas de racionalidad, saliendo así del cerco trazado por la razón científico-tecnológica moderna.

En el campo de la política, en relación al intento de deconstrucción de la razón, creemos que resulta sumamente productivo retomar el planteo de Chantal Mouffe en su libro *El retorno de lo político*¹ en el cual esta autora afirma que la creciente insatisfacción que produce el universalismo abstracto del Iluminismo explica la rehabilitación del concepto de *phrónesis* (razón práctica) de Aristóteles, contrapuesto al de razón práctica kantiana que se sostiene en principios universales.

En el Libro Sexto de *Moral a Nicomaco*, al hablar de la teoría de las virtudes intelectuales, Aristóteles divide el alma racional en dos partes: una que nos hace conocer aquellas cosas cuyos principios no pueden ser nunca distintos de lo que son y otra que nos permite acceder a las cosas cuya existencia es contingente y variable. Llama a la primera parte científica y a la segunda razonadora y calculadora, en tanto deliberar y calcular son, en el fondo, una misma cosa, ya que a nadie se le ocurre deliberar sobre cosas que no pueden ser de otra manera que como son. La verdad es igualmente el objeto de las dos partes racionales del alma. Entre los medios a través de los cuales alcanza el alma la verdad se encuentran la ciencia y la prudencia. Los juicios de la ciencia son

¹ Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 33-35.

necesarios, absolutos y universales. En cuanto a la prudencia, su rasgo distintivo es la capacidad de deliberar y juzgar de manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles. De esto se sigue que la prudencia es diferente de la ciencia, en tanto ésta es susceptible de demostración sobre cosas cuya existencia es necesaria. La prudencia, concluye Aristóteles, corresponde a la parte racional del alma cuyo objeto es la opinión, en tanto ésta se aplica a todo lo que puede ser distinto de lo que es, es decir, a todo lo que es contingente.² Esta forma de conocimiento, diferente de la forma de conocimiento propio de las ciencias (*episteme*), depende de las costumbres y de las condiciones culturales e históricas que se dan en una comunidad, e implica renunciar a toda pretensión de universalidad. Es un tipo de racionalidad propia de la praxis humana, que demanda la existencia de una "razón práctica" no caracterizada por la necesidad de juicios apodícticos y en la cual lo razonable prevalece sobre lo demostrable.

Aristóteles distingue también entre argumentos dialécticos y argumentos analíticos. Los primeros son razonamientos que se hacen no a partir de proposiciones necesarias, como los analíticos, sino a partir de proposiciones aceptadas. El razonamiento dialéctico tiene como efecto modificar el campo de lo razonable a partir de argumentaciones que tratan de establecer un acuerdo intersubjetivo que no remite a pruebas, campo en el que se acepta que haya una pluralidad de posiciones, a diferencia de los argumentos analíticos a partir de pruebas, que afirman la unicidad de la verdad.

Esta tradición, que tiene su origen en Aristóteles fue ocluida por la fuerza del pensamiento kantiano. Kant elaboró una noción diferente de razón práctica, en tanto sus juicios requerían validez universal. Como señala Ch. Mouffe esta perspectiva abrió el camino al positivismo en las ciencias humanas. Paul Ricoeur, agrega dicha autora, observa que: *Al elevar la regla de la universalización al rango de principio supremo, Kant inaugura una de las ideas más peligrosas que habrían de prevalecer desde Fichte hasta Marx: la de que la esfera práctica debía estar sometida a un tipo de conocimiento científico comparable al conocimiento científico que se requiere en la esfera teórica.*³ También Gadamer en *Verdad y Método*⁴ considera que la noción aristotélica de *phrónesis* (virtud de la racionalidad práctica) es más adecuada que el análisis kantiano del juicio para tratar de explicar la clase de relación existente entre lo universal y lo particular en la esfera de las acciones humanas. *Pero entre los extremos del saber y del hacer está la praxis, que es el objeto de la filosofía práctica. Su verdadero fundamento es el puesto central y el distintivo esencial del ser humano en virtud del cual éste no desarrolla su vida siguiendo la pulsión de los instintos, sino guiándose por la razón. Por eso la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra phrónesis. Hay que explicar conceptualmente por qué, además de la pasión del saber hay otro tipo de uso omnicompreensivo de la razón, que no consiste en una capacidad que puede ser objeto de aprendizaje o en un ciego conformismo, sino en una autorresponsabilidad racional.*⁵

² Ver para este tema Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 203-207.

³ Mouffe, Ch., *idem*, p. 33.

⁴ Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1994, tomo II, p. 293-318.

⁵ Gadamer, H-G., *Idem*, p. 313-314.

Chantal Mouffe, afirma que la filosofía postempiricista de la ciencia converge con la hermenéutica para desafiar al modelo positivista de racionalidad dominante en las ciencias. Teóricos como Thomas Kuhn han contribuido en gran medida a esta crítica señalando la importancia de los elementos retóricos en la evolución de la ciencia. *En la actualidad hay acuerdo en que necesitamos ensanchar el concepto de racionalidad para dar cabida en él a lo "razonable" y lo "plausible" y reconocer la existencia de múltiples formas de racionalidad.*⁶ Afirmar que no existe un fundamento racional de carácter universal no significa "que todo vale" ni hundirnos en el nihilismo. Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo e ilegítimo, pero sólo dentro del ámbito de una tradición dada, a partir de los criterios que dentro de la misma se construyen. Lo que no puede sostenerse es la existencia de un punto de vista externo a toda cultura desde el cual se puedan afirmar juicios universales.

Estas ideas son cruciales, como sostiene Mouffe, para pensar el concepto de democracia radical dentro del contexto de una filosofía política posmetafísica. Poner en cuestión la concepción iluminista de razón no significa defender el irracionalismo sino sostener que según las distintas prácticas humanas surgen otras formas de racionalidad en el campo de la política y la moral (ámbitos de la persuasión y los acuerdos intersubjetivos), diferentes de la científica, en tanto no operan a partir de pruebas y razonamientos necesarios. Se puede afirmar, entonces, en un intento de ir más allá de los alcances de la razón cognitiva, que hay distintas dimensiones de la racionalidad en relación a distintos objetos y prácticas. No se trata, tampoco, de una crítica total a la razón que derive en una diseminación permanente e incontrolable de los sentidos, sino de ir avanzando en la superación del falso dilema entre universalismo y relativismo. El grito nietzscheano "¡Dios ha muerto!" significa la caída de toda idea de fundamento, sea Dios, la Idea, el Bien, la Razón, pero esto no implica la caída en el irracionalismo sino una nueva manera de considerar la razón (una razón que pueda operar con y dar cuenta de la incertidumbre, el caos, la anarquía) con el propósito de conjurar la hegemonía y los efectos devastadores de la razón instrumental. Esta expansión del campo de la razón permite la ampliación de sus lógicas argumentativas en un sentido radicalmente nuevo. *resulta sintomático que la racionalidad quede ahora recuperada por la teoría del caos y aplicada a la comprensión de las inestabilidades. Moverse en la incertidumbre es el desafío de la nueva ratio. La cuestión no radica en estabilizar el mundo por vía de una razón reguladora, sino en habitar la inestabilidad mediante una razón que sabe cuándo y dónde desregular.*⁷

Repensar la política es hoy una de las tareas más urgentes, frente a los límites que impone el capitalismo neoliberal que instituye democracias débiles, restringidas y excluyentes desde el punto de vista económico-social. Dentro del imaginario social moderno la democracia surge en tanto se piensa lo social como autoinstituido. La sociedad se presenta, entonces, como un espacio a ser inventado, organizado y modelado por los hombres. La democracia en tanto "lugar vacío" al decir de Claude Lefort (porque ningún grupo o individuo puede serle consustancial ni apropiarse de él) es, por lo tanto,

⁶ Mouffe, Ch., *idem*, p. 34.

⁷ Hopenhayn, M., *Después del nihilismo de Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Barcelona. 1997.

escenario de antagonismos y luchas por alcanzar la hegemonía, en la medida que la ausencia de un fundamento trascendente abre la posibilidad de un cuestionamiento ilimitado. Hoy la democracia se ha extraviado y debe ser reconstruida a partir de la idea de justicia, retomando el proyecto político de la Ilustración, si bien renunciando a sus fundamentos epistemológicos, y reformulando sus valores de libertad, igualdad y solidaridad en relación a la articulación de democracia y socialismo, con vistas a la construcción de una democracia radical centrada en la apertura, el pluralismo, la argumentación y la constitución de nuevos horizontes éticos. En tanto toda representación es siempre incompleta y el derecho contiene siempre desigualdad, hay democracia en la medida en que hay debate de ideas y, en consecuencia, desacuerdo. La política debe ser definida como articulación de diferencias, acuerdo provisorio entre adversarios, que no erradica el conflicto sino que reconoce el carácter constitutivo del mismo.

El concepto de universalismo introducido por la racionalidad moderna y su visión iluminista de la historia, elevó una particularidad (la modernidad europea) al rango de universal, negando de este modo a las otras culturas. Pero este proyecto político moderno sostuvo valores que adquieren un carácter formal planteados en el contexto de un universalismo abstracto que obtura toda diferencia, careciendo, en consecuencia, de efectividad política. La tensión entre las categorías de universalismo y particularismo no puede ser erradicada, sino que constituye, por el contrario, el horizonte en el que se conforman las identidades, siempre precarias, contingentes y provisorias. Todo universal no es más que un particular que se ha situado en el lugar de lo universal a partir de una operación hegemónica, y todo consenso acerca de la enunciación formal de ciertos valores como universales supone reconocer la necesidad de dotar de un contenido específico a dichos enunciados.

Las categorías de Wittgenstein de juego de lenguaje y formas de vida, constituyen hoy aportes esenciales para la propuesta de una democracia radical, en tanto ofrecen valiosos argumentos filosóficos para romper la concepción esencialista de lenguaje, sujeto y objeto, a fin de pensar la ética y la política, brindando una alternativa a la perspectiva racionalista tradicional, y permitiéndonos pensar en términos de prácticas y discurso, entendiendo éste como una totalidad relacional abierta que articula prácticas lingüísticas y extralingüísticas.

La construcción de una alternativa democrática implica domesticar el conflicto haciendo compatible la dimensión antagónica y la del consenso, transformando la relación amigo-enemigo, característica de la política, en amigo-adversario, lo cual implica el reconocimiento del derecho de éste último de defender sus ideas y, por tanto, el reconocimiento de la legitimidad de las diferencias⁸ al interior de la comunidad política. La concepción aristotélica de *phronesis* constituye, entonces, una perspectiva valiosa para pensar el concepto de democracia radical y plural, dentro del campo de una filosofía política posmetafísica, que reconoce la inerradicabilidad del antagonismo y afirma que todo acuerdo no es más que el resultado de una operación hegemónica, entendiendo hegemonía como una práctica articuladora de un conjunto de opciones para

⁸ Ver Chantal Mouffe, *idem* p. 16.

la reestructuración de lo social y la subversión de las prácticas opositoras. Se trata, pues, de multiplicar las prácticas, las instituciones y los juegos de lenguaje que constituyan las condiciones de existencia de nuevas formas de identidad democrática, a partir del reconocimiento de la historicidad del ser, el carácter discursivo de la verdad y la renuncia a la idea de un fundamento trascendente último. Un argumento fundado en la necesidad de la conclusión es un argumento que no admite ni discusión ni pluralidad de puntos de vista; un argumento que trata de fundarse en la verosimilitud de sus conclusiones es, por el contrario, esencialmente pluralista, porque hace referencia a otros argumentos y, en tanto supone un proceso abierto, puede ser contestado y refutado.

Como ha expresado Deleuze *la razón no es una facultad, sino un proceso, y consiste precisamente en actualizar una potencia o formar una materia. Hay un pluralismo de la razón, porque no tenemos ningún motivo para pensar la materia ni el acto como únicos.*⁹

Bibliografía

Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1998.

Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁹ Deleuze, G., *Pericles y Verdi. La filosofía de Francois Châtelet*, Pre-Textos, Valencia, 1989, p. 8.