



ARK-CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25251090/nq8wockcq>

EL IRRACIONALISMO COMO REGRESIÓN FILOSÓFICA

Irrationalism as philosophical regression

Irrationalismus als philosophische Regression

Alberto Mario Damiani

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires,
Argentina. Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.
<https://orcid.org/0000-0001-6571-2525>

damial@filo.uba.ar

Recibido: 22-11-2023

Aceptado: 27-12-2023

Alberto Mario Damiani es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), ha obtenido la Habilitation für Philosophie de la Freie Universität Berlin. Se desempeña como Profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Rosario (UNR) y, en la UBA, de Filosofía Política en la UBA. Es Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Director del Centro de Estudios en Filosofía Moderna de la UNR, Director de la Maestría en Filosofía Política y de la Sección de Filosofía Política y Social del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus investigaciones versan sobre filosofía política moderna y pragmática trascendental contemporánea.

Resumen

En la filosofía del siglo veinte pueden registrarse diversas variantes de irracionalismo y sólidas críticas contra cada una de ellas. A pesar de estas críticas, esas variantes siguen reproduciéndose en la bibliografía sin tenerlas en cuenta. ¿Por qué el irracionalismo

persiste de esta manera? El título de este trabajo anticipa la respuesta a esta pregunta. El objetivo del presente artículo es sostener que el irracionalismo es una regresión filosófica. Para cumplir ese objetivo el trabajo comienza presentando la comprensión filosófica del comportamiento infantil de seres humanos adultos. Luego se examina la inconsistencia pragmática de diversas variantes de irracionalismo filosófico. Por último, se afirma que esa inconsistencia puede ser comprendida como una especie de regresión filosófica.

Palabras clave: *Irracionalismo; Regresión; Inconsistencia pragmática; Racionalidad; Reflexión.*

Abstract

In the philosophy of the twentieth century, various variants of irrationalism and solid criticism against each of them can be recorded. Despite this criticism, these variants continue to be reproduced in the bibliography without taking them into account. Why does irrationalism persist in this way? The title of this work anticipates the answer to this question. The objective of this article is to maintain that irrationalism is a philosophical regression. To fulfill this objective, the work begins by presenting the philosophical understanding of the infantile behavior of adult human beings. The pragmatic inconsistency of various variants of philosophical irrationalism is then examined. Finally, it is stated that this inconsistency can be understood as a kind of philosophical regression.

Keywords: *Irrationalism; Regression; Pragmatic inconsistency; Rationality; Reflection.*

Zusammenfassung

In der Philosophie des 20. Jahrhunderts lassen sich verschiedene Varianten des Irrationalismus und deutliche Kritiken gegen jede davon feststellen. Trotz dieser Kritikpunkte werden diese Varianten weiterhin in der Bibliografie wiedergegeben, ohne sie zu berücksichtigen. Warum bleibt der Irrationalismus auf diese Weise bestehen? Der Titel dieser Arbeit nimmt die Antwort auf diese Frage vorweg. Das Ziel dieses Artikels besteht darin, zu behaupten, dass Irrationalismus eine philosophische Regression ist. Um dieses Ziel zu erreichen, präsentiert die Arbeit zunächst das philosophische Verständnis des infantilen Verhaltens erwachsenen Menschen. Anschließend wird die pragmatische Inkonsistenz verschiedener Varianten des philosophischen Irrationalismus untersucht. Abschließend wird festgestellt, dass diese Inkonsistenz als eine Art philosophischer Rückschritt verstanden werden kann.

Schlüsselwörter. *Irrationalismus; Regression; pragmatische Inkonsistenz; Rationalität; Reflexion.*

Wenn der Wanderer in der Dunkelheit singt,
 verleugnet er seine Ängstlichkeit,
 aber er sieht darum um nichts heller.
 (Freud 1926)

En 1984 Karl-Otto Apel formuló una diferenciación filosófica de los tipos de racionalidad como posible respuesta al desafío de un nuevo irracionalismo. Hoy, cuarenta años después, ese irracionalismo ya no nos resulta nuevo y podemos decir que hace tiempo ha dejado de desafiar a la filosofía, en buena medida gracias a la respuesta mencionada. Sin embargo, como era de esperarse, desatendiendo las sólidas críticas que se han formulado en su contra, ese irracionalismo, ahora ya viejo, persiste en los epígonos que siguen repitiendo incansablemente los mismos desatinos afirmados por sus maestros.

En el presente trabajo quisiera echar luz sobre esa curiosa persistencia mediante la exploración del diagnóstico expresado en el título. La mencionada diferenciación filosófica mostró que el irracionalismo contradice las condiciones de sentido de su propia afirmación o, dicho más claramente, mostró que carece de sentido y que, independientemente del número de sus partidarios, ya no puede tomarse en serio como propuesta filosófica. Por ello, mediante ese diagnóstico propondré comprender el irracionalismo como una forma de regresión. Los psicoanalistas utilizan el término “regresión” con distintos significados. Uno de ellos se refiere a uno de los nueve mecanismos de defensa activados por la angustia frente al mundo externo o interno. El paciente se siente aliviado ante esa angustia cuando reproduce formas de comportamiento infantiles, independientemente de su eficacia objetiva (*cf.* Freud 1926; Freud 1936). El uso del vocabulario clínico en un examen filosófico lo adopto de una de las variantes del hoy ya obsoleto irracionalismo, que intentó en su momento disolver los problemas filosóficos como meros pseudoproblemas mediante un análisis *terapéutico* y

reconducir el sentido de los términos filosóficos a su uso en los juegos del lenguaje ordinario.

Para explorar el diagnóstico del irracionalismo como una forma de regresión, comenzaré presentando el modo en que tanto la filosofía del siglo XVIII como el examen pragmático-formal de las investigaciones etnográficas del siglo XX han comprendido el comportamiento y el pensamiento infantil de seres humanos adultos (1). Luego me detendré a analizar la inconsistencia pragmática en la que han incurrido las más diversas formas de irracionalismo que florecieron durante el siglo XX (2). Por último, expondré el motivo por el cual esa inconsistencia, a diferencia de otras, puede ser comprendida como una especie de regresión filosófica (3).

1. En su célebre definición del concepto de ilustración, Immanuel Kant la caracteriza como la liberación del ser humano de su culpable minoría de edad. Por cobardía y por pereza la gran parte de los adultos prefieren pensar y comportarse como niños, siendo orientados por tutores (*cf.* Kant 1784). Cuarenta años antes de la formulación de esta definición, Giambattista Vico sostenía que los autores de las primeras instituciones del mundo civil pensaron y actuaron como lo hacen los niños (*cf.* Vico 1744, § 186). El surgimiento de las capacidades cognitivas de abstraer y conceptualizar y de la capacidad práctica de la autonomía moral suponen un lento desarrollo de facultades humanas necesariamente sucesivas. Este desarrollo puede registrarse tanto en los primeros años de la vida de un individuo como en las primeras fases del desarrollo histórico de los pueblos gentiles. Así como los niños, cuando juegan con cosas inanimadas, las tratan como personas, los primeros autores de las instituciones les atribuyen a los fenómenos que experimentan una naturaleza animada. En ambos casos, se trata de una proyección fantasiosa de las propias características a una cosa inanimada. El resultado de esta proyección es el comportamiento comunicativo que los niños adoptan con sus muñecos y que los primeros autores del mundo civil tienen con la naturaleza mediante la idolatría, la adivinación y los sacrificios.

A diferencia de la minoría de edad denunciada por Kant, esta infancia del género humano descubierta por Vico no es culpable sino necesaria. La misma se origina en que

la mente humana aún es incapaz de comprender racionalmente su propia experiencia: la conciencia mítica cree vivir en un mundo poblado de seres animados y poderosos, que le hablan y con los que cree necesitar establecer relaciones amistosas. Esta proyección animista no se restringe a lo que nosotros denominamos naturaleza física, sino que se extiende también a las instituciones sociales, las que no son reconocidas por sus autores primitivas como sus propias obras, porque atribuyen su establecimiento a las figuras míticas que ellos mismos, sin darse cuenta, imaginan. La conciencia mítica no distingue, como nosotros lo hacemos, entre fenómenos naturales e instituciones sociales, sino que todo objeto se le presenta a su experiencia con un sentido derivado de la mencionada proyección de su propia subjetividad.

La creciente complejidad de la experiencia animista refleja la de la vida social. El surgimiento histórico de nuevas necesidades sociales y de los medios de satisfacerlas habría conducido a una multiplicación creciente del panteón pagano. De esta manera Vico pretende ofrecer una explicación “científica” del surgimiento del politeísmo. “Varrón tuvo la diligencia de recoger treinta mil nombres de dioses (pues tantos contaron los griegos), nombres que se referían a otras tantas necesidades de la vida natural, moral, económica y finalmente civil de los primeros tiempos” (Vico 1744, §175).

No me detendré aquí en la interesante reconstrucción viquiana de las operaciones de la mentalidad mítica, basada en los tropos estudiados por la tradición retórica, ni en su conexión con la célebre doctrina de los *corsi* y los *ricorsi* históricos (cf. Apel 1975, pp. 344-380; Damiani 2005, pp. 121-240). Sólo quisiera señalar que, según Vico, mientras los seres humanos conservemos nuestra racionalidad y el consiguiente reconocimiento consciente de nuestra autoría de las instituciones sociopolíticas, carecemos de la fantasía infantil de los primitivos gentiles:

“[...] ahora nos es naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres, cuyas mentes no eran en absoluto abstractas, ni para nada afinadas, ni en nada espiritualizadas, ya que estaban totalmente inmersas en los sentidos, rendidas a las pasiones, enterradas en los cuerpos, de ahí que [...] ahora apenas se puede entender y no se puede imaginar en absoluto, cómo pensaron los primeros hombres que fundaron la humanidad del mundo gentil.” (Vico 1744, § 378)

El proceso histórico del desarrollo de la mente humana parece contener, entonces, la sucesión de dos incapacidades. La mentalidad mítica es incapaz de concebir la

naturaleza como nosotros, es decir, según la definición kantiana como “la existencia de las cosas en cuanto está determinada por leyes universales” (Kant 1783, p. 294). Nosotros, en cambio, que concebimos la naturaleza de esta manera, somos incapaces de creer que los fenómenos naturales son seres animados con los que podemos comunicarnos. Respecto de la primera incapacidad, el más lúcido discípulo de Kant presenta las cosas del siguiente modo:

“Para aquellos pueblos primitivos de que aún tenemos testimonios y que escasamente reunían sus experiencias, sino que dejaban yacer separadas en su conciencia las percepciones particulares, para éstos, no había una tal causalidad continua ni acción recíproca. Animaban casi todos los objetos en el mundo sensible y los elevaban a primeras causas libres, como ellos mismos eran” (Fichte, 1796, p. 336)

Durante el siglo XVIII los filósofos formaban sus opiniones sobre el origen y funcionamiento del pensamiento mítico recurriendo casi exclusivamente a fuentes grecolatinas y a los relatos de viajeros. En el siglo XX la investigación etnográfica permitió un acceso directo y metódicamente controlado al “pensamiento salvaje” cuyos resultados confirman buena parte de esas opiniones. (cf. Mainberger 1988). La reconstrucción estructuralista de ese pensamiento ha permitido mostrar que contiene mucha información sobre el entorno natural y social, proyectados y asimilados recíprocamente. (cf. Levi Strauss 1962, Godelier 1974).

La organización mítica de la experiencia humana establece una red de correspondencias, en la que todo fenómeno se torna un significante y puede ser significado por otro. Este pensamiento “concreto”, apegado a la superficie de la comprensión mítica, está conectado intrínsecamente con los sistemas de parentesco de las sociedades totémicas y expresa la experiencia de la exposición a las contingencias de un entorno no dominado por los seres humanos. Esta experiencia es elaborada mediante la imaginación de seres dotados de conciencia, voluntad, autoridad y poder, capaces de saber y de controlar lo que escapa al saber y al control humanos. La simultánea humanización de la naturaleza y cosificación de la cultura produce en la conciencia mítica la doble ilusión de poblar un mundo de seres animados y de no reconocer a estos seres como las obras de la propia conciencia mítica.

El examen pragmático formal de estos resultados antropológicos sobre la concepción mítica del mundo muestra que la misma carece de las diferenciaciones categoriales precisas que permiten una orientación racional de la acción humana (*cf.* Habermas 1981, pp. 72-113). Estas diferenciaciones son de distinta índole. En primer lugar, la distinción entre la naturaleza física, regida por relaciones invariables cuyo conocimiento permite manipular exitosamente sus componentes, y el entorno sociocultural, poblado de sujetos capaces de lenguaje y acción. En el plano práctico, la ausencia de esta diferenciación categorial se presenta en las técnicas de intervención mágica sobre la naturaleza, mediante las que el pensamiento mítico intenta controlar las contingencias de un entorno sentido como amenazante. Estas técnicas no diferencian entre una acción instrumental, tendiente a realizar un propósito subjetivo en una situación objetiva, y una acción comunicativa, establecida mediante una interacción social entre personas. En las prácticas mágicas se encuentran confundidas la actitud objetivante, ante estados de cosas cognoscibles y manipulables, y la actitud intersubjetiva que cumple o viola normas establecidas como vinculantes para los miembros de un grupo social. Estas actitudes sólo pueden diferenciarse con precisión gracias al proceso histórico-cultural de desmitologización de la imagen del mundo, mediante el cual, simultáneamente, se desocializa la naturaleza y se desnaturaliza la sociedad.

Una consecuencia de la confusión mencionada es la ausencia de una segunda diferenciación categorial en la concepción mítica del mundo. Dentro de esta concepción no es posible distinguir claramente entre el lenguaje y el mundo, es decir entre el medio que nos permite comunicarnos y los objetos sobre los cuales nos comunicamos. En el plano práctico, la ausencia de esta segunda diferenciación se muestra en que las técnicas mencionadas no distinguen semióticamente entre el sustrato signico, el contenido semántico y el referente. En ellas se confunden los nexos internos de sentido entre expresiones simbólicas, como las que nosotros establecemos entre premisas y conclusión, con los nexos objetivos entre entidades extralingüísticas, como los que nosotros establecemos entre causas y efectos. Esto las conduce a confundir el plano de la validez de las manifestaciones simbólicas con el de la eficacia fáctica de sus referentes. Por ello, la conciencia mítica no comprende su concepción como una interpretación del

orden del mundo, es decir como una interpretación falible y susceptible de crítica, sino que identifica sin más (de manera “cierta” diría Vico) su concepción con el mismo orden del mundo. Dicha conciencia carece de la reflexividad que nos permite a nosotros reconocer la concepción mítica del mundo como una interpretación de la realidad, cuya validez se encuentra siempre sujeta a revisión.

Por último, la concepción mítica del mundo tampoco permite distinguir con precisión entre la cultura y el mundo subjetivo, es decir el ámbito no compartido públicamente de las vivencias, al cual cada uno tiene un acceso privilegiado. La ausencia de esta tercera diferenciación categorial impide a la conciencia mítica confrontar claramente sus opiniones, intenciones, deseos y sentimientos con el mundo natural y social, de tal modo que esas vivencias subjetivas puedan aparecer como falsas, ilegítimas o no generalizables. En el “pensamiento salvaje” las intenciones y los motivos se encuentran ligados a las acciones en las que se realizan y a sus consecuencias; los sentimientos y las identidades subjetivas dependen de mitos, rituales y figuras totémicas. Por ello, en ese contexto, la actitud de expresar u ocultar a los demás los propios pensamientos, deseos y sentimientos no se distingue de las manifestaciones normativamente fijadas por un sistema cósmico de correspondencias.

Este examen pragmático formal sobre la ausencia de las mencionadas diferenciaciones categoriales en la concepción mítica del mundo se completa con una reconstrucción de la lógica evolutiva, que permite pensar el tránsito histórico de sucesivos sistemas de interpretación como un proceso de *aprendizaje*. Esta reconstrucción no se compromete con la presuposición de una dinámica evolutiva continua, gradual, lineal y necesaria, sino que se limita a evaluar los pasos de ese proceso en función de su capacidad para solucionar problemas cognitivos y prácticos. La lógica de la evolución sociocultural o filogenética así reconstruida resulta análoga a la sucesión de las etapas ontogenéticas del desarrollo de las estructuras cognitivas y del juicio moral (cf. Piaget 1964; Kohlberg 1984; Apel 1988, pp. 306- 369). En ambos procesos, los mecanismos de aprendizaje permiten descentrar al sujeto de su primitiva comprensión egocéntrica y transformar su relación con el entorno natural y social. El resultado de estos procesos de aprendizaje consiste en la adquisición de un sistema de

coordinadas intersubjetivamente compartido, que permite determinar si un fenómeno puede ser tomado como un hecho objetivo, como una norma válida o como expresión de una vivencia subjetiva. No habiendo pasado por ese proceso, la concepción mítica del mundo es una interpretación sociocéntrica que se ignora a sí misma como tal. En ella los agentes sociales no pueden participar de un trabajo consciente de interpretación de fenómenos naturales, sociales y subjetivos, dentro de una tradición histórico cultural. Por ello, se ven privados de la oportunidad de llegar a un acuerdo susceptible de crítica, después de un esfuerzo cooperativo de comprensión de los fenómenos interpretados. Tal esfuerzo es, por ejemplo, el que estamos llevando a cabo nosotros (el autor y el lector de estas líneas) en este preciso momento, al intentar clarificarnos las diferencias entre una concepción mítica y una concepción racional de la realidad y del comportamiento humano.

Como vemos, la analogía postulada por la pragmática formal entre la lógica de la evolución sociocultural y las etapas psicológicas del desarrollo ontogenético parece confirmar la identificación viquiana de la “lógica poética”, propia del pensamiento mítico, con los procedimientos típicos del pensamiento infantil (*cf.* Blasi 1979; Bertland 2000; Fliguer 2010).

2. Durante el siglo XX, el cuestionamiento radical de la racionalidad occidental fue formulado desde perspectivas filosóficas muy distintas entre sí. Por un lado, este cuestionamiento pretende asentarse en el reconocimiento de la contingencia y de la finitud de la existencia humana, presuntamente ocultas y olvidadas por la tradición filosófica anterior, especialmente, aunque no sólo, por la filosofía moderna. Según esta perspectiva existencial, el desarrollo de la racionalidad occidental habría transformado la realidad natural y humana en un objeto científicamente cognoscible y técnicamente disponible, provocando una crisis global bajo la amenaza del desastre ecológico y del peligro de una guerra nuclear. Este presunto desenmascaramiento se propone presentar el proceso del desarrollo de la racionalidad occidental no como un progreso sino como una dinámica histórica carente de sentido, es decir como un desarrollo fallido

de la denominada “historia del ser” cuyo verdadero “destino” no estaría disponible para el conocimiento y la voluntad humanas (cf. Heidegger 1954).

Por otro lado, desde otra perspectiva, el mismo cuestionamiento pretende reducir la racionalidad occidental a uno de los tantos juegos de lenguaje entrelazados con una prodigiosa diversidad de formas de vida humana. Este cuestionamiento propone una autosuperación terapéutica del lenguaje filosófico en favor de un uso del lenguaje ordinario, propio de formas de vida contingentes (cf. Wittgenstein 1984: §§ 109, 116, 119, 124, 132, 133). Las consecuencias extremas de este cuestionamiento pueden registrarse en ámbitos disciplinares tan disímiles como la interpretación filosófica de los registros etnográficos y la epistemología de las ciencias naturales (cf. Winch 1970; Feyerabend 1979). En el primer caso, mediante la nivelación de nuestros estándares de racionalidad discursiva con las proyecciones antropomórficas animistas, propias de la mencionada concepción mítica del mundo, se pretende corregir de manera autocrítica los prejuicios etnocéntricos que funcionaron durante varios siglos como ideología del colonialismo. Recientemente se ha intentado restaurar esta misma nivelación, pero ahora desde la perspectiva existencial ya mencionada, con el *peligroso* propósito de cuestionar la exclusividad humana de la dignidad de la persona (cf. Bertorello 2023).

Por último, la racionalidad occidental también ha resultado cuestionada al reducir su significación a una mera máscara o a un mero instrumento de una voluntad de poder omnipresente, la que presuntamente puede descubrirse mediante procedimientos arqueológicos o genealógicos (cf. Foucault 1978, pp. 7-28). Esta misma reducción ha conducido también a identificar la racionalidad en general con el denominado “pensamiento afirmativo” o con la racionalidad instrumental, que en aras de la autoconservación tiende unilateralmente a dominar la naturaleza física, el mundo social y la subjetividad individual, cumpliendo funciones análogas a las de las técnicas mágicas orientadas por el pensamiento mítico (cf. Adorno/Horkheimer 1969; Habermas 1985). Curiosas combinaciones de estas variantes del irracionalismo contemporáneo se encuentran en lo que hace ya varias décadas se denominó “posmodernidad” y en algunas versiones del neopragmatismo norteamericano (cf. Lyotard 1979, Rorty 1979).

Estas y *otras* variantes del irracionalismo contemporáneo tienen en común un cuestionamiento radical de la racionalidad. Este cuestionamiento no puede confundirse con la moderna autocrítica de la razón, tendiente a establecer los límites de su competencia. Lo que excede ese límite fue concebido por algunos discípulos de Kant como un problema residual nunca totalmente solucionable por la filosofía y por otros como una determinación filosóficamente superable mediante la diferenciación del entendimiento y la razón como distintos tipos de racionalidad. Esta última estrategia, adoptada por el idealismo alemán para comprender el límite crítico de la razón, fue retomada hace cuarenta años por Apel (1984) para responder a lo que por aquel entonces consideraba, con razón, como “el desafío de un nuevo irracionalismo” comprendido en las variaciones ya mencionadas. En su propuesta de una teoría de los tipos de racionalidad retoma la diferenciación entre entendimiento y razón en términos de la distinción entre la racionalidad lógico-formal, regida por el principio de no contradicción sintáctico-semántico, y la racionalidad filosófico-reflexiva o trascendental, regida también por el principio de no contradicción pragmática entre los componentes de los actos de habla.

Esta diferenciación de los tipos de racionalidad funcionó como una respuesta al mencionado desafío irracionalista porque permitió mostrar claramente que los ya indicados cuestionamientos radicales de la racionalidad solo podían referirse con sentido a una comprensión distorsionada del tipo de racionalidad que permite, desde los inicios de la modernidad, conocer científicamente y dominar técnicamente la naturaleza. La distorsión de dicha comprensión depende del fomento unilateral de este tipo de racionalidad propio de las condiciones socioeconómicas modernas, en las que ese dominio tiende a extenderse también sobre las relaciones sociales y la subjetividad humana. No es este el lugar para examinar la posible conexión entre el desarrollo histórico de estas condiciones y las distintas versiones de irracionalismo que se sucedieron desde el siglo XIX hasta la actualidad (*cf.* Sternhell 2006). Baste aquí señalar que el cuestionamiento radical de la racionalidad, que las mencionadas variantes del irracionalismo intentaron, puede comprenderse, de manera preliminar, como *una reacción* ante el proceso histórico cuasi objetivo de alcance mundial, denominado

acumulación del capital. En este proceso, el conocimiento científico viene siendo utilizado técnicamente desde hace más de dos siglos, *entre otras cosas*, para dominar técnicamente la naturaleza, la sociedad y la subjetividad humana.

Sin embargo, la reacción irracionalista ante este proceso resulta filosóficamente deficitaria. Su déficit consiste, en primer lugar, en identificar la racionalidad en general con la mencionada comprensión distorsionada de la misma, derivada de su uso instrumental y estratégico en las formaciones sociales en las que la fuerza de trabajo humano ha devenido predominantemente mercancía. Esta identificación es posible, en segundo lugar, por el *evidente* déficit reflexivo que padece todo intento de cuestionar racionalmente la racionalidad. Las mencionadas variantes de este cuestionamiento le prestan atención *exclusivamente* al objeto cuestionado y descuidan, por consiguiente, el carácter racional de su propia actividad cuestionadora. Las propuestas de pensar el destino del ser, de reconducir terapéuticamente el lenguaje filosófico a los usos del lenguaje ordinario, de desenmascarar la voluntad de poder oculta en el conocimiento racional y de denunciar ese conocimiento como mero instrumento de la autoconservación, todas estas propuestas se asientan sobre *argumentos*, cuyo contenido es, en buena medida, atendible. El déficit reflexivo de estas propuestas reside, entonces en que parecen no advertir la actividad racional necesaria para sostener esos argumentos. Si por un momento se hace abstracción de ese contenido y se dirige la atención a esa actividad, puede reconocerse claramente que el objeto de cuestionamiento radical no puede ser la racionalidad humana en general, porque la racionalidad es, justamente, la actividad que permite realizar ese cuestionamiento.

El déficit reflexivo mencionado proviene, en tercer lugar, de lo que se ha denominado el “olvido del logos” (Apel 1984). La incapacidad del irracionalismo para atender reflexivamente al carácter racional de su propuesta y, consiguientemente, de limitar el objeto de su cuestionamiento a una comprensión distorsionada de un uso particular de la racionalidad se asemeja, en efecto, a la situación en la que alguien se olvida circunstancialmente de algo que *sabe*. En nuestro caso, el saber y el olvido se refieren a las condiciones pragmáticas necesarias del sentido de cualquier emisión lingüística y, por tanto, también de cualquier propuesta filosófica en general y de la del irracionalismo

en particular. Estas condiciones son constitutivas del rol del interlocutor discursivo que los irracionalistas desempeñan en el momento de formular su propuesta y se derivan de la misma competencia lingüística que les permite formularla (cf. Damiani 2017).

La manera de superar ese olvido y de “recordar” o explicitar el saber performativo (*Handlungswissen*) sobre esas condiciones de sentido consiste en lo que la bibliografía especializada denomina “reflexión estricta” o “reflexión sobre el diálogo actual”, en nuestro caso, sobre el discurso que el irracionalista mantiene con sus interlocutores (cf. Böhler 2003; Kuhlmann 1985). La superación de ese olvido sólo es posible mediante una reflexión sobre el diálogo que nosotros, los lectores y yo, estamos llevando adelante en este momento, al intentar, una vez más, hacerle ver al irracionalista la inevitable inconsistencia de sus tesis. No se trata de una inconsistencia lógico-formal entre dos tesis formuladas por el irracionalista, sino de una contradicción entre el cuestionamiento radical de la racionalidad y el carácter racional del mismo. Esa contradicción puede explicitarse mediante el siguiente acto de habla: “Afirmo como una tesis que sólo puede justificarse mediante los argumentos de un discurso racional, que el discurso racional es incapaz de justificar cualquier tesis”. En este acto de habla, la parte proposicional (formulada luego de la partícula “que”) contiene la tesis del irracionalista, que contradice un presupuesto necesario de la afirmación de esa tesis (explicitado antes de esa partícula). Cada variante de irracionalismo agrega a este acto de habla los argumentos que prefiere, referidos al destino del ser, a los juegos del lenguaje o a la voluntad de poder. Ese agregado no permite evitar la mencionada inconsistencia sino sólo ocultarla o hacerla olvidar.

El irracionalismo no es la única doctrina filosófica pragmáticamente inconsistente. También lo son, por ejemplo, el escepticismo gnoseológico, el falibilismo irrestricto, el determinismo metafísico, el escepticismo ético, etc. (cf. Damiani 2009; Kuhlmann 1985, 1992). Sin embargo, existe la siguiente diferencia entre las inconsistencias cometidas por estas doctrinas y la propia del irracionalismo. Cada una de estas doctrinas es inconsistente porque niega *una* de las tantas condiciones de sentido necesariamente presupuestas en la parte performativa del acto de afirmar cada doctrina. Por ejemplo, el escéptico gnoseológico niega la capacidad humana de conocer a la vez que le atribuye

implícitamente a sus interlocutores esa misma capacidad. El falibilista irrestricto niega nuestra capacidad de obtener conocimiento infalible a la vez que, implícitamente, nos atribuye esa capacidad respecto de nuestro saber performativo presupuesto en esa negación. Quien sostiene el determinismo metafísico niega nuestra capacidad de optar libremente entre cursos de acción alternativos, a la vez que nos atribuye implícitamente esa capacidad al reconocernos como interlocutores capaces de juzgar esa doctrina atendiendo *exclusivamente* a la validez de los argumentos. El escéptico ético niega nuestra capacidad de fundamentar normas morales a la vez que presupone, implícita y necesariamente, el principio ético discursivo de fundamentación de normas morales.

En cada una de las doctrinas mencionadas, para advertir la inconsistencia es necesario llevar adelante un procedimiento de explicitación del presupuesto pragmático específico que ha sido “olvidado” por cada una de estas doctrinas. Este procedimiento puede ser más o menos complejo según cuan implícito se encuentre el presupuesto en cuestión. En el caso del irracionalismo, en cambio, la inconsistencia resulta notable porque lo que esta doctrina, en sus distintas variantes, cuestiona no es un presupuesto particular del discurso sino el discurso mismo como tal, es decir el *único* medio del que disponemos los seres humanos para determinar la validez de cualquier cuestionamiento en general. No parece que sea necesario un complejo procedimiento de explicitación reflexiva para advertir la evidente inconsistencia contenida en el intento de defender racionalmente la irracionalidad o en el de cuestionar racionalmente la racionalidad. Pero si esta inconsistencia es tan evidente, podemos preguntarnos por los motivos que contribuyen a que las diversas versiones del irracionalismo persistan y se reproduzcan constantemente en el campo de las discusiones filosóficas actuales.

3. Hasta aquí presenté el modo en que algunos filósofos han comprendido el comportamiento y el pensamiento infantil de seres humanos adultos y examiné la inconsistencia pragmática en la que han incurrido diversas formas de irracionalismo que florecieron durante el siglo XX. Para concluir quisiera ensayar una respuesta tentativa a la pregunta recién formulada. Esta respuesta se encuentra postulada en el título de este

trabajo: a pesar de su evidente inconsistencia, el irracionalismo persiste porque expresa una curiosa especie de regresión filosófica.

Para exponer esta respuesta, quisiera comenzar recordando que la ética del discurso surge, hace ya medio siglo, como una propuesta de superación de una situación paradójica planteada en la moderna sociedad industrial, referente a la relación entre ciencia y ética (cf. Apel, 1973). La paradoja reside en que, por un lado, la fundamentación de una ética universalista se ha vuelto necesaria en una civilización global unificada por la aplicación tecnológica del conocimiento científico. Esta necesidad radica en que las normas morales que deben regir esa aplicación no pueden limitarse a la microesfera familiar o étnica, ni a la mesoesfera estatal, sino deben extenderse a la macroesfera del género humano en su conjunto. Ello se debe a que los riesgos y peligros derivados de dicha aplicación afectan a toda la humanidad. Esos riesgos se refieren a la crisis ecológica, cuyo creciente reconocimiento público durante los últimos cincuenta años no ha impedido su agravamiento. Por otra parte, los peligros de una guerra atómica, lejos de haber sido superados con la finalización de la denominada guerra fría, vuelven hoy a preocupar seriamente a los habitantes del continente europeo (cf. Habermas 2023). El primer aspecto de la paradoja era presentado del siguiente modo hace medio siglo: “Por primera vez en la historia del género humano, los seres humanos se encuentran emplazados (*gestellt*) prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria” (Apel 1973, p. 361).

Por otro lado, la paradoja de esta situación reside en que, en vez de tomarse en serio esa tarea, las tendencias filosóficas dominantes durante el siglo XX parecen haberse dividido el trabajo mediante un sistema de complementariedad entre el objetivismo cientificista y el subjetivismo existencialista. En el marco de este sistema, la validez intersubjetiva parece reducirse a las ciencias normativamente neutrales y las normas morales parecen reducirse a criterios arbitrarios adoptados por individuos o culturas particulares. En este contexto, por lo tanto, la idea de una ética filosófica universalista parece a la vez necesaria e imposible. Lejos de asumir la responsabilidad por los mencionados efectos de sus acciones, los seres humanos parecen desconocerlos como tales y padecerlos como si fuesen producidos por potencias anónimas y extrañas, ajenas

por completo a la voluntad humana, que ponen en peligro y condicionan sus vidas, sin que los seres humanos puedan hacer nada para evitar ese peligro ni para remediar ese condicionamiento.

En realidad, no es necesario esperar hasta la crisis ecológica y hasta el peligro de una guerra nuclear para que aparezca el reconocimiento de este fenómeno de extrañamiento y de aparente dependencia en el que los seres humanos creen encontrarse respecto de los efectos de sus propias acciones en las modernas sociedades industriales. Ya en el siglo XIX, la crítica de la economía política advirtió que este fenómeno se deriva de la forma específica en que son coordinadas las actividades productivas en estas sociedades. En otras sociedades, estas actividades son coordinadas conscientemente por sus protagonistas, mediante la autoridad personal o mediante convenciones establecidas cooperativamente. En las sociedades capitalistas, en cambio, esa coordinación *parece* surgir espontáneamente de manera impersonal y a espaldas de sus protagonistas. La misma *parece* estar organizada por el mecanismo anónimo del intercambio mercantil. Sólo en estas sociedades pueden registrarse fenómenos que han recibido los nombres del carácter fetichista de las mercancías y del carácter cosificado de las relaciones intersubjetivas.

Durante el siglo XX pudo reconocerse incluso que estos fenómenos se expresan no sólo en el campo económico, sino que colonizan todo el mundo de la vida mediante el moderno proceso de racionalización social. Este proceso de racionalización contribuye a la mencionada comprensión distorsionada de la racionalidad humana, derivada del indudable predominio unilateral del uso de la razón instrumental y de la razón estratégica como medio de maximización del beneficio privado en las sociedades actuales (*cf.* Honneth 2005).

En todos los casos mencionados, los seres humanos, en vez de reconocer como tales los efectos de sus acciones, parecen adoptar una actitud de desamparo ante potencias fantasmagóricas de tal fortaleza que *parecen* imposibles de enfrentar y controlar mediante acciones sociales racionalmente coordinadas. En el contexto de esta comprensión distorsionada de la acción humana en su relación con la naturaleza y la sociedad, las diversas variantes del irracionalismo reaccionaron con una actitud

regresiva, que consiste en lo siguiente. En vez de intentar corregir la mencionada distorsión mediante la comprensión racional de los mecanismos sociales que la producen, estas variantes prefieren cuestionar la racionalidad en general y ensayar el fallido y paradójico intento de buscar refugio frente al desamparo a través del cuestionamiento radical del único recurso con el que contamos los seres humanos *adultos*, desde hace milenios, para resolver los problemas teóricos y prácticos que forman parte de nuestras vidas.

Ese intento fallido y paradójico no se encuentra sólo en las variantes de irracionalismo que explícitamente equiparan nuestros estándares de racionalidad discursiva con las proyecciones antropomórficas de la comprensión mítica del mundo, sino también en aquellas que ante el mencionado desamparo se contentan con pensarlo como un “existenciario” y también en las que intentan exorcizarlo mediante la celebración de la denominada voluntad de poder. Estas estrategias parecen limitarse a reproducir imaginariamente en el plano del discurso filosófico el mismo desvalimiento en el que realmente se encuentran los niños pequeños ante los peligros objetivos que amenazan sus vidas vulnerables. Los adultos protegen a los niños de esos peligros y los educan para que ellos hagan lo mismo cuando les llegue el momento, es decir cuando su racionalidad esté suficientemente desarrollada. Pero los irracionalistas son adultos que parecen querer ubicarnos regresivamente en un desamparo infantil ante peligros reales.

Con ello encontramos una tercera figura de seres humanos adultos que piensan y se comportan como niños. Además de la figura del cobarde y perezoso, que prefiere seguir dependiendo de un tutor, indicada por Kant, y de la del poeta teólogo que proyecta inadvertidamente sus facultades sobre la naturaleza y las instituciones, indicada por Vico, nos encontramos ahora con el filósofo irracionalista. La regresión, como todo mecanismo de defensa, es utilizado para proteger a la subjetividad de peligros que teme como dolorosos e insoportables. Pero no siempre esos mecanismos resultan ser *objetivamente* eficaces contra esos peligros. Aunque pueden atenuar los temores, también pueden convertirse en síntomas patológicos. La actitud del irracionalista se asemeja a la de quien, caminando sólo en la oscuridad, se pone a cantar para evitar sus

temores. Pero quienes lo escuchamos sabemos que su canto no le permite ver más claramente el camino.

Referencias

- Adorno, Th. W. y M. Horkheimer (1969). Begriff der Aufklärung. En Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (págs 9-49). Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- Apel, K.-O. (1973). Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. En K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* (Bd. II) (págs. 358-435). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1975). *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismos von Dante bis Vico* (2da ed.). Bonn: Bouvier.
- Apel, K.-O. (1984). Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen. En H. Schnädelbach (Ed.), *Rationalität* (págs.. 15-31). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K. O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bertrand, A. (2000). Habermas and Vico on Mythical Thought. En L. E. Hahn (Ed.), *Perspectives on Habermas* (págs. 71-88). Chicago: Open Court.
- Bertorello, A. (2023). Königsberg y Ávila. Dificultades y desafíos de la antropología de Eduardo Kohn para el paradigma semiótico de la filosofía. *Revista Ética Y Discurso*, 8. Disp. en <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/679>.
- Blasi, A. (1976). Vico, developmental psychology and human nature. En G. Tagliacozzo y otros (Eds.), *Vico and Contemporary Thought* (págs. 672-697). Atlantic Highlands: Humanities Press..
- Böhler, D. (2003). Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken. En D. Böhler, M. Kettner y G. Skirbekk (Eds.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel* (págs. 15-43). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Damiani, A. M. (2005). *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*. Rosario: UNR Editora.
- Damiani, A. M. (2009). *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Damiani, A. M. (2017). Olvido, precipitación y reflexión. El discurso filosófico y sus condiciones trascendentales de sentido. *Revista Ética y Discurso*, 2(2), 5-16. Disp. en <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/424>
- Feyerabend, P. K. (1979). *Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge*. Minnesota: University of Minnesota.

- Fichte, J. G. (1796). *Grundlage des Naturrechts*. En J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. I, 3). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag.
- Fliguer, J. L. (2009/2010). La *Scienza nuova* como sabiduría evolutiva. *Cuadernos sobre Vico*, 23-24, 151-175.
- Foucault, M. (1978). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.
- Freud, A. (1936). *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch Verlag, 2006.
- Freud, S. (1926). *Hemmung, Symptom und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch Verlag, 1992.
- Godelier, M. (1974). Mito e historia. Reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje. En : Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (págs.. 366-391). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. (T. I). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985). Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno. En J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (págs. 130-157). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2023). Ein Plädoyer für Verhandlungen. *Süddeutsche Zeitung*, 15/02/2023.
- Heidegger, M. (1954). Die Frage nach der Technik. En M. Heidegger, *Kleine Schriften* (págs 137-174). Stuttgart: Klett Cotta, 2022.
- Honneth, A. (2005). *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1783). *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. En *Kants gesammelte Schriften*. Akademie Textausgabe (T. IV). Berlin: De Gruyter (1968-1977).
- Kant, I. (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? En *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe (T. VIII). Berlin: De Gruyter (1968-1977).
- Kohlberg, L. (1984). *The psychology of moral development*. San Francisco: Harper & Row.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Kuhlmann, W. (1992). Reflexive Argumente gegen den Determinismus. En: W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik* (págs. 208-223). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lyotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- Mainberger, G. K. (1988). *Rhetorica II. Spiegelungen des Geistes. Sprachfiguren bei Vico und Lévi-Strauss*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Piaget, J. (1964). *Six études de psychologie*. Ginebra: Gonthier.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: PUP.
- Sternhell, Z. (2006). *Les anti-Lumières : du xviii siècle à la guerre froide*. Paris: Fayard.

- Vico, G. (1744). *Principi di scienza nuova d'intono alla comune natura delle nazioni*. En G. Vico, *Opere* (ed. A. Battistini) (T. 1). Milan: Mondadori, 1990.
- Winch, P. (1970). Understanding a primitive society. En B. R. Wilson (Ed.). *Rationality* (págs. 78- 111). Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. En L. Wittgenstein, *Werkausgabe* (T. 1.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.