

TRES CONSECUENCIAS DE NUESTRA RACIONALIDAD

LUIS EDUARDO HOYOS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen:

Se muestra en el artículo que de la estructura básica de nuestra aceptable racionalidad explicativa, compendiada en el principio de razón suficiente, se siguen tres consecuencias inaceptables: la sobreestimación del poder de la argumentación, el desconocimiento de los límites de la racionalidad y el determinismo.

Palabras claves: racionalidad; irracionalidad; argumentación; determinismo; intencionalidad; persona.

Abstract: *Three Consequences of Our Rationality.*

In this paper it is pointed out that from the main structure of our acceptable explaining rationality – summarized in the principle of sufficient reason – follow three unacceptable consequences: the over-estimation of the power of argumentation, the ignorance of the limits of rationality and the determinism.

Key words: rationality; irrationality; argumentation; determinism; intentionality; person.

Si cuando Aristóteles sostuvo que el hombre es un animal racional quiso decir que el hombre siempre actúa, piensa y se pronuncia de forma racional, se equivocó escandalosamente. Esto me parece relativamente obvio. Quizás por ello sea pertinente comprender la racionalidad como la cualidad de ciertas acciones y creencias de las que es capaz el hombre, así como también es capaz de otras que no lo son. “Racional”, entonces, es el calificativo para ciertas acciones y creencias, así como también la cualidad de una disposición humana: la disposición de actuar racionalmente y de adoptar creencias racionales, justamente. Y el modo de actuar, pensar y creer racional no es el único modo de actuar, pensar y creer del que somos capaces los seres humanos.

A una acción, una creencia o un pensamiento lo llamamos racional cuando se halla *bien fundado*. La decisión sobre el carácter bien fundado de una acción se toma, a mi modo de ver, en conformidad con criterios diferentes a los que dan valor racional a una creencia. La acción bien fundada es, *prima facie*, la acción que se emprende para obtener un determinado fin. De modo que el carácter bien fundado de la acción depende de su fin. En otras palabras, actuar en conformidad con la obtención de un fin pretendido o deseado, es racional, y actuar en contra de un fin pretendido o deseado puede ser tenido por irracional. Que una acción determinada no resulte la más expedita para

obtener un fin pretendido, no indica que esa acción no sea racional, sino que no es la mejor o más correcta acción para alcanzarlo, que no es, digamos, la más inteligente. Inteligencia y racionalidad no son, por supuesto, lo mismo. Evidentemente, la racionalidad de una acción que es medio para alcanzar un fin no depende del fin solamente en el sentido indicado, sino también en el sentido que el fin mismo sea racional. Esto nos lleva a un terreno difícil, muy cercano al de la filosofía moral. Aquí la relación entre la adopción de creencias y la acción es decisiva porque los fines son, por así decir, trazados desde el ámbito de nuestras creencias.

Voy a poner un ejemplo para ilustrar la dificultad: María quiere acostarse con Pedro, pero sabe que Pedro tiene SIDA. Con todo, moviliza una estrategia de seducción para conquistarlo. Para mi ejemplo no es relevante lo que haga o piense Pedro, sólo nos interesa la acción de María. María logra acostarse con Pedro. ¿Es racional su acción? Dije que si la acción es un medio suficientemente expedito para la obtención del fin pretendido, es una acción bien fundada y racional. Por supuesto que la pregunta siguiente recae sobre la racionalidad del fin pretendido: ¿es racional desear acostarse con un hombre a sabiendas de que está infectado con SIDA? Para algunos la respuesta es sencilla: no, no es racional. Pero yo no la creo tan sencilla. Pues si, pongamos por caso, María no desea seguir viviendo, y no tiene inconveniente alguno en morir, digamos, por amor; es más, piensa que en su situación de desapego a la vida morir por amor es mucho mejor que suicidarse de cualquier otra manera, entonces ya no parece tan descabellada su acción. Se ve, así, que el fin (amar a Pedro), queda subordinado a otro fin (abandonar la vida), y que la racionalidad de su acción depende de la racionalidad de este último fin. ¿Quién decide si el suicidio es irracional? Ahí la investigación choca con una barrera que ahora no me quiero, o no me puedo, saltar. Por lo pronto se debe tener en cuenta que, en primer lugar, la racionalidad de los fines se puede distinguir de la que tiene que ver con la relación de los medios con los fines, y, en segundo lugar, que la racionalidad o irracionalidad de un fin se halla ligada a la racionalidad o irracionalidad del contexto de creencias del que surge.

Supongamos ahora que María sí desea seguir viviendo. Se pensará: en ese caso es irracional su acción, pues María obra en contra de un fin pretendido. Con todo, en este caso la situación tampoco es tan fácil, pues todo depende de qué valore más María, si el amor a Pedro o su propia vida. Si María valora más su propia vida y es consciente de que esto choca con su amor a Pedro, pero se acuesta con Pedro, su acción es irracional, sin más. Pero no me parece que la acción de María pueda ser llamada irracional, sin más, si ella, valorando la vida, decide, con todo, amar a Pedro a sabiendas de que eso supone la negación de su vida, pues todavía podría decirse que para ella, para quien amor y

vida son importantes, fue más importante el amor. ¿Y quién decide si esta valoración es más racional que otra? Quizás un criterio moral, pero éste sólo es, en estricto sentido, relevante cuando en nuestra acción están implicados otros. Y sólo cuando eso ocurre tiene sentido establecer un vínculo entre moralidad y racionalidad. Cuando ése no es el caso, es decir, cuando mi acción, y las consecuencias de mi acción, sólo me afectan a mí, no me parece indispensable, ni correcto, relacionar la racionalidad de una acción con su moralidad. En el ejemplo que nos ocupa esa relación sería pertinente si la acción de María afecta a otros; pero si ese no es el caso, no es pertinente. El asunto sigue siendo difícil, pues mi convicción es que la mayoría de los actos humanos tienen que ver con los otros.

Lo específico de la racionalidad de la acción, o de lo que se suele llamar racionalidad práctica tiene que ver, según lo dicho, con el vínculo coherente de ella con un fin y con la supeditación del carácter racional o irracional de ella a la racionalidad o irracionalidad del fin, que opera como motivo de la acción. Pero hay algo aún específico de la racionalidad práctica: que ella está ligada al valor moral de la acción cuando ella afecta a los demás, que es la mayoría de las veces, como creo, pero no todas las veces.

Usualmente, entre una acción y el fin que se quiere alcanzar con ella hay varios fines intermedios. Lo que he dicho sobre el criterio moral para determinar la racionalidad de un fin vale también, por supuesto, para los fines intermedios. Hitler, por ejemplo, quería el bienestar de los alemanes, y ese es un fin que puede ser tenido fácilmente por racional. Lo que ocurre es, como sabemos, que sólo quería el bienestar de los alemanes, o de los arios –lo cual ya es difícil de ser tenido por racional si se tiene en cuenta que el mundo no pertenece a un sólo grupo cultural o étnico–, pero, además, quería ese bienestar de su pueblo por medio de la consecución de fines intermedios que implicaban la destrucción de otros seres humanos y otros pueblos. Y eso, evidentemente, no puede ser racional. Entre otras porque si uno quiere destruir a los otros, es muy probable que los otros se unan e intenten destruirlo a uno en legítima defensa. Que fue lo que pasó. Se puede ver que, según el concepto que vengo manejando de racionalidad práctica, no calificaría como criterio o caracterización de ella la divisa: “el fin justifica los medios”.

He dicho que los criterios para determinar la racionalidad de un acción no son los mismos que sirven para determinar la racionalidad de una creencia. Una creencia se puede tener por bien fundada si tiene una justificación plausible, o suficiente. En lo que sigue quiero plantear algo acerca de lo que podría considerarse estructural de nuestra racionalidad teórica. Con todo, lo que plantearé también tiene una relación con la práctica, toda vez que la adopción de creencias tiene por lo regular consecuencias para la acción. En los ejemplos de María

y de Hitler se evidencia la relación entre la adopción de una creencia y la acción.

Pienso que accedemos a algo muy característico de la racionalidad teórica –quizás a lo más característico– cuando atendemos a lo que significa explicar. Explicar algo es ofrecer una razón suficiente, o también plausible, de por qué eso es o sucede. Como es bien sabido, la tradición racionalista moderna logró establecer una formulación muy puntual de esta idea en la que quedaba explícita su validez universal: “Todo lo que es, es según una razón suficiente de por qué es más bien que no es”, reza una de las más aceptadas formulaciones del llamado principio de razón suficiente, el principio más básico y estructural de nuestra racionalidad explicativa.

El propósito central de este artículo consiste en sostener que de esta concepción fundamental de la racionalidad (explicativa) con la que contamos, y que, evidentemente, es aceptable, se siguen tres consecuencias inaceptables. Este resultado no debe llevar, como se podría creer, a un abandono de la noción de la concepción de la racionalidad de la que parto, sino que nos debe convencer sobre el hecho de que aunque ella ha de ser reconocida como necesaria y suficiente para la explicación de algo, tiene que ser, al mismo tiempo, tenida como necesaria, pero no suficiente, para conducir nuestras vidas y para adoptar algunas creencias que tienen repercusiones prácticas. Las tres consecuencias de la racionalidad a las que me refiero pueden ser así enunciadas: la primera consiste en una sobreestimación del poder de la argumentación y el razonamiento, la segunda en un desconocimiento de los límites de la racionalidad y la tercera es el determinismo. Una de las formas de ver la conexión entre la racionalidad teórica y la práctica se manifiesta justamente en el hecho de que estas consecuencias de nuestra racionalidad son aceptables desde el punto de vista teórico, esto es, cuando se atiende a nuestro *desideratum* explicativo, pero ellas mismas se nos presentan como inaceptables cuando hacemos caso a sus repercusiones para la acción y para el modo como conducimos nuestras vidas. Deseo intentar ahora una breve aproximación a cada una de estas consecuencias de nuestra racionalidad.

Sobreestimación del poder de la argumentación y del razonamiento

La argumentación es quizás la manera más notable que se ha hallado para generar convicción, o producir acuerdo sin apelar a ningún recurso autoritario o a algún expediente de naturaleza no discursiva. Por medio de la argumentación, hacemos, además, algo concebible por medio de razones. No es la única forma de hacer algo concebible, por supuesto (hay otras como la obediencia a la reglas de la sintaxis

lógica o el uso correcto de categorías, o de lo que algunos llaman tipos lógicos; incluso las metáforas y los ejemplos pueden ser en ocasiones buenos medios para hacer algo concebible), pero sí es una muy importante que, entre otras cosas, exige para la concebibilidad la coherencia.

Es normal asentir a una buena argumentación, basada en buenas premisas e internamente coherente. Para la mayoría de nosotros, espero (filósofos y no filósofos) sería inaceptable no hacerlo. No me interesa referirme a esta actitud general, sino a una ya más propiamente filosófica. Los filósofos han hecho de la argumentación su fuerte y la han convertido, incluso, en uno de sus objetos preciados de investigación. Y algunos han pasado de ahí, imperceptiblemente, a creer que la argumentación tiene por sí misma un valor cognitivo. Considero que se comete el error de sobreestimar el poder de la argumentación cuando se cree que ella tiene por sí misma valor cognitivo. Pienso, incluso, que la mera concebibilidad tampoco lo tiene. Esta es la primera consecuencia inaceptable de nuestra concepción (aceptable e indispensable) de la racionalidad.

Quisiera referirme aquí a dos ejemplos traídos de la historia de la filosofía que ilustran bien esta idea. El primero de ellos es la defensa que hace Berkeley del idealismo. Basado en la premisa, de origen cartesiano y lockeano, según la cual nuestro conocimiento de las cosas debe darse a través de representaciones o ideas, y entendiendo por éstas los objetos que están en la mente cuando piensa, Berkeley derivó la célebre proposición: "*esse est percipi*" (el ser es el ser percibido).

El razonamiento es que si un objeto sólo puede ser algo identificable a través de representaciones portadas por alguien, entonces no es concebible un objeto que pueda ser identificable si no cumple con este requisito. Hablar de que algo pueda ser identificable o no puede llevar, por supuesto, a disminuir el peso ontológico que tiene la conclusión de Berkeley y a situarla en un contexto epistemológico en el que su idealismo no aparecería tan radical. Para que eso no ocurra habría que decir, entonces, que el *ser identificable* es el *ser* y, por contra, que no es concebible un ser que no sea identificable. La proposición "*esse est percipi*" opera como regla para la concebibilidad de la existencia relativa del objeto en cuanto objeto representado: la existencia de ese objeto así entendido es relativa a quien lo representa. Ese mismo principio hace, a su vez, inconcebible la existencia absoluta, o independiente de esa relación. De cara al contexto de la filosofía moderna del conocimiento esta concepción tiene la ventaja adicional de resolver el problema de la heterogeneidad entre lo material y lo mental, problema que surge toda vez que se comprende la relación de conocimiento entre quien conoce y lo que es conocido como una relación (causal o del tipo que sea) entre el mundo y la mente, concebidos como dos entidades totalmente distintas. Dos entidades completamente dife-

rentes no pueden entrar en ningún tipo de relación, y mucho menos causal. La "reducción" del objeto diferente de la mente a objeto ideal resuelve este problema.

Pues bien, lo que quiero mostrar con este ejemplo es muy sencillo: 1. El idealismo de Berkeley es el más consecuente resultado de la teoría de las ideas cartesiano-lockeana. Esto es, si es cierto, o mejor si es lo único concebible, que no tenemos una relación epistémica directa con nada, salvo con nuestras ideas, con nuestros contenidos de conciencia o con nuestras representaciones, y toda relación epistémica con el mundo se da a través de ellas, entonces no es concebible la existencia de un mundo por fuera de esta relación. El asunto de Dios, de mucho peso dentro de la filosofía de Berkeley, no afecta para nada la breve interpretación que cabo de hacer. La idea de Dios en realidad refuerza la interpretación del idealismo de Berkeley como teoría internamente coherente y como consecuencia lógica perfecta de la teoría moderna de las ideas: Dios es el espíritu o sujeto en relación con el cual es concebible la existencia de aquello que no es representación actual en nosotros. 2. La filosofía de Berkeley, como sostuvo Hume con su característica agudeza, es irrefutable, pero no convence. Este último punto es el que quiero resaltar.

El dictamen de Hume sobre Berkeley es correcto, en mi opinión, y merece quizás un examen más extenso. Pienso, por lo pronto, que es de lo peor que se puede decir de una filosofía. Es como sostener que hay algo enfermo en ella. La coherencia interna de la filosofía de Berkeley es la que le da su carácter irrefutable. Esta coherencia depende, por supuesto, de la aceptación de la teoría moderna de las ideas. Pero el que no convenza se debe a que esta coherencia interna no posee por sí misma valor cognitivo. El idealismo de Berkeley no ofrece una explicación satisfactoria de la percepción que tenga en cuenta la relación, validada por la experiencia, de nuestro aparato perceptual cognitivo con el mundo del que es parte. Por lo demás, el poco poder de convicción de esta concepción también está relacionado con su flagrante violación del sentido común. De esto han sido conscientes varios filósofos, y de entre ellos quizás el más perspicaz haya sido Thomas Reid, quien, con todo, no parece haber logrado establecer muy determinadamente qué es eso que llamamos "sentido común". Quizás una teoría realista de la experiencia que quiera hacerle el quite a los resultados consecuentes de un idealismo à la Berkeley, pero que no quiera incurrir en la inconcebibilidad de lo que se ha dado en llamar "realismo metafísico", no pueda menos que ser una explicación articulada de eso que tan vagamente se denomina "sentido común". Éste, sin embargo, es un tema por sí y sumamente delicado.

Si es cierto, en todo caso, que una teoría es coherente internamente y perfectamente consecuente con premisas que gozan de alguna plausibilidad, pero esa teoría no alcanza a producir por ello, o a pesar de

ello, convencimiento, entonces es forzoso atender al hecho de que hace falta algo más en ella que esta coherencia interna y que la fuerza del razonamiento para que pueda ser aceptada. Dicho en los términos que me interesan subrayar en este ensayo: el poder de la argumentación no puede ser sobreestimado a tal punto que se crea que él tiene, por sí mismo, valor cognitivo.

Otro ejemplo, también extraído de la historia de la filosofía, me ayudará a hacer conciencia del problema que estoy presentando. Este tiene, quizás, una mayor relevancia para la filosofía contemporánea. Proviene de la teoría del conocimiento de Kant. Su significado en el ámbito de la filosofía contemporánea reside en la enorme influencia que ha ejercido el modo de filosofar llamado trascendental en el pensamiento del siglo XX.

Kant propuso una explicación razonada de la experiencia preocupado eminentemente por cuestiones relativas a la validez. Su idea era demostrar que la experiencia, entendida como un enlace de percepciones según leyes universales, sólo era posible si se reconocían unas determinadas condiciones o fundamentos de posibilidad, como por ejemplo la existencia de un esquema espacio-temporal único para la organización de los datos sensibles y la de un sistema de categorías ligado a una conciencia única y unificadora. Kant muestra el carácter lógicamente prioritario de esas condiciones con respecto a lo que ellas condicionan (la experiencia, entendida como él la entiende). La prioridad lógica de las condiciones respecto de lo condicionado por ellas queda ante todo probada por dos procedimientos: 1. Ellas pueden ser pensadas o concebidas independientemente de aquello que condicionan, pero no al revés (recuérdese a este respecto que una de las pruebas de la aprioridad del espacio y el tiempo consiste, justamente, en sostener que el espacio y el tiempo pueden ser pensados, e incluso representados, sin objetos, pero no los objetos sin ellos). 2. El otro procedimiento se ve sintetizado en lo que constituye la estructura de lo que se ha dado en llamar "argumentos trascendentales": los principios que hacen posible la experiencia están necesariamente presupuestos en ésta, pues si no, ella no tendría lugar. Pero el hecho de que ella tenga lugar constituye, a su vez, el fundamento comprobatorio (*Beweisgrund*) del principio (cf. *KrV* A737=B767).

No es este el lugar para ver en detalle todas las deficiencias de este procedimiento argumentativo, tan discutido recientemente. Sólo me interesa llamar la atención sobre una de ellas. Aunque, como dije, la argumentación kantiana está ante todo animada por cuestiones de validez, o normativas, el mismo Kant parece querer darle algún valor cognitivo a su teoría del conocimiento. Esto se ve con claridad cuando mezcla las cuestiones de validez con las genéticas, esto es, cuando piensa que es lo mismo demostrar el carácter lógicamente prioritario de algo (las llamadas "condiciones a priori") y sostener su absoluta

independencia con respecto a la experiencia o a informaciones adquiribles a través del conocimiento empírico. Fue basado en esa absoluta independencia que él habló de "origen a priori" de las categorías y de las formas de la sensibilidad. Pero esas son cosas distintas y la demostración de la prioridad lógica de una condición a priori con respecto a lo condicionado por ella, no prueba que desde un punto de vista que incluye más información (empírica) sobre nuestros procesos de cognición, no sea posible explicar su origen. O mejor: la demostración de la prioridad lógica de lo que es condición a priori no tiene en estricto sentido nada que ver con informaciones sobre el origen. Ni reemplaza la preocupación por el origen, ni la resuelve; simplemente no tiene que ver con ella. Decir que un esquema conceptual tiene origen a priori no es decir nada sobre su origen. Éste queda tan inexplicado y desconocido como si no se hubiera dicho nada sobre él.

Una vez un mago en una fiesta infantil hizo así su presentación frente a los niños: "Tenéis aquí dos cajas, como podéis ver", y señaló, efectivamente, dos cajas de colores que tenía sobre dos mesas, separadas entre sí por unos dos metros. "En esta hay un conejo", y la levantó, y todos pudieron ver el conejo. "En esta otra no hay nada", y la levantó, y se pudo ver efectivamente que no había nada. Acto seguido, dejó las cajas nuevamente cerradas. "Ahora voy a pasar el conejo de una caja a la otra" "¿Cómo queréis que lo haga –preguntó– de modo visible o de modo invisible?" Los niños más avisados gritaron: "¡visible!" Y entonces el mago simplemente levantó la caja en la que se hallaba el conejo, lo agarró de las orejas y lo llevó hasta la otra caja, en la que lo metió.

Cuando un mago pregunta si uno quiere ver algo de lo que él hace uno supone que pregunta si uno quiere ver el acto de magia. Pero eso contradice, de algún modo, el acto de magia: la clave del truco de magia, su "chiste", consiste en ser invisible. Cuando se habla de "origen a priori" pasa algo semejante. Uno quiere, por así decir, ver la génesis de lo a priori, pero la adscripción de la característica "a priori" deja sin atender cuestiones relativas a la génesis, ese es su "chiste", y cuando se pregunta por él no queda más remedio que o verlo, y entonces, como en el acto de magia visible, éste deja de ser *a priori*; o no verlo, con lo cual, como en el truco de magia, tenemos efectivamente el truco, pero no contamos aún con ninguna explicación del suceso; en el caso de Kant, del origen.

Sea de ello lo que fuere, lo que me interesa subrayar es que Kant, ante la necesidad de presuponer argumentativa y racionalmente unas condiciones para poder dar cuenta del *factum* de la experiencia como él lo concebía, pretendió darle valor cognitivo a los resultados de su reflexión trascendental. Y eso no es del todo legítimo porque le da poder cognitivo a algo que no lo tiene: la teoría de las condiciones a priori. De hecho, éstas operan como fundamentos en la argumentación sólo des-

pués de pagar un alto precio; a saber: una relación de dependencia con respecto al *factum* del que se parte que no es explicada por el filósofo trascendental. De ahí que Kant, cuando se ve a gatas agobiado por preguntas que ponen en entredicho el valor de su propuesta teórica, no pueda menos que apelar al *factum* mismo, o tenga que contestar diciendo que responder a la pregunta de porqué nuestra experiencia está estructurada del modo que él propone más bien que de otro, está más allá del campo de lo que podemos decir con sentido.

La argumentación no tiene, pues, por sí misma poder cognitivo, y ella no supe, por poderosa que sea, la explicación de la que es capaz el conocimiento empírico. La argumentación es instrumento en el conocimiento, pero ella misma no constituye conocimiento, así como las muletas –para servirme de una metáfora de Schopenhauer– sirven para andar al cojo, pero no son el andar mismo. Hay quien podría delatar el carácter inadecuado de la metáfora, pues las muletas sirven al cojo como instrumentos para andar, pero no al caminante sano, y entonces podría sugerirse la pregunta: “¿podemos conocer sin ningún tipo de instrumentario argumentativo, tal como puede caminar el sano sin muletas?” A lo que habría que responder: sin un mínimo instrumento no se puede andar. Y si las piernas, que son un instrumento para andar, están sanas y fuertes, apoyarse en muletas resulta superfluo. Una mínima racionalidad argumentativa parece necesaria, pero demasiada puede ser superflua si la fuerza de una buena idea o de una evidencia empírica se aparecen con contundencia. Y la falta de una buena idea o de una evidencia no pueden ser suplidas por una argumentación que es sólo correcta.

Desconocimiento de los límites de la racionalidad

La aceptación universal del principio de razón suficiente ha llevado al desconocimiento de los límites de la racionalidad explicativa. Certo es que en la filosofía ha habido concepciones críticas y restrictivas del uso propio de ese principio. La más conocida de ellas es la de Kant. La restricción propuesta por él tenía, sin embargo, como se sabe, la reconocida intención de abrirle campo a la fundamentación del uso práctico de la razón, que él veía irreductible al teórico. Y ésta última es una idea muy notable.

Quiero mostrar cómo se hace aún patente esta consecuencia de la aceptación universal del principio básico de la explicación, es decir, esta tendencia a desconocer los límites de la racionalidad, mediante la idea muy defendida de que la noción de un contenido no racionalizado, o irracional, es incomprensible, o cuando menos paradójica. Tengo en mente el ensayo de Donald Davidson titulado “Paradojas de la irracionalidad” (Davidson 1982), pero en realidad me quiero situar en

el centro de la idea, nada nueva, según la cual el concepto de un contenido de conciencia, o de experiencia, que no puede ser él mismo racionalizado es incomprensible, o al menos sumamente paradójico.

Pienso que si esta idea se comprende como la imposibilidad de pensar, e incluso constatar que hay algo así como móviles no racionales en la acción, o que no es factible la adopción de creencias no bien fundadas, o infundadas, que ejercen su especial influencia sobre lo acción, entonces es una idea equivocada. La constatación de lo no racional en la acción es la constatación de la influencia de un móvil no intencional de la acción que, en mirada retrospectiva, no obstante, puede ser eventualmente explicado causalmente. Pero esto último no le quita su carácter arracional. Hacia atrás, hacia el pasado, todo se ve más o menos claro (o por lo menos, más o menos curado), no así hacia adelante.

No racional, arracional, e irracional significan, ciertamente, cosas distintas. Lo primero se puede decir de seres que no poseen la disposición de actuar racionalmente. Lo segundo, en cambio, se predica de acciones o creencias de seres que, como nosotros, poseen la disposición de la racionalidad, pero la contravienen. Con todo, contravenir la racionalidad, actuar y pensar de modo irracional, es algo que parece muy ligado a la influencia de fuerzas no racionales. Así, muy característico de la acción irracional y de la adopción de creencias irracionales, es la superioridad de los impulsos no racionales sobre la capacidad de obrar y pensar de acuerdo a buenas razones.

Es forzoso reconocer que la tematización de lo no racional, y su influencia en la acción y en la creencia irracionales, sí posee en principio algo de paradójico: si partimos de la base que toda tematización debe cumplir con criterios mínimos de racionalidad teórica para que sea articulada y pueda ser comprendida, entonces la tematización de lo no racional y su influencia para provocar lo que llamamos irracional, debe obedecer a esa condición. Pero al cumplir con esa condición lo que es tematizado, lo irracional, ingresa a lo que McDowell y Sellars llaman, respectivamente, "espacio de los conceptos" y "espacio de las razones". Lo cual equivaldría a una racionalización del contenido que se tenía por irracional. Algo de idéntica estructura está sugerido en la importante idea de Kant según la cual la representación que no puede ser acompañada por una conciencia (o sea, que no puede ser pensada), o bien sería imposible, o bien, al menos, no sería nada para mí. Con todo, pienso que esa paradoja no alcanza a demoler la idea de que puede constatarse la presencia de móviles no racionales (que serían, en cierto sentido, algo para mí, o en mí), sin que en esta constatación éstos dejen de ser no racionales. Se trata así, de la constatación de un límite de la racionalidad y el presentimiento de que hay algo al otro lado del límite.

En el ensayo citado, Davidson contrasta lo que él denomina el "principio Platón" con lo que llama el "principio Medea". El princi-

pio Platón puede ser también entendido como "doctrina de la racionalidad pura". En su base está la idea de que obra bien quien conoce el bien, y obra mal, o en contra de lo que se tiene por bueno y conveniente, quien desconoce el bien. Esta idea puede ser interpretada como la idea de que la racionalidad (ante todo la práctica) está ligada a un componente cognitivo. Es decir, que, en estricto sentido, no hay acción irracional, ni contraria a lo que se tiene por bueno y conveniente, sino ignorancia. Ésta, hay que reconocerlo, es una idea formidable. Anima todos los proyectos ilustrados e incluso las revoluciones culturales. En conformidad con esta idea solemos pensar que la educación transforma al hombre, lo moldea, lo socializa. Se trata de la idea según la cual hay una determinación cognitiva de la acción y de la confianza en el poder que tiene esa determinación cognitiva para influir sobre la acción. Si el "principio Platón" es visto de un modo moderado, me parece sumamente plausible, es más, indispensable para la organización social. Quiero decir que para vivir en sociedad, o sea, para vivir, necesitamos la idea según la cual el conocimiento puede influir sobre la acción, cualificándola. Pero no podemos aceptar esa idea al punto de creer que el conocimiento determina completamente la acción. Ese optimismo, el optimismo ilustrado, es inaceptable porque el conocimiento de nuestro entorno y de nosotros mismos es relativo y limitado; pero también porque una experiencia que tenemos casi a diario nos indica que él no tiene *todo* el poder de obrar sobre la acción. De modo que si se modera este optimismo podemos hablar de un sentido muy significativo y útil en el que la ignorancia limita la racionalidad, o la decisión racional. Una interpretación importante del famoso dilema del prisionero es la que hace énfasis en ese aspecto limitador de la ignorancia para llevar a cabo una decisión racional (cf. Simon 1983).

El principio contrario es el "principio Medea": Medea levanta su mano armada con un puñal contra sus hijos y aunque le ordena, por así decir, que no los asesine, algo más poderoso que su propia voluntad (una pasión de venganza, etc.), la empuja a hacerlo sin que ella lo pueda evitar. Hay conocimiento del bien y del mal, se cuenta con la disposición de fundar bien la acción, pero algo más poderoso, algo al parecer ajeno a la propia voluntad determina la acción. Se han solido interpretar eventos como éste como casos típicos de lo que Aristóteles llamó *akrasia*, debilidad de la voluntad. Y así también lo hace Davidson. Esta salida tiene su interés y constituye por sí misma un tema bastante complejo. Para mi actual propósito es importante hacer conciencia sobre lo siguiente: ¿por qué hablar de debilidad de la voluntad cuando constatamos que una acción escapa a nuestro poder y, en esa medida, escapa a la posibilidad de ser controlada por una disposición racional e intencional? Mejor dicho: ¿por qué, en este caso, se insiste en el aspecto negativo del asunto: debilidad, *akrasia*, falta de dominio de sí? ¿Por qué no, más bien, se habla en términos positivos, como si nos refiriéramos a la fuerza, al poder de otros móviles de la

acción que nos es difícil incluir en nuestros esquemas de racionalidad y en nuestro dominio? Ambas cosas sirven para mi propósito, pero privilegio la segunda, justamente por su acento positivo, porque me parece que en ese acento está implicada la constatación de que hay algo no racional y poderoso detrás de nuestras acciones que se deja pensar con relativa facilidad. No digo que se deje por ello dominar, o apropiarse, ni que se pueda determinar por completo epistémicamente, sino sólo que su presencia es constatable sin que ello implique la paradoja señalada. Se puede indicar un límite de la racionalidad y constatar de algún modo la existencia del contenido de conciencia y el elemento determinante de la acción irracionales sin que la paradoja que, *prima facie*, surge al pretender hablar de este contenido sea capaz de demoler esta constatación. Ese es el punto.

Sugiero que la indicación de los límites de la racionalidad del modo como la he presentado nos preserva contra nosotros mismos, pues nos da a conocer, así sea de modo difuso, de cierta manera presentida, como dije, algo en nosotros que no está dentro de nuestro dominio racional e intencional. La utilidad de esta idea no es de despreciar: en las situaciones de *akrasia*, o de clara influencia de poderes no racionales y de sus efectos en la irracionalidad del obrar, es decir, de poderes que al impulsar nuestra acción nos hacen, *sin que aparentemente lo queramos*, destruir vínculos vitales y sociales fundamentales, en ocasiones incluso fundamentales para continuar existiendo; en esas situaciones, digo, puede no ser la acción la que ha de ser racional, sino la omisión. Y esa es una forma de autocontrol que todo ser humano más o menos prudente ha experimentado. Ella se hace más posible y efectiva cuando sabemos, o tenemos alguna noticia, de los poderes irracionales de los que he hablado.

La segunda consecuencia inaceptable de nuestra aceptable concepción de la racionalidad a la que me he referido consiste en el desconocimiento de estos límites, pero también de esa realidad presentida al otro lado del límite. Creo que saber que esa realidad existe y que no es coextensiva con nuestras estructuras de racionalidad y determinación cognitiva es mejor que no saberlo o desconocerlo, si lo que nos interesa es hacer llevadera la vida. Quisiera dar ahora la razón de ello con una metáfora, fiel a la idea aludida de que las metáforas también pueden servir para ayudar a concebir algo: el hombre es como un borracho al que, de saberlo, siempre le queda la posibilidad de sentarse antes de caer.

Determinismo

El determinismo es una de las consecuencias más poderosas y convincentes de una visión racional y causal del mundo. La famosa ob-

servación de Lessing, referida por el angustiado Jacobi, según la cual la única filosofía posible es la filosofía de Spinoza, es irrefutable si se la comprende como queriendo significar que el determinismo es una de las consecuencias más sólidamente extraídas de una concepción de la racionalidad explicativa fundada en el principio de razón suficiente. El determinismo es una consecuencia directa del racionalismo. Quien es filósofo debe ser racionalista, es decir, aceptar sólo creencias razonadas y bien fundadas, y quien acepta sólo creencias plenamente razonadas y bien fundadas debe ser un determinista universal, completo; es decir, uno que anule la libertad, la intencionalidad y la personalidad. Eso fue lo que quiso decir Lessing en aquel famoso debate sobre el panteísmo a finales del siglo XVIII en Alemania.

Pero esa consecuencia de nuestra concepción aceptable de la racionalidad es inaceptable. Lo curioso es que no parece posible validar esta última proposición por medio del estándar de racionalidad del que se sigue como consecuencia el determinismo. Intentos los ha habido, como el de Norman Malcolm, de hacer descansar la "concebibilidad del determinismo" en un acto de pensamiento de naturaleza intencional. Un argumento ya sugerido en parte por Jacobi, y en cierto sentido también por Kant.¹ Un argumento muy ingenioso pero muy insatisfactorio, como insatisfactorios han sido todos los intentos de probar la realidad de la libertad.

Si la idea de que el determinismo universal no es aceptable no puede ser validada según el estándar de racionalidad del que se sigue como consecuencia, entonces, ¿cómo puede ser ella en algún sentido legitimada?

Lo que quiero sugerir es que la concebibilidad de la intencionalidad, o de la libertad, depende de algo que no es racional según la concepción de racionalidad que vengo manejando desde el principio. En este orden de ideas, ella no puede ser defendida por medio de una argumentación tal que se mida en un pulso con la segura y firme concebibilidad argumentada del determinismo. No es que no pueda ganar ese pulso. Tampoco llega a mucho, me parece, el intento de dejarlos empatados, cosa que han ensayado todos los compatibilistas desde Kant. Lo que ocurre en realidad es que el tal pulso no existe, pues la tesis de la inaceptabilidad del determinismo universal no sostiene que éste sea falso o implausible por medio de una demostración de la plausibilidad de la tesis contraria en su género, por así decir: algo como un indeterminismo de la voluntad del mismo rango lógico que el determinismo. De lo que se trata es de dos formas de hablar diferentes, ambas de muy distinto rango lógico, esto es, distintas no por enfrentarse entre sí como tesis opuestas acerca de la misma cosa; no como un enfrentamiento del tipo: "hay determinación universal" - "no la hay", o:

¹ Cf. Malcolm 1968; cf. también Hoyos 2001, III, §3.

“hay libertad de la voluntad” - “no la hay”; sino distintas por hablar lenguajes diferentes y ambos igualmente necesarios: el uno el lenguaje de la explicación racional, el otro el lenguaje de la intención y la permanentemente exigida adscripción de responsabilidad para la acción. La concebibilidad de la intencionalidad depende en buena parte del sentimiento de que no nos basta, no nos puede bastar, con el lenguaje racional y explicativo causal para movernos en la vida social y relacionarnos con los otros. Es decir, depende en buena parte de que no podemos ser deterministas absolutos, que necesitamos y exigimos acción personal que pueda ser imputada y pueda ser comprendida en su naturaleza intencional. Esto significa sostener, finalmente, que la concebibilidad y aceptabilidad de la intencionalidad dependen de la necesidad de un presupuesto de orden práctico, o pragmático: tenemos que vérnoslas en nuestra vida con personas. No se trata de una presuposición necesaria de orden lógico, como la que se quisiera demostrar a través de una argumentación de tipo trascendental, sino de un presupuesto de orden práctico y pragmático, como dije, indispensable en nuestro comportamiento social.

La defensa de la indispensabilidad de este presupuesto no puede ser asumida por un estándar de racionalidad como el que se ve plasmado en la explicación causal o en la argumentación racional. Esa defensa sólo parece poder ser asumida por una expresión articulada de la intuición según la cual una visión del mundo determinista no nos puede dejar satisfechos. Es un pensamiento aparentemente pobre, ciertamente. Pero pienso que expresa mucho de lo que podemos hacer al respecto. Y no creo que podamos hacer mucho más.

La inquietud antideterminista es muy antigua en la filosofía occidental. Y aunque sus razones de ser sean muy comprensibles, ella no ha podido llegar a expresarse en un discurso comprensivo que sirva de adecuado *pendant* al determinismo, sin incurrir en desarrollos muy problemáticos, muy chocantes incluso. Un buen ejemplo de ello es la muy abstrusa concepción kantiana de la libertad en relación con una supuesta esencia noumenal en nosotros.

La idea kantiana de un ámbito noumenal y suprasensible para dar asiento a la libertad es insatisfactoria por muchas razones, pero ante todo porque en su filosofía moral Kant había llegado a una importantísima caracterización de la racionalidad práctica para la que no hace falta una concepción metafísica de la realidad de la libertad. Kant estableció, en efecto, un criterio para la determinación del carácter racional de un fin, y esto aparece en su filosofía práctica íntimamente ligado al valor moral de una acción. El concepto de persona, con todo lo que le es propio (dignidad, respeto, valor y no precio, etc.) fue visto por él como el mejor candidato de fin racional al cual quedaba supeditada la racionalidad o irracionalidad de la acción que se dirige a él. Si la acción atenta contra la persona no sólo es inmoral sino también

irracional. Esta concepción me parece de mucha relevancia dentro de una teoría de la racionalidad, sobre todo si se tiene en cuenta que Kant contrasta su criterio para la cualificación moral de una acción y para la determinación del carácter racional de un fin, con una concepción de la racionalidad entendida como racionalidad instrumental, o sea, de la racionalidad que se puede establecer en virtud de la relación entre medios y fines y que dejó caracterizada en la descripción de lo que él llamó "imperativos hipotéticos". Independientemente de que se pueda o no aceptar –la distinción de dos estructuras de la racionalidad, por así llamarlas, la que se refiere a la relación de unos medios para alcanzar un fin y la que se orienta a la búsqueda del criterio para asegurar el carácter racional de los fines de nuestras acciones–, esta distinción debe ser tenida como un esfuerzo filosófico sumamente notable, un intento de solución a un problema verdaderamente importante y nada fácil, como insinué al principio de este escrito por medio de un ejemplo. Con todo, nada de esto hace necesaria una cosificación de la libertad. La metafísica de la libertad no es la mejor forma de articular nuestras inquietudes antideterministas.

Peter F. Strawson también ha hecho manifiesta una interesante inquietud antideterminista. Pero me parece que ella deja un mal sabor debido a que Strawson se resiste a aceptar las consecuencias de lo que él llama "naturalismo reduccionista" basado en otro tipo de naturalismo, que él denomina "católico" o también "liberal", y la idea de que uno pueda ser naturalista de un tipo para determinadas cosas y naturalista de otro tipo para otras no me parece muy convincente. Su idea es que el naturalismo reduccionista, que trae consigo las consecuencias deterministas extremas atribuidas aquí a nuestra racionalidad explicativa, es inaceptable porque "socava la validez de las actitudes y reacciones morales y presenta el juicio moral nada más que como vehículo de la ilusión" (Strawson 1985: 40). Tal socavamiento ocurre porque el naturalismo reductivo es un punto de vista objetivo sobre el comportamiento humano que al dar una explicación causal de nuestra conducta, no deja cabida a sentimientos y reacciones morales de tipo subjetivo. Aquí pasa, según Strawson, algo similar a lo que ocurre con las creencias básicas puestas en entredicho por el escéptico; a saber: que no estamos en condiciones de brindar una plena justificación racional para ellas, aunque sí podemos mostrar que nuestra disposición a tenerlas por verdaderas es *natural*.

Strawson apeló al "naturalismo católico" como antídoto contra los desafíos del escepticismo filosófico, mostrando que hay una base social-natural que nos obliga a adoptar ciertos sistemas de creencias básicas que son los que sirven de condición a la dudas escépticas mismas. Con esta alternativa contra el escepticismo moderó, ciertamente, su punto de vista argumentativo trascendental, lo cual puede ser interpretado como un reconocimiento de que la argumentación

filosófica está abocada a límites infranqueables; pero dejó el problema de no saber qué hacer con las consecuencias objetivistas y deterministas de la visión naturalista del mundo y del hombre. Es ahí donde surge su inquietud antideterminista en la forma de una muy dudosa distinción entre dos tipos de naturalismo: el que nos sirve para defender un sistema de creencias básicas de cara a los límites de la argumentación y la justificación racional, y el que nos da una visión determinista global. Ya que parte de esas creencias básicas defendidas de acuerdo con el primer tipo de naturalismo es la relacionada con sentimientos morales subjetivos y con la acción intencional, entonces ese tipo de naturalismo choca con el segundo. Como quien dice: por naturaleza no podemos ser naturalistas. Si ese "por naturaleza" significa: "sin razón según el estándar de racionalidad del naturalismo reduccionista y determinista", entonces creo que lo que Strawson está diciendo es que los sentimientos y actitudes morales subjetivas y la indispensabilidad de la acción intencional no pueden ser justificados según los estándares de nuestra racionalidad explicativa. Pero no creo que sea necesario apelar a otro tipo de naturalismo, en el fondo muy vago, para hacer defendible la indispensabilidad de la intencionalidad. Me parece que se articula mejor nuestra inquietud antideterminista si decimos que las actitudes morales subjetivas y la acción intencional son indispensables porque la vida social, como la conocemos y como se ha organizado en el occidente moderno, nos fuerza a adscribir personalidad y responsabilidad a los otros y a nosotros mismos.

La pretensión de hacer aceptable las consecuencias de nuestra racionalidad de las que aquí he hablado, sirviéndonos del instrumental que nos brinda ella misma de acuerdo con sus exigencias explicativas, nos obliga a franquear sus límites, y de una situación semejante no podemos dar cuenta filosóficamente. La pretensión de cambiar el estándar de nuestra racionalidad por otro, con el propósito de resistirnos a las consecuencias mencionadas, nos aboca a la ininteligibilidad. De ahí que, si hubiera aún presión para abogar racionalmente por un reconocimiento del carácter no cognitivo de la argumentación, de los límites de la racionalidad y de la insatisfacción práctico-pragmática del determinismo, serviría por lo pronto, al menos como indicador de una ruta a seguir, algo que en concordancia con el espíritu básico de este escrito me parece muy inteligentemente expresado por John Locke cuando escribió:

Es de gran utilidad al marino saber el alcance de su sonda, aunque no pueda medir con ella todas las profundidades del océano; le basta saber que es suficientemente larga para alcanzar el fondo de aquellos lugares que son necesarios para dirigir su viaje y precaverlo así contra el peligro de navegar en escollos que pueden acarrearle la ruina. (Locke 1982, I, i, §6)

Bibliografía

- Davidson, D. (1982). "Paradoxes of Irrationality". En: Wollheim, R. & Hopkins J. (eds.), *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge, Mass.: Cambridge U.P.: 289-305.
- Hoyos, L.H. (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Siglo del Hombre.
- Kant, I. [KrV] (1956). *Kritik der reinen Vernunft* (ed., R. Schmidt). Hamburg: F. Meiner.
- Locke, J. (1982). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (trad., Edmundo O'Gorman). México: Fondo de Cultura Económica.
- Malcolm, N. (1968). "The Conceivability of Mechanism". En: *The Philosophical Review* 77: 45-72.
- Simon, H.A. (1983). *Reason in Human Affairs*. Oxford: Basil Blackwell.
- Strawson, P.F. (1985). *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia U.P.



FILOSOFÍA POLÍTICA

En el primer semestre del año 2002, el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia llevará a cabo el Curso de Extensión de Filosofía Política, dispuesto en sesiones semanales durante todos los martes de 6 a 9 p.m., en el Centro de Convenciones Alfonso López Pumarejo. Las inscripciones estarán abiertas desde la primera semana de febrero de 2002.

Informes e inscripciones:

☎ 3165000 Ext. 16863. Fax 3165279.