

LA VIDA FRAGMENTADA

SOBRE EL VÍNCULO ENTRE RACIONALIDAD Y CONSISTENCIA

Juan Pablo Bermúdez
juanpa@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia

Es fácil encontrar entre los filósofos la idea de que la racionalidad de un agente depende de la consistencia mayoritaria de sus creencias y deseos.¹ Esta postura podría formularse así: “un agente se considera racional si y sólo si el conjunto de los contenidos proposicionales de todas sus creencias es consistente en su mayor parte”. Cabría, sin embargo, interrogarse sobre si es necesario aceptar esta relación fuerte entre la racionalidad y la consistencia global: ¿Es posible que un agente sea considerado racional aunque sostenga creencias claramente contradictorias entre sí? ¿Acaso toda contradicción entre dos creencias que sostenga un mismo agente menoscaba su racionalidad?

En el presente trabajo [1] intentaré reconstruir algunos de los argumentos de Donald Davidson a favor de una relación fuerte entre la consistencia global de las creencias y la racionalidad. Posteriormente, [2] esbozaré los argumentos de Richard Rorty en contra del fuerte vínculo entre racionalidad y consistencia, y a favor de la tesis de que un agente puede tener “creencias no-competitivas, aunque quizás irreconciliables” (2000 78-79), sin menoscabo de su racionalidad. Por último, [3] mostraré cómo un defensor de la postura de Rorty podría comenzar a responder a los argumentos de Davidson en contra de la posibilidad de separar la racionalidad de la consistencia global.

I. DAVIDSON: RACIONALIDAD COMO CONSISTENCIA

La idea de Davidson de que necesariamente las creencias de una persona tienen que ser en su mayoría consistentes entre sí proviene de la formulación y aplicación del principio de caridad a su concepción de la interpretación. Ese principio consiste, dicho toscamente, en que un intérprete debe maximizar el acuerdo entre él y el hablante interpretado. Examinaremos en las páginas que siguen (I.1) el papel del principio de caridad en la concepción de la interpretación de Davidson y (I.2 y I.3) dos argumentos a favor de su uso imperativo en la labor interpretativa.

I.1 Interpretación y caridad

En “Radical Interpretation” (1973), Davidson trabaja sobre el caso hipotético de un intérprete de un lenguaje completamente desconocido para él; la tarea de dicho intérprete es construir una teoría que le permita obtener interpretaciones correctas de cualquier expresión lingüística del hablante de ese lenguaje. Tal teoría debe además poder ser corroborada empíricamente a

¹ A lo largo del texto se entenderá ‘consistente’ intuitivamente de este modo: un conjunto de proposiciones es *consistente* si todas las proposiciones que lo componen pueden ser verdaderas sin generar contradicciones. Un conjunto de proposiciones es *globalmente o en su mayor parte* consistente si casi todas sus proposiciones pueden ser verdaderas sin generar contradicciones (el ‘casi’ es intencionalmente indeterminado, pues los autores estudiados lo tratan de ese modo).

partir de evidencia disponible para el intérprete sin conocimiento del lenguaje del hablante. El ejercicio de dicho intérprete es denominado *interpretación radical*, y plantearlo sirve —según Davidson— para adentrarse en la naturaleza del significado y la interpretación.

Durante la formulación de su postura sobre la interpretación radical, Davidson asegura que, para que la labor de interpretación tenga éxito, el intérprete tiene que “maximizar el acuerdo” entre él y el hablante, de manera que su interpretación haga que el hablante “esté en lo correcto, en la medida en que nosotros podamos darnos cuenta, tan a menudo como sea posible” (cf. 1973: 136). Lo que esto significa es que el intérprete debe ofrecer una interpretación del hablante que sea tal que las creencias de éste sean tan verdaderas y tan consistentes —según los parámetros propios del intérprete— como sea posible (*id.* 137). En eso consiste el *principio de caridad*.

Davidson parece ofrecer dos razones por las cuales el intérprete debe regirse por el principio de caridad. Por un lado, las interpretaciones acordes con tal principio son *las mejores posibles*. Por el otro lado, aplicar el principio es una *condición de posibilidad de la interpretación*. Examinemos con algo de detalle las dos razones.

1.2 *La mejor interpretación es la más consistente*

Las creencias son empleadas como premisas en explicaciones teleológicas de las acciones. Cuando se quiere explicar una acción, se hace referencia a deseos y creencias que le den sentido a la acción en el contexto en que fue realizada. Siendo ése el objetivo de las explicaciones teleológicas, es claro que para que una de ellas sea una buena explicación, las creencias y los deseos a los que se apela para explicar la acción deben evidenciar la *racionalidad* de la acción, esto es, deben hacerla ver como *coherente* en el contexto en que fue realizada. La fuerza de una explicación teleológica reside, pues, en hacer patente la coherencia de la acción, y esto implica hacer patente la consistencia de las creencias del agente:

The cogency of a teleological explanation rests [...] on its ability to discover a coherent pattern in the behaviour of an agent. Coherence here includes the idea of rationality both in the sense that the action to be explained must be reasonable in the light of the assigned desires and beliefs, but also *in the sense that the assigned desires and beliefs must fit with one another*. The methodological presumption of rationality does not make it impossible to attribute irrational thoughts and actions to an agent, but it does impose a burden on such attributions. We weaken the intelligibility of attributions of thoughts of any kind to the extent that we fail to uncover a consistent pattern of beliefs and, finally, of actions, for it is only against a background of such a pattern that we can identify thoughts. (Davidson 1975: 159, énfasis mío)

De este modo, la calidad de una explicación teleológica (esto es, de una explicación de una acción a partir de deseos y creencias) es mayor en tanto más racional y coherente hace ver la acción explicada. Pero la racionalidad y la coherencia de la acción dependen de la consistencia del patrón de creencias que se emplea como fondo para explicarla; de modo que una explicación teleológica funciona mejor cuanto más consistente es el conjunto de creencias y pensamientos que se atribuye al agente.

Ese es uno de los argumentos de Davidson a favor del uso del principio de caridad y del vínculo fuerte entre racionalidad y consistencia. El segundo argumento defiende un vínculo

aun más fuerte, porque concluye, no que atribuir consistencia al sujeto interpretado es *explicativamente preferible*, sino incluso que es *necesario* para que sea posible considerar al agente como racional o incluso como un ser lingüístico y capaz de tener creencias.

1.3 *La consistencia es necesaria para el significado*

The methodological advice to interpret in a way that optimizes agreement should not be conceived as resting on a charitable assumption about human intelligence that might turn out to be false. If we cannot find a way to interpret the utterances and other behaviour of a creature as revealing a set of beliefs largely consistent and true by our own standards, we have no reason to count that creature as rational, as having beliefs, or as saying anything. (Davidson 1973 139)

En esta cita Davidson asume que el intérprete sólo puede considerar racional al hablante si encuentra una interpretación según la cual sus creencias son generalmente consistentes entre sí y verdaderas. Si eso no es posible, ni siquiera hay razones para considerar que la criatura que se intenta interpretar sea un ser lingüístico, poseedor de creencias.

¿Por qué dice tal cosa? El argumento parece basarse, en últimas, en una concepción holista del significado, según la cual el significado de una proposición (y por ende de cualquier actitud proposicional) está determinado —en parte al menos— por las relaciones inferenciales que tiene con las demás proposiciones del sistema del cual hace parte.

Una creencia se individualiza por sus relaciones lógicas con las demás creencias. O más fuertemente: el significado de una creencia *depende* de sus relaciones lógicas con las demás creencias, es su ubicación lógica en el entramado inferencial del sistema de creencias de un agente. Si esto es así, es evidente que cada contradicción en el sistema hace que las propiedades de las creencias involucradas se vuelvan difusas.



One way in which propositions are identified and distinguished one from another is by their logical properties, their place in a logical network. But then it would not seem possible to have a propositional attitude that is not rationally related to other propositional attitudes. For the propositional attitude itself, like the proposition to end which it is directed, is in part identified by its logical relations to other propositional attitudes. (Davidson 1985 188, cf. 1975 168-169, 2001c 137)

Un nivel mínimo de contradicción en el sistema es manejable, pero sólo si el sistema es por lo demás consistente. Si el sistema no es generalmente consistente, entonces el sistema entero es incomprensible, irracional, in-interpretable —más aún, ni siquiera podría llamarse ‘sistema de creencias’, pues un nivel grande de inconsistencia hace imposible identificar los elementos del sistema como creencias, porque éstas se individúan a partir de sus conexiones inferenciales con los demás elementos del sistema, y esas conexiones inferenciales son contradictorias, luego los criterios de individuación también lo son—. Por eso, en últimas, Davidson advierte que el principio de caridad es un imperativo para cualquier intérprete: si no es posible plantear una interpretación de las creencias de un hablante que haga que su sistema de creencias sea globalmente consistente (un mínimo de inconsistencias es admisible si está enmarcado en un contexto consistente), entonces es imposible dar contenido a sus creencias. Una criatura que no pueda ser interpretada como teniendo un sistema de creencias casi completamente consistente, pues, no puede ser interpretada como racional ni como poseedora de creencias —ni siquiera como lingüística—.

It is certainly in favor of a set of beliefs that they are consistent, but there is no chance that a person's beliefs will not tend to be consistent, since beliefs are individuated in part by their logical properties; what is not largely consistent with many other beliefs cannot be identified as a belief. (Davidson 1996 155)

1.4 *Un hombre luchando consigo mismo*

Dada su concepción holista del significado, Davidson no puede dar sentido a la tesis de Rorty según la cual “creencias no-competitivas, aunque quizás irreconciliables, podrían razonablemente ser llamadas ‘verdaderas’” (Rorty 1996 8, citado en Davidson 2000 73). Respecto de esa oración de Rorty, Davidson dice: “Of course one can imagine circumstances under which it might be reasonable to *say* this (for example to prevent a fist-fight), but could it be reasonable, or even possible, to *think* irreconcilable beliefs are true?” (2000 74-75 n.2).

En efecto, si se asume que el contenido individual de las creencias es, al menos en una parte fundamental, su relación inferencial con las demás creencias, decir que puede haber creencias irreconciliables (lo cual asumimos como equivalente a ‘creencias contradictorias’) y a la vez verdaderas es tanto como decir que hay creencias que no son creencias (pues su contenido proposicional no se puede individuar porque sus relaciones lógicas son contradictorias) y a la vez son verdaderas.

Además, en tanto que las creencias son mencionadas en las explicaciones teleológicas para hacer comprensible un patrón de acción de un agente, aceptar un sistema de creencias inconsistente implicaría interpretar al agente como realizando acciones contradictorias, cuyos fines y medios van en direcciones opuestas. Davidson propone un ejemplo muy diciente al respecto:

If we see a man pulling on both ends of a piece of string, we may decide he is fighting against himself, that he wants to move the string in incompatible directions. Such an explanation would require elaborate backing. No problem arises if the explanation is that he wants to break the string. (2000 74-75 n.2)

Moraleja: Atribuir a un agente un sistema inconsistente de creencias implica interpretar su conducta como realizando acciones que tienen propósitos incompatibles, como el agente que pretende mover una cuerda en direcciones contrarias, luchando interiormente consigo mismo. Además, una explicación teleológica que admite creencias inconsistentes en un agente resulta más compleja y no logra hacer ver la acción tan razonable como una explicación teleológica que atribuye consistencia a las creencias del agente (ver sección 1.2).

Desde este punto de vista, pues, un agente cuyo sistema global de creencias es inconsistente es análogo a un hombre que realiza acciones contrarias, cuyo comportamiento es por tanto difícil de hacer ver como razonable o coherente.

En lo que sigue expondré la concepción de Rorty de las creencias y cómo a partir de ella intenta dar sentido a la idea de que un agente puede ser perfectamente racional y, a la vez, tener un sistema de creencias que, tomado globalmente, es ampliamente inconsistente.

2. RORTY: RACIONALIDAD SIN CONSISTENCIA

En esta parte del texto (2.1) esbozaré el argumento por medio del cual Rorty separa la racionalidad de la consistencia global de sus creencias, y (2.3) argumentaré que la defensa de Rorty de esa tesis tiene un aspecto autobiográfico interesante.

2.1 *Las creencias como guías y la fragmentación del agente*

Brevemente expuesto, el argumento de Rorty consiste en (2.1.1) concebir las creencias no como actitudes proposicionales cuya identidad está determinada por sus relaciones inferenciales, sino como reglas de acción, y en (2.1.2) pensar los proyectos privados y los proyectos públicos como aspectos separados e independientes del agente. La articulación de estos dos elementos —ambos pragmatistas en su origen— permiten a Rorty (2.1.3) proponer una concepción de la persona en la que ésta puede ser racional aunque sus creencias sean globalmente inconsistentes.

2.1.1. *Las creencias como reglas de acción:* un rasgo fundamental del pensamiento de Rorty es el *antirrepresentacionalismo*, esto es, la idea de que nuestro conocimiento no tiene como objetivo representar adecuadamente el mundo tal como es en sí mismo. El conocimiento, más que una empresa epistemológica, es una labor pragmática: consiste en crear descripciones que permitan relacionarnos causalmente con el mundo de modo que logremos cada vez más satisfactoriamente nuestros propósitos:

Debemos dejar a un lado la idea de que el conocimiento es el intento de *representar* la realidad. Deberíamos, en cambio, visualizar la indagación como un modo de usar la realidad. Así, la relación entre nuestras alegaciones de la verdad y el resto del mundo es causal más que representacional, es causa de que sostengamos creencias. Y seguimos manteniendo las creencias que demuestran ser guías confiables para obtener lo que queremos. (Rorty 1997 26)



La concepción de las creencias que armoniza con esta postura antirrepresentacionalista es tomada por Rorty de Peirce. Según éste, una creencia no es una representación de algún aspecto del mundo, sino una *regla de hábito o acción* (Rorty 2000 24). Así, la adecuación de una premisa no está dado por su precisión al representar el mundo ni por el valor de verdad de su contenido proposicional, ni tampoco por sus relaciones inferenciales con otras creencias, sino por su capacidad de guiar efectivamente nuestras acciones hacia los fines que nos proponemos.

2.1.2. *Los ámbitos separados de acción:* una preocupación típicamente pragmatista es la de cómo hacer convivir en un mismo agente la ciencia y la religión. La tensión entre la ciencia y la religión proviene del hecho de que las afirmaciones sostenidas por la una a menudo entran en contradicción con las sostenidas por la otra, de modo que una persona racional parece verse obligada a elegir entre una y otra para evitar ser inconsistente.

Entonces ¿hay alguna manera de conciliar la ciencia y la religión? William James sostuvo que *no había necesidad* de hacer tal cosa, si se concibe a la ciencia y a la religión como herramientas que responden a necesidades diferentes y que no entran en conflicto entre sí.

Esta postura puede sostenerse si se abandona el representacionalismo: ni el valor de la ciencia ni el de la religión se derivan de la fidelidad con que representan el mundo, sino de su

capacidad de ayudarnos a *usar* el mundo de modo adecuado para cumplir nuestros propósitos. Concebidas de ese modo, la ciencia y la religión son sistemas de creencias cuyo valor se desprende de su utilidad para relacionarnos satisfactoriamente con el mundo.

Desde este punto de vista, no hay necesidad de conciliar las tesis religiosas y las científicas, porque la ciencia y la religión son proyectos que tienen funciones separadas y, por eso, no hay un conflicto entre ellas: por un lado, la ciencia es un proyecto cooperativo, cuyo objetivo es crear una descripción compartida del mundo que haga fácil predecir, y por tanto controlar según nuestros deseos las consecuencias de acontecimientos y acciones (Rorty 2000b 41). Por el otro lado, la religión es un proyecto privado, cuyos objetivos son dar al creyente esperanzas y razones para vivir, y en absoluto tienen que ver con el objetivo de la ciencia de predecir y controlar.

Si la ciencia y la religión tuvieran un objetivo común, tendrían que competir, para determinar cuál de los dos sistemas de creencias habría de regir el comportamiento del agente. Pero, dado que sus objetivos son independientes y no conflictivos, no hay necesidad de que haya una riña entre ambos sistemas.

Según Rorty, la clave de la solución de James a la tensión entre ciencia y religión reside en concebir la religión como un proyecto estrictamente *privado*—siendo la ciencia completamente de carácter cooperativo—. “Esta privatización [de la religión] le permite [a James] interpretar la supuesta tensión entre ciencia y religión como una ilusoria oposición entre esfuerzos cooperativos y proyectos privados” (Rorty 2000b 41). La tensión entre ciencia y religión sólo se da cuando alguien considera que tenemos la responsabilidad de sustentar suficientemente *todas* nuestras creencias por igual. Esta necesidad de buscar sustento suficiente para nuestras creencias—dice Rorty—se da en los proyectos públicos, pues es necesaria para la cooperación; pero no sucede lo mismo con los proyectos privados: en la medida en que nuestros proyectos privados no afectan los intereses de los otros seres humanos, no hay necesidad de dar cuenta de las creencias que los guían, ni de hacerlas consistentes con las creencias de nuestros proyectos públicos. Simplemente está en nuestro poder creer lo que mejor nos permita obtener nuestros propósitos privados. De ese modo, la separación entre ciencia y religión es total, y la decisión entre una y otra se hace irrelevante.

La ciencia nos permite predecir y controlar, mientras que la religión nos ofrece una mayor esperanza y, de este modo, algo por lo que vivir. La pregunta ‘¿cuál de las dos descripciones del universo es verdad?’ puede llegar a ser tan absurda como la pregunta ‘¿cuál es la explicación verdadera de la mesa: la del carpintero o la del físico de partículas?’. Porque no hace falta contestar ninguna de estas preguntas si podemos diseñarnos una estrategia que mantenga a cada una de estas explicaciones en su camino de modo que no moleste a la otra. (Rorty 2000b 46)

En resumen, la solución pragmatista a la tensión entre ciencia y religión consiste en separarlas insertando a cada una en un compartimento distinto, siendo cada compartimento completamente independiente del otro. La ciencia y la religión tienen objetivos separados y, por lo tanto, regulan patrones de acción y suponen conjuntos de creencias que son independientes entre sí. Esta independencia asegura que no haya ningún plano en el que ciencia y religión compitan. Por eso no hay tensión entre ellas, y por tanto tampoco hay necesidad de conciliarlas.

Las dos posturas pragmatistas reseñadas hasta ahora —la concepción de la creencia como regla de acción y la solución a la tensión entre ciencia y religión— permiten a Rorty separar la racionalidad de la consistencia global entre las creencias.

2.1.3. La separación entre la racionalidad y la consistencia global: el argumento de Rorty para defender la posibilidad de que una persona tenga creencias irreconciliables y sea, sin embargo, un agente perfectamente racional, puede exponerse de este modo:

Las creencias son guías de la acción, y no se aceptan ni se identifican por su valor de verdad o sus relaciones inferenciales, sino por su efectividad como reglas de acción. Ahora bien, una persona puede tener patrones de acción independientes, ‘compartimentalizadas’, que buscan objetivos independientes y, por lo tanto, son regidas por sistemas de creencias separados.

La compartimentalización entre varios patrones de conducta y entre varios sistemas de creencias hace posible dar explicaciones teleológicas separadas para cada patrón de conducta, que apelen únicamente a las creencias correspondientes a ese patrón. De modo que si hay inconsistencias entre dos sistemas de creencias separados, eso no importa en realidad, porque dos creencias que pertenecen a comportamientos diferentes no tienen por qué estar juntas en ninguna explicación del comportamiento del agente. Así, no hay razones para preocuparse por inconsistencias ‘trans-compartimentales’, pues la racionalidad del agente está garantizada ‘intra-compartimentalmente’. Una misma persona, entonces, puede tener creencias irreconciliables y ser racional, siempre y cuando dichas creencias no sean competitivas, es decir, pertenezcan a comportamientos distintos, es decir, sean reglas para patrones de acción independientes. La inconsistencia sólo saldría a flote si se reunieran las creencias de varios comportamientos. Pero ¿para qué se haría tal cosa (cf. Rorty 2000 79)? La racionalidad del agente está garantizada mientras cada comportamiento sea consistente en sí mismo; la consistencia entre comportamientos es irrelevante.



De este modo, Rorty ofrece una postura que, a través de la concepción de las creencias como reglas de acción y la fragmentación de éstas en comportamientos independientes, separa la racionalidad y la consistencia global.

2.2 *La vida fragmentada de Richard Rorty*

En “Trotsky & the Wild Orchids”, Richard Rorty cuenta cómo decidió dedicarse a la filosofía motivado por su búsqueda de un modo de vida en el que pudiera unificar su sentido de responsabilidad social (representado por Trotsky) y su pasión individual por ciertas persecuciones intelectuales (representado por las orquídeas silvestres) en un todo coherente.

Su experiencia con el estudio de la filosofía lo llevó a la frustración de no poder unificar sus intereses individuales con su sentido de responsabilidad social, y además a la conclusión de que esa unificación no es indispensable.

There is no need to weave one's personal equivalent of Trotsky and one's personal equivalent of my wild orchids together. Rather, one should try to abjure the temptation to tie in one's moral responsibilities to other people with one's relation to whatever idiosyncratic things or persons one loves with all one's heart and soul and mind (or, if you like, the things or persons one is obsessed with). The two will, for some people, coincide—as they do in those lucky Christians

for whom the love of God and of other human beings are inseparable, or revolutionaries who are moved by nothing save the thought of social justice. But they need not coincide, and one should not try too hard to make them do so. (Rorty 1993 13)

Esta idea —que no es necesario tener una vida en la que los intereses privados y los públicos estén unificados— proviene de la desilusión de Rorty ante el modelo socrático de vida, que intentó poner en práctica durante sus años de formación filosófica. A través de la tesis socrática según la cual la virtud es conocimiento, Rorty esperaba poder unificar sus sentimientos de responsabilidad social y sus intereses intelectuales —esperaba lograr “contener la realidad y la justicia en una sola visión” (Rorty 1993 13)—. Pero no fue así.

Es claramente visible la analogía entre la descripción de esta parte de la vida de Rorty y la solución pragmatista a la tensión entre ciencia y religión (Rorty 2000 78-79, 2001b 21-48). Ambas cosas suponen una escisión entre los intereses privados y los proyectos públicos al interior de una persona. Ambas plantean la posibilidad de vivir una vida que está fragmentada en una multiplicidad de proyectos independientes y en una pluralidad de sistemas de creencias que, aunque sean inconsistentes tomados como un todo, pueden convivir razonablemente en una sola persona por estar desconectados en la práctica.

La búsqueda personal de Rorty narrada en su ensayo autobiográfico se puede interpretar como el intento de llevar una vida consistente. Al descubrir que su inclinación individual y su sentimiento social no lo conducían exactamente por el mismo camino, Rorty debió sentirse *internamente incoherente*, y eso debió ser lo que lo llevó a buscar una unidad para su vida en la filosofía socrática.²

En ese momento de su vida, Rorty parece haber experimentado la consistencia global de intenciones y de creencias como un requisito para que su vida fuera la vida de un agente

² En efecto, la filosofía de Sócrates es un buen lugar para buscar la unidad de la personalidad, no sólo por su tesis de que la virtud es conocimiento, sino además porque el examen socrático —el ejercicio que Sócrates realizaba con sus interlocutores, que consistía en hacerles preguntas relativas a temas éticos para examinar su vida a partir de la coherencia de sus respuestas— asume la consistencia de las creencias como un criterio para valorar moralmente el modo de vida de la persona examinada. Esto revela que un criterio de Sócrates para considerar una vida como buena, racional y feliz, era que las creencias fueran consistentes. Esto se nota en el siguiente pasaje del Laques de Platón:

NICIAS — You don't appear to me to know that whoever comes into close contact with Socrates and associates with him in conversation must necessarily, even if he began by conversing about something quite different in the first place, keep on being led about by the man's arguments until he submits to answering questions about himself concerning both his present manner of life and the life he has lived hitherto. And when he does submit to this questioning, you don't realize that Socrates will not let him go before he has well and truly tested every last detail. I personally am accustomed to the man and know that one has to put up with this kind of treatment from him, and further, I know perfectly well that I myself will have to submit to it. I take pleasure in the man's company, Lysimachus, and don't regard it as at all a bad thing to have it brought to our attention that we have done or are doing wrong. Rather I think that a man who does not run away from such treatment but is willing, according to the saying of Solon, to value learning as long as he lives, not supposing that old age brings him wisdom of itself, will necessarily pay more attention to the rest of his life. For me there is nothing unusual or unpleasant in being examined by Socrates, but I realized some time ago that the conversation would not be about the boys but about ourselves, if Socrates were present. (Laques 187e-188c)

razonable, con sentido. La conclusión de que la consistencia global de creencias y acciones no es necesaria para llevar una vida coherente o razonable debió llegar a él cuando, a través de los filósofos pragmatistas, encontró la manera de considerar su vida, fragmentada en sus aspectos privado y social, como la de un agente enteramente racional, aunque con propósitos y sistemas de creencias separados.

Anteriormente (ver secciones 1.2 y 1.3) presenté dos argumentos por los que Davidson daba fuerza a la idea de que la consistencia es necesaria para la racionalidad. En la última parte de este ensayo expondré brevemente las respuestas que Rorty podría dar a partir de lo dicho en la segunda sección a los dos argumentos de Davidson.

3. PRINCIPIO DE CARIDAD Y PRINCIPIO PRAGMÁTICO

3.1 *¿Es la consistencia necesaria para la racionalidad?*

Habíamos visto (ver sección 1.3) que, según Davidson, la consistencia global y mayoritaria entre las creencias de un agente era necesaria para que éste pudiera ser tenido por poseedor de lenguaje y de creencias. La razón que Davidson ofrecía para esto era que el significado de una creencia está dado (en parte al menos) por sus relaciones lógicas con las demás creencias del sistema y, por ello, si las relaciones lógicas eran contradictorias, el significado de las creencias no se podría individualizar.

A partir de la concepción pragmática de las creencias (ver sección 2.1.1), Rorty respondería a Davidson que las creencias no se individualizan por sus relaciones inferenciales con las demás creencias, sino por su valor pragmático, es decir, por su función como reglas de acción. La discusión se movería entonces al plano de decidir si una creencia puede individualizarse completamente a partir de su valor pragmático o no. En todo caso, Rorty ya habría dado una primera respuesta a este argumento.



3.2 *¿Es preferible una interpretación que hace ver al agente como completamente consistente?*

El otro argumento de Davidson a favor del vínculo fuerte entre racionalidad y consistencia global tenía que ver con que una explicación de una acción que mostrara las creencias del agente como mayoritariamente consistentes haría más ver la acción más razonable y coherente que cualquier otra explicación.

Desde la postura de Rorty se podría responder que la consistencia global no es necesaria para que la acción parezca superlativamente razonable y coherente. Para ello basta con que cada compartimento sea consistente internamente. En efecto, cada explicación teleológica de una acción se remite sólo a creencias que hacen parte de un compartimento (pues son las creencias que constituyen reglas de la acción a explicar, y no hay razón para introducir en la explicación una creencia perteneciente a otro compartimento). De modo que aunque el agente sea globalmente inconsistente, si cada uno de sus compartimentos es consistente en sí mismo la inconsistencia global no afecta la razonabilidad ni la coherencia de sus acciones.

Por eso la imagen que dibuja Davidson de un agente inconsistente como alguien que tira una cuerda hacia direcciones opuestas (ver sección 1.4) no es exacta. Si el agente compartmentaliza

correctamente sus creencias, entonces no actúa de modo incoherente, como lo parece hacer la persona que jala la cuerda contrariamente. Más bien, este agente se asemeja a alguien que jala varias cuerdas en direcciones independientes.

BIBLIOGRAFÍA

DAVIDSON, D.

“Radical Interpretation”. *Inquiries into Truth & Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2001a. 125-139.

“Thought & Talk”. *Inquiries into Truth & Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2001a.

“Incoherence & Irrationality”. *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 189-198.

“Afterthoughts, 1987”. *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and beyond)*, ed. Alan Malachowski. Blackwell, 1990. 134-138.

“Truth Rehabilitated”. *Rorty & His Critics*, ed. Robert Brandom. Blackwell, 2000. 65-74.

Inquiries into Truth & Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 2001.

“What Thought Requires”. *The Foundations of Cognitive Science*, ed. Joao Branquinho. Oxford, 2001c. 121-132.

Problems of Rationality. Oxford: Oxford University Press, 2004.

RORTY, R.

“Trotsky & the Wild Orchids”. *Wild Orchids & Trotsky: Messages from American Universities*, ed. Mark Edmundson. Viking, 1993.

“Something to Steer By”. *London Review of Books* (1996): 7,8.

“La verdad sin correspondencia”. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 7-42.

Philosophy & Social Hope. Penguin, 1997.

“Response to Donald Davidson”. *Rorty & his Critics*, ed. Robert Brandom. Blackwell. 2000a. 74-80.

El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología & ética. Barcelona: Ariel, 2000b.