

NICHOLAS RESCHER

LA RACIONALIDAD

UNA INDAGACIÓN FILOSÓFICA
SOBRE LA NATURALEZA
Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA RAZÓN

Traducción de
SUSANA NUCCETELLI



Los derechos para la versión castellana
de la obra *Rationality. A Philosophical Inquiry
into the Nature and the Rationale of Reason*,
publicada primeramente en inglés por
Oxford University Press,
son propiedad de Editorial Tecnos, S.A.

Diseño de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

© NICHOLAS RESCHER, 1988
© EDITORIAL TECNOS, S.A. 1993
Telémaco, 43 - 28027 Madrid
ISBN: 81-309-2327-6
Depósito Legal: M-15693-1993

Printed in Spain. Impreso en España por Grafiris, Impresores, S. A.
Codorniz, s/n. Polígono Matagallegos, Fuenlabrada (Madrid)

*A Dorothy,
con gratitud*

ÍNDICE

PREFACIO	<i>Pág.</i>	13
1. EL ALCANCE DE LA RACIONALIDAD		15
1.1. LA RACIONALIDAD COMO RECURSO HUMANO		15
1.2. RACIONALIDAD E INTELIGENCIA		16
1.3. RAMIFICACIONES DE LA RACIONALIDAD		24
1.4. LA NATURALEZA SISTEMÁTICA DE LA RAZÓN		31
EL PREDICAMENTO DE LA RAZÓN		34
2.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA		34
2.2. LA INESTABILIDAD DE LO ÓPTIMO		37
2.3. IMPLICACIONES DE LA INESTABILIDAD DE LO ÓPTIMO		41
2.4. RACIONALIDAD IDEAL FRENTE A RACIONALIDAD PRÁCTICA: EL PREDICAMENTO DE LA RAZÓN		43
LA JUSTIFICACIÓN DE LA RAZÓN DE LA RACIONALIDAD: ¿POR QUÉ ATENERSE A LA RAZÓN?		49
3.1. EL PROBLEMA DE LA VALIDACIÓN DE LA RACIONALIDAD		49
3.2. EL GIRO PRAGMÁTICO: INCLUSO LA RACIONALIDAD COGNOSCITIVA POSEE UNA BASE PRAGMÁTICA		55
3.3. LA AUTOCONFIANZA EN LA RACIONALIDAD NO ES VICIOSAMENTE CIRCULAR		59
4. RACIONALIDAD COGNOSCITIVA Y RIESGO: UNA CRÍTICA AL ESCEPTICISMO		64
4.1. ¿ES POSIBLE UNA RACIONALIDAD COGNOSCITIVA?		64
4.2. ESCEPTICISMO Y RIESGO		70
4.3. LA DEFICIENCIA DEL ESCEPTICISMO		77
4.4. CONTRA EL ESCEPTICISMO. LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA		80
4.5. ESCEPTICISMO O RACIONALIDAD		86

5.	RACIONALIDAD COGNOSCITIVA Y CONSISTENCIA	90
5.1.	LA CONSISTENCIA: ¿UN REQUISITO ABSOLUTO O UN IDEAL ULTIMO	90
5.2.	PRELIMINARES: DOS CLASES DE ACEPTABILIDAD MUY DIFERENTES	93
5.3.	MOTIVOS PARA LA ACEPTACIÓN DE LA TESIS DE INCONSISTENCIA	96
5.4.	RAZONAMIENTO DE INFERENCIA LINEAL FRENTE A RAZONAMIENTO DIALÉCTICO CÍCLICO	100
5.5.	EL CONTEXTO Y LA DIALÉCTICA	105
5.6.	LA CONSISTENCIA COMO DESIDERÁTUM COGNOSCITIVO	108
6.	LA RACIONALIDAD DE FINES	110
6.1.	UNA CRÍTICA DE LA CONCEPCION HUMANA DE LA RAZÓN: LA ACCION RACIONAL REQUIERE FINES APROPIADOS	110
6.2.	EL PAPEL CRUCIAL DE LOS INTERESES: LOS DESEOS Y LAS PREFERENCIAS NO SON SUFICIENTES PARA LA RACIONALIDAD	116
7.	LA RACIONALIDAD ECONÓMICA Y LOS PROBLEMAS DE MAXIMIZACIÓN DE LA UTILIDAD	125
7.1.	EL PROBLEMA DE LA UTILIDAD	125
7.2.	PREFERENCIA O PREFERIBILIDAD	129
7.3.	DIFICULTADES EN LA TEORÍA ORTODOXO DE LA DECISIÓN	133
8.	LA UNIDAD SISTÉMICA DE LA RAZÓN	137
8.1.	LA RAZÓN PRÁCTICA NECESITA LA RAZÓN COGNOSCITIVA Y LA EVALUATIVA	137
8.2.	LA RAZON COGNOSCITIVA TIENE UNA DIMENSIÓN PRÁCTICA Y UNA DIMENSIÓN EVALUATIVA	140
8.3.	LA RAZÓN EVALUATIVA TIENE DIMENSIONES FÁCTICAS Y PRÁCTICAS	143
8.4.	LA UNIDAD SISTÉMICA DE LA RAZÓN	144
8.5.	EL PARALELISMO ENTRE INVESTIGACIÓN RACIONAL Y EVALUACIÓN	146
9.	EGOCENTRISMO CONCEPTUAL Y LÍMITES DEL RELATIVISMO COGNOSCITIVO	151
9.1.	RACIONALIDAD Y RELATIVISMO COGNOSCITIVO	151
9.2.	LA BASE DEL PROBLEMA	154
9.3.	EL PODER ABSOLUTO LOCAL DE NUESTROS PROPIOS PATRONES DE RACIONALIDAD	157
9.4.	MÁS SOBRE EL EGOCENTRISMO CRITERIOLÓGICO: LA PRIMACÍA DE NUESTROS PROPIOS PATRONES	162
9.5.	LOS LÍMITES DEL RELATIVISMO COGNOSCITIVO: EL MONISMO METACRITERIOLÓGICO	168

ÍNDICE

11

10. LA UNIVERSALIDAD DE LO RACIONAL	176
10.1. LA UNIVERSALIDAD DE LA RAZÓN	176
10.2. JERARQUÍA DEL DESARROLLO RACIONAL	182
10.3. OBJETIVIDAD Y CONSENSO	188
10.4. LA OBJETIVIDAD Y EL CONSENSO COGNOSCITIVO CONTRASTADOS: LA SIGNIFICACIÓN DE LO IDEAL	192
11. LA RACIONALIDAD DE LO REAL	196
11.1. LA INTELIGIBILIDAD DE LA NATURALEZA	196
11.2. «NUESTRO» LADO	200
11.3. EL LADO DE LA NATURALEZA	202
11.4. EL RECONOCIMIENTO DE LOS LÍMITES	208
11.5. ¿UN «PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE»?	209
12. RACIONALIDAD Y HUMANIDAD	211
12.1. LAS PERSONAS COMO AGENTES RACIONALES. LA PRESUNCIÓN DE RACIONALIDAD	211
12.2. ¿POR QUÉ NO SOMOS RACIONALES?	214
12.3. CONTRA LOS GRIEGOS	221
12.4. LA RACIONALIDAD COMO DEBER: OBLIGACIÓN ONTOLÓGICA E IM- PERATIVO HACIA LA RAZÓN	224
13. RACIONALIDAD Y FELICIDAD	230
13.1. ¿SON MÁS FELICES LAS PERSONAS RACIONALES?	230
13.2. DOS MODOS DE «FELICIDAD»	231
13.3. LA GRATIFICACIÓN AFECTIVA DE LA RACIONALIDAD	236
13.4. ¿ES INHUMANA LA RACIONALIDAD?	237
13.5. LA RAZÓN COMO FUNDAMENTO DE LA FELICIDAD REFLEXIVA	243
14. CONCLUSIÓN: GRANDEZA Y MISERIA DE LA RAZÓN	244
14.1. LA GRANDEZA DE LA RAZÓN	244
14.2. LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN	247
14.3. LA MISERIA DE LA RAZÓN	249
ÍNDICE DE AUTORES	251
ÍNDICE TEMÁTICO	253

PREFACIO

Este libro trata el tema muy amplio de la naturaleza y el estatuto de la racionalidad. En él se presenta y defiende la tesis de que la racionalidad consiste en la búsqueda inteligente de los objetivos apropiados. Asimismo se argumenta que la racionalidad —tanto la cognoscitiva como la pragmática o la evaluativa— constituye un todo indisoluble y unificado, en el que los tres aspectos están presentes de manera inseparable. Las buenas razones para creer, evaluar y actuar forman conjuntamente un todo indivisible.

Las cuestiones que se tratan más específicamente son:

1. La *mecánica* de la razón: ¿Qué es la racionalidad? ¿Cómo funciona?
2. La *justificación* de la razón: ¿Por qué ser racional? ¿Qué justifica la confianza en la racionalidad? ¿Cómo se valida la racionalidad?
3. La *recompensa* de la razón: ¿La racionalidad nos gratifica? ¿Alcanzan una felicidad mayor quienes son racionales?

La discusión busca clarificar el funcionamiento de la racionalidad y proporcionar una aproximación clara a este importante recurso, cuya posesión diferencia al *Homo sapiens* del resto de los habitantes del planeta y relaciona nuestra especie con aquellas criaturas del universo que también poseen el recurso de la razón (si las hubiera).

El objetivo fundamental que me lleva a escribir este libro es protestar contra una concepción de la «racionalidad» demasiado estrecha. Cuando uno se concentra en las preocupaciones de una disciplina particular, es fácil olvidar que la racionalidad es completa y multifacética. Por ello se ha difundido la tendencia a adoptar un punto de vista limitado. Así, para el lógico el principio y el fin de la racionalidad es evitar la inconsistencia. Para el economista, es la eficiencia en la consecución de los objetivos elegidos. Y, para quien trabaja en teoría en la decisión, es el cálculo correcto de los costes y beneficios. Cada especialidad adopta un desiderátum limitado como la característica definitiva de la razón. Sin embargo, la racionalidad es algo inclusivo y de

largo alcance y no meramente un bien particular y delimitado que puede alcanzarse con los estrechos medios técnicos que se presentan dentro del terreno reducido de una disciplina particular. La racionalidad, si se la concibe de manera adecuada, constituye un dominio de tan amplio alcance y complejidad como el de la inteligencia.

La tesis central de este libro es que, dada la complejidad del tema, únicamente una teoría *normativa* de la racionalidad puede resultar adecuada. Si esto es correcto, tiene una consecuencia obvia e importante. Significa que los diversos científicos sociales —psicólogos, economistas, e igualmente los teóricos de la decisión— que, por una parte, quieren presentar una teoría de la racionalidad y, por otra, evitar las problemáticas complejidades de las deliberaciones normativas, se hallan involucrados en una empresa fútil y están condenados desde el comienzo por una visión inapropiada de la empresa racional.

Empecé a trabajar en este proyecto en Oxford, en el verano de 1983, pero tuve que abandonarlo por otros compromisos hasta el verano siguiente. Entonces puede completarse el primer bosquejo, que fue re-trabajado en momentos muy particulares durante el transcurso del año académico y completado en Oxford, en los veranos de 1985 y 1986. Al igual que otros productos de la filosofía norteamericana contemporánea, este libro ha sufrido las influencias de ambos lados del Atlántico.

Agradezco a Linda Butera y Christina Masucci la preparación del manuscrito adecuado a través de una larga serie de difíciles revisiones. También a James Allis y Martha Harty Scheines, por la lectura de una versión primitiva del libro y su ayuda para mejorar la presentación.

Finalmente, con respecto a los pronombres que uso para referirme a agentes o personas genéricas, no identificadas de otro modo, sigo la costumbre establecida —aunque altamente problemática— de la forma masculina («él», «ellos», etc.), en vez de usar la forma más apropiada pero compleja «él o ella» y «ellos o ellas». Con esto se ahorra tiempo al autor y al lector y dinero al comprador. Sin embargo, quiero aclarar que no hay ninguna intención «sexista». El lector queda autorizado, y ciertamente *urgido*, a realizar las sustituciones por la locución más adecuada. Por otra parte, a modo de compensación, y como muestra de *bona fides*, el tratamiento de la protagonista de la discusión —la razón— es femenino. En este libro, como en la mayor parte de las lenguas indoeuropeas, el género de la razón es el femenino.

N. R.

Pittsburgh, PA
Septiembre de 1987

1. EL ALCANCE DE LA RACIONALIDAD

SINOPSIS: 1) La racionalidad consiste en la búsqueda inteligente de los fines adecuados. Se apoya en el uso de la inteligencia o razón —i.e., el instrumento de supervivencia fundamental de la raza humana— para el tratamiento de nuestros asuntos. 2) Los tres contextos mayores de la racionalidad son el cognoscitivo, el práctico y el evaluativo. Éstos contribuyen a la tarea común de implementar «las mejores razones», las que respectivamente son las razones para las creencias, las acciones y las evaluaciones. La racionalidad requiere en cada caso el uso de la inteligencia para optimizar, o sea, para calcular qué hacer en ciertas circunstancias. Las buenas razones deben referirse a los intereses reales del agente, más que a sus deseos y deben ser, a la vez, convincentes en sí mismas y por comparación, las mejores disponibles. 3) Pese a que la resolución racional de una cuestión depende de las circunstancias contextuales, la racionalidad es universal en el sentido siguiente: dadas exactamente las mismas circunstancias, el consejo racional de adoptar una resolución determinada es el mismo para cualquier individuo. 4) La razón es fundamentalmente sistemática, ya que requiere la prosecución inteligente de objetivos adoptados de modo inteligente y actúa sistemáticamente según principios sensatos cuya adecuación otros agentes inteligentes pueden determinar también.

1.1. LA RACIONALIDAD COMO RECURSO HUMANO

Los antiguos concibieron al hombre como «el animal racional» (ζῷον λόγον ἔχον), que difería de otras criaturas por su capacidad de habla y deliberación. Los pensadores occidentales, con el precedente de la filosofía griega, consideran en general que el uso del pensamiento en la orientación de nuestro proceder es la gloria y el deber del *Homo sapiens*.

La racionalidad consiste en el uso apropiado de la razón para elegir de la mejor manera posible. Comportarse racionalmente es hacer uso de nuestra inteligencia para calcular qué hacer en ciertas circunstancias de la mejor manera. Se trata, entonces, de hacer deliberadamente lo mejor que uno puede con los medios a nuestra disposición y esforzarse por alcanzar los mejores resultados que uno puede esperar dentro del alcance de nuestros recursos, que comprenden específicamente nuestros recursos intelectuales. La optimización de lo que uno piensa, hace y evalúa es el centro de la racionalidad.

La racionalidad requiere la búsqueda inteligente de fines adecuados y tiene que ver con la búsqueda evidentemente efectiva de lo que con propiedad se aprecia como beneficio. En consecuencia, la racionalidad posee de modo crucial una dimensión económica, ya que se considera que la tendencia económica es inherente al comportamiento inteligente. Costes y beneficios son factores fundamentales. Ya sea en asuntos de creencia, acción o evaluación, la racionalidad involucra el intento de optimizar beneficios en relación con el coste de los recursos disponibles. La razón también requiere que los objetivos adoptados inteligentemente se desarrollen de manera inteligente.

La racionalidad no es una característica inevitable de la vida orgánica consciente. Por lo menos aquí, en la Tierra, nuestra instrumentalidad específicamente humana tiene que ver con nuestra particular herencia evolutiva. La inteligencia racional —es decir, el uso de nuestro cerebro como guía de la acción en el cálculo de lo que aparentemente constituye lo mejor— es el instrumento de supervivencia del *Homo sapiens*, de la misma manera que otras criaturas han podido asegurarse la supervivencia mediante la proliferación, su fortaleza o el estar bien protegidos. Es un medio de eficiencia adaptativa que, al menos a veces, posibilita el ajuste del entorno a nuestras necesidades y deseos, y no al revés.

Pero el hecho de que la racionalidad forme parte de la condición humana no la *valida* automáticamente. En particular, no establece que aunque la razón nos ha servido bien en el pasado, no pudiéramos en este momento desenvolvemos mejor si buscásemos algo diferente. En este contexto, la tarea principal de este libro es la de clarificar la idea de racionalidad y responder a la pregunta provocativa y fundamental: ¿por qué ser racional?, o ¿hay buenas razones para ello?

1.2. RACIONALIDAD E INTELIGENCIA

La razón puede (y debe) operar cuando nos hallamos en la situación de decidir qué hacer, cuando nos enfrentamos con una elección o decisión. Hay tres contextos principales, reconocidos por la tradición filosófica desde Kant, que representan la esfera de la razón cognoscitiva, práctica y evaluativa (cf. figura 1.1). Respectivamente, el de la *creencia* (relacionado con la aceptación o soporte de tesis o posiciones), el de la *acción* (¿qué actos realizar?) y el de la *evaluación* (¿qué valorar o desvalorar?).

FIGURA 1.1
OBJETOS DE DELIBERACIÓN RACIONAL

1. RACIONALIDAD COGNOSCITIVA: *¿Qué se cree o acepta?* ¿Qué posición se adopta con respecto a estados de cosas tanto en el dominio formal como empírico? Producto: opiniones sobre hechos (creencias).
2. RACIONALIDAD PRÁCTICA: *¿Qué hacer o realizar?* ¿Qué se decide con respecto a acciones? Producto: recomendaciones sobre acciones (directivas).
3. RACIONALIDAD EVALUATIVA: *¿Qué preferir o apreciar?* ¿Qué posición se adopta con respecto a objetivos y fines? Producto: evaluaciones (valoraciones).

La racionalidad no *sólo* concierne al pensamiento, sino también a la acción. Quien procede de manera no inteligente en el cálculo de lo más adecuado comete, en consecuencia, una falta de racionalidad. No obstante, quien calcula correctamente hacer lo racionalmente óptimo en ciertas circunstancias, pero fracasa al llevarlo a cabo, también se aparta del camino de la razón. No importa el tipo de «hacer» en cuestión: tanto en el ámbito de la creencia, como en el de la acción o de la evaluación, debe llevarse a cabo de manera adecuada, si se pretenden cumplir los requisitos de la razón.

Las cosas que pueden caracterizarse como racionales son muy variadas: no sólo las creencias, acciones o evaluaciones, sino también individuos, planes, concertaciones, etc. Estos usos, sin embargo, son derivativos. Por ejemplo, «individuos racionales» son aquellos cuyas creencias, evaluaciones y acciones son racionales en general; «planes racionales» son planes que se apoyan en creencias, valoraciones y acciones racionales; «concertaciones racionales» son las que se apoyan en planes racionales, etc. La entera fábrica de la concepción de la racionalidad está tejida con los hilos de la creencia, la evaluación y la acción racionales.

Alguien actúa racionalmente en el ámbito de la creencia, la acción o la valoración cuando sus razones son razones convincentes. En consecuencia, la racionalidad se halla conectada con la capacidad de «dar cuenta»¹, es decir, de usar la inteligencia para dar cuenta de la «razón» de lo que uno hace, de establecer su adecuación. Por otra parte, la racionalidad tiene que ver con la conducción de nuestros asuntos con responsabilidad, o con el ser capaces de dar cuenta de las razones de lo que uno hace, de manera tal que permita a otros «entender el objetivo» y hallar el sentido

¹ λόγον διδόναι de acuerdo con Platón en la *República* y cf. λόγον ἔχων según la fórmula aristotélica.

de nuestro proceder. Una creencia, una evaluación o una acción es, por tanto, racional si el agente puede presentar una narración con sentido mostrando que (y cómo) en tales circunstancias es razonable llegar a un resultado determinado, gracias a la óptima orientación hacia los fines adecuados. Cuando algo no funciona en la manera en que el agente orienta sus creencias, evaluaciones o acciones —por ejemplo, su información o sus «valoraciones» o sus decisiones son inadecuadas en esas circunstancias— se produce un fallo de la racionalidad.

La racionalidad opera en tres dominios muy diferentes: el de la cognición, el de la acción y el de la evaluación. Pese a ello, en el fondo la cuestión es sólo una, y consiste en efectuar una elección de alternativas de la mejor manera posible, teniendo en cuenta las razones más poderosas. Quienes son racionales están *ex officio* en condiciones de presentar una justificación de las buenas razones por las que actúan. Por ello, desde los tiempos de los antiguos filósofos griegos, el alcance de la racionalidad se ha considerado coextensivo con la inteligencia lingüísticamente dotada que es necesaria para la articulación de las especulaciones garantizadoras (es decir, de las *razones*).

En consecuencia, la racionalidad se apoya en la presentación de «buenas razones»: soy racional si lo que hago está gobernado por las correspondientes buenas razones, o, en otras palabras, si en contextos cognoscitivos, prácticos y evaluativos procedo según razones convincentes para lo que hago. La cuestión de la motivación constituye un aspecto crucial de la racionalidad; como con la moralidad, se trata de hacer lo correcto por las razones correctas. (Así, si alguien hace lo que es inteligente en esas circunstancias, pero lo hace simplemente por accidente o por capricho, no se comporta por ello de manera racional.) Las razones que soportan las creencias, las acciones y las evaluaciones pueden descansar en principios más bien generales y carecer de cualquier sutil particularidad. Mis «buenas razones» para tomar esta medicina son simplemente que el doctor me la prescribió; mis «buenas razones» para creer que la población de Calcuta excede los cinco millones son simplemente que la enciclopedia lo menciona. Y esto es suficiente para sostener la racionalidad de mis creencias en esas circunstancias. Independientemente del tipo de razones sustantivas propias de la información de «primera mano», la formación de creencias también puede ser racional².

² Nótese la diferencia entre «X sabe que hay buenas razones para su aceptación de p» y «Hay una posibilidad conocida por X que (según lo que él sabe) proporciona bue-

La «razón» de un agente racional para dar un paso determinado (ya sea mediante la adopción de una creencia o la realización de una acción o de una evaluación) es una reflexión o curso de pensamiento que proporciona a este agente la base de justificación del paso dado y, por tanto, según el punto de vista del agente, puede servir para explicarlo o validarlo. Por supuesto, no todas las buenas razones para las acciones son buenas razones en el sentido de resultar convincentes de un modo tal que puedan conducir a alguien a proceder de una manera inteligente y razonable.

Hacer algo racionalmente es efectuarlo por buenas y convincentes razones (y esto *no* equivale a tener un motivo para hacerlo). Casi siempre actuamos por motivos, pero las razones válidas (*ex hypothesi*) son las que motivan al agente racional, y la mayoría de nosotros no actúa como racional constantemente. Demasiado a menudo los *deseos* y *apetitos* nos guían en lo que hacemos, y éstos pueden ser o no buenos consejeros con respecto a la racionalidad. Así, conseguir lo que uno desea puede representar o no representar un interés superior, y esto depende en gran medida de lo que uno quiere exactamente en cierta ocasión. Los individuos automáticamente tienen un *motivo* cuando se presenta un deseo, pero sólo tienen buenas razones cuando evidentemente hacen algo de acuerdo con su mejor interés³. Así, el jugador posee buenas razones para perseverar en el despilfarro de sus recursos (lo que le produce un placer perverso) y quien busca venganza también posee buenas razones para estar al acecho de su víctima. El mero hecho de querer lo que está de acuerdo con nuestro deseo, obviamente constituye *una* razón para optar por ello y proporciona cierto «fundamento». Sin embargo, los agentes intencionales son «racionales» sólo potencialmente, pero no en acto, ya que los meros deseos no valorados pueden dar «razones» para actuar que no constituyen necesariamente nada que pueda calificarse de razones suficientemente buenas. Desde un punto de vista racional, nuestros meros deseos tienen

nas razones para su aceptación de *p*». La primera responde al esquema $Kx(\exists q) [q \ \& \ (qRp)]$ y la última a $(\exists q)Kx[q \ \& \ (qRp)]$.

³ La idea de que los meros deseos como tales no proporcionan automáticamente una razón ha sido subrayada por Stephen Darwall en su libro *Impartial Reason* (Ithaca, 1985). Resulta extraño, sin embargo, que la idea de un *interés real* (el cual, después de todo, automáticamente sí proporciona buenas razones para hacer algo) no aparezca suficientemente en la discusión de Darwall. De hecho, la palabra «interés» está ausente en su índice.

poca importancia: nuestros intereses y nuestras necesidades pueden y deben pesar más que ellos.

Un agente «mínimamente» racional hace lo que hace según razones, dejando a un lado por ahora si éstas son buenas, malas o indiferentes. Pero un agente verdaderamente racional tiene *buenas* razones para lo que hace y actúa de manera tal que resulta bien guiado en su proceder. Buenas razones son aquellas cuya guía sirve óptimamente a nuestros intereses reales o mejores en determinada cuestión. Lo que convierte a una razón en una buena razón es el hecho de que su implementación dirige nuestros esfuerzos hacia las direcciones adecuadas, y las buenas razones son aquellas que logran lo máximo de esta manera. Es racional hacer siempre lo que es *inteligente*, es decir, adoptar el mejor medio para la realización de los objetivos adecuados en cuanto a la relación coste-eficacia.

Virtualmente siempre podemos «racionalizar» lo que queremos hacer, si lo contemplamos a la luz de la racionalidad, hallando *ciertas* razones para hacerlo⁴. Sin embargo, por sí mismo, esto es insuficiente para convertir en racional al acto en cuestión, dado que a pesar de estar sustentado por *ciertas* razones, otras razones mejores pueden apuntar hacia una dirección diferente. La racionalidad no consiste en tener *ciertas* razones para lo que uno hace, sino en alinear nuestras creencias, acciones y evaluaciones de modo efectivo con la *mejor* o la *más fuerte* razón disponible. Su soporte está en la realización de lo que, considerando todas las posibilidades, resulta lo «mejor aconsejable». Proporcionar o seguir el curso del consejo inteligente y «responsable» es la clave de la racionalidad. Volvamos a enfatizar: la racionalidad consiste en buscar hacer lo mejor que podamos, realísticamente, en determinadas circunstancias. Proceder de manera contraria, mediante «racionalizaciones» en las que se ofrecen razones para lo que se *quiere*, en lugar de buenas razones para lo que se *debe hacer*, representa un abuso de la racionalidad.

En consecuencia la racionalidad por una parte requiere la presencia de resoluciones inteligentes y adecuadas que se implementen de manera razonable. Por otra, se orienta a la búsqueda *razonable* de los fines *adecuados* («fines» se usa aquí como un término genérico que comprende tanto *objetivos* concretos como *valores* más difusos). Así, como Jano, la racionalidad es una noción con dos caras. Desde la

⁴ Robert Audi presenta una discusión interesante en «Rationalization and Rationality», *Synthese*, 65 (1985), 159-184.

perspectiva de los medios, refleja la preocupación pragmática por la eficiencia del proceso; desde la perspectiva de la «adecuación de los fines», refleja la preocupación por el producto dirigida por el valor. (Sin olvidar la intervención de la aceptabilidad de los medios mismos.)

La razón cognoscitiva ha sido considerada históricamente como la capacidad de comprender los hechos a través de la lógica subyacente, mediante el discernimiento de «la razón» que se halla más allá de ellos. La razón es entonces lo que nos posibilita la comprensión de las conexiones sustanciales entre hechos (*facultas nexum veritatum percipiendi*) o, a la manera de Leibniz, el conocimiento de los «enchaînement des vérités»⁵. El uso de la razón involucra mantener las relaciones sistemáticas entre elementos diversos pero conectados. «Trata el caso semejante de modo semejante», aconseja el destacado principio de la razón. Inherente a sus operaciones es la inclinación hacia el orden, la coherencia y la sistematicidad.

Por supuesto la racionalidad de una creencia en particular —o de la aceptación de una opinión— es una función de la evidencia a nuestra disposición. Así, el rey siamés que no quiso creer que los ríos se solidifican durante una estación en los países del norte de Europa actuó de manera perfectamente racional, ya que la transformación del agua en hielo era absolutamente extraña a su experiencia. La racionalidad consiste en hacer cosas de la mejor (la más inteligente) manera posible para uno, en ciertas circunstancias. La racionalidad es realista: no exige más de lo que resulta posible. Un individuo veraz no dice la verdad plena, sino lo que *él cree* que es tal, apoyándose en la información que posee, que puede ser imperfecta. De la misma manera procede el individuo racional, que se apoya en lo que está a su disposición, (que también puede ser imperfecto).

Por definición un individuo racional es quien efectivamente usa su inteligencia para maximizar la probabilidad —es decir, la probabilidad subjetiva y constituida responsablemente— de que los hechos resulten favorables a la realización de sus intereses reales (o mejores). En consecuencia, tanto la cognición como la evaluación son cruciales. Es estúpido dedicar medios ingeniosos a fines inadecuados; es locura perseguir fines valiosos con medios ineficaces.

⁵ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, iv, 17, sección 4. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. preparada por J. Echeverría, Alianza, Madrid, 1992.

La adecuación racional consiste en determinar completamente hacia qué dirección apuntan las razones mejores o más convincentes. Todos los dominios de la racionalidad se hallan así unidos por la misión común de buscar «las mejores razones». Las *directivas*⁶ fundamentales de la racionalidad son: ¡Adopta lo que constituya, dadas las circunstancias, la mejor opción disponible! ¡Persíguela de la manera que resulte, dadas las circunstancias, la mejor manera posible! La idea de optimización —es decir, de buscar la mejor alternativa— se encuentra en el centro de la racionalidad. La antigua idea griega de que la razón, o *νοῦς*, es una fuerza que opera en el mundo para que todo resulte «para mejor» expresaba ya el vínculo crítico entre racionalidad y optimización⁷.

Aunque la racionalidad requiere la lucha por la «mejor» solución, con frecuencia esta solución no es directa. A menudo varios parámetros de mérito diferentes operan —por ejemplo, la plausibilidad, la probabilidad y la naturalidad o simplicidad en la explicación— y pueden arrojar modos de optimización bastante diferentes. En general debemos hablar de *una* solución racional (o mejor) para nuestros problemas, más que simplemente de *la* solución racional (o mejor). A menudo no hay sólo una alternativa única, y cuando esto sucede, la racionalidad nos ofrece opciones.

Debemos subrayar que aunque la racionalidad nos exige «hacer lo mejor que podemos», esto quiere decir lo mejor que «*nosotros* podemos». No es «lo mejor que pueda hacerse» en tanto distinto de «lo mejor que pueda ser hecho por nosotros, dadas las capacidades y recursos a nuestra disposición». La racionalidad no formula demandas más allá de los límites de lo que nos es posible realmente; por tanto, no nos exige logros que estén más allá de los límites de lo posible. Para ser racionales no se nos demanda nada más que hacer de manera *realista* lo mejor en nuestra tarea hacia la realización efectiva y eficiente de nuestros objetivos cognoscitivos, prácticos y evaluativos. La racionalidad ciertamente consiste en la optimización o en realizar lo mejor (posible) mediante la implementación de las razones más poderosas. Pero esto debe entenderse como lo mejor posible para nosotros en las circunstancias existentes. Algunos problemas son demasiado complejos para admitir una resolución perfecta con los medios a nuestra disposición.

⁶ El término usado para referirse a las preferencias con fuerza directiva es *injunction*. (N. de la T.)

⁷ Cfr. Platón, *Timeo*, 41d4, 53b2-4.

Por tanto, la racionalidad no nos exige más que lo mejor que podemos hacer con los medios a nuestro alcance. Ser realistas forma parte del ser racional.

Ciertamente la racionalidad no sólo consiste en el pasivo buen uso de los materiales a nuestro alcance o, con otras palabras, en algo cognoscitivo como la evidencia a la vista. También consiste en la búsqueda activa de un incremento de esos materiales: en el ejemplo de lo cognoscitivo, mediante el desarrollo de nuevos recursos de evidencia que posibiliten amplificar y examinar nuestras conclusiones. El esfuerzo para lograr lo mejor de uno en cada oportunidad constituye un aspecto de la inteligencia que resulta crucial para la racionalidad. (Permanecer satisfechos con hábitos no cuestionados es, por ejemplo, un defecto de la inteligencia que no va de acuerdo con la racionalidad.)

El lógico considera que el fundamento de la racionalidad es la *consistencia*; el científico, la *fuerza de la evidencia*, y el economista, la *eficiencia*. Todos aciertan, pero de manera parcial. Cada uno enfoca sólo lo que es una parte de la razón, aquel aspecto particular del procedimiento inteligente que tiene una importancia primaria en su propio terreno. Lo fundamental es que la racionalidad es algo complejo con muchos aspectos, aunque todas sus partes quedan contenidas por la fórmula genérica de que la racionalidad consiste en conducir nuestros asuntos con inteligencia.

Hay una diferencia entre racionalidad y razonabilidad, es decir, entre ser racional y estar dispuesto a «oír a la razón». «Ser razonable» no es necesariamente racional; a veces el mejor medio para los fines adecuados consiste en poner punto final a una discusión (por ejemplo, cuando se educa a los niños o en ciertas negociaciones).

Principalmente a veces resulta inteligente —y, con ello, ciertamente racional— actuar de una manera «irracional». Es el caso del amante que finge indiferencia o del estratega que comete ocasionales «errores tontos» para mantener a su oponente en equilibrio con su impredecibilidad. Estas situaciones pueden resultar racionales después de todo, ya que perfectamente se cuenta con buenas razones para proceder como si se produjera un fallo en la realización de lo «racionalmente adecuado» en ciertas circunstancias. En algunas ocasiones una racionalidad más profunda puede orientar en sentido contrario a los requerimientos aparentemente más obvios de la razón.

A veces «racionalidad» se contrasta con «sentimiento» y «razón» con «solidaridad humana». Sin embargo, esta concepción abiertamente intelectual representa un punto de vista demasiado estrecho

del dominio de la razón. La racionalidad es amplia y comprensiva. Los sentimientos generalmente no tienen que ver con el razonamiento, pero tampoco están fuera del ámbito de la razón. Como dijo Pascal, «el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce». Incluso los sentimientos pueden proporcionar razones y canalizar las operaciones de la inteligencia. El espíritu humano se extiende más allá del cuerpo que determina nuestros intereses «materiales» y es la mente la que determina nuestros intereses «cognitivos». (El hombre no se alimenta de pan o conocimiento, tampoco de su combinación.) Ni los intereses materiales del hombre ni sus intereses cognoscitivos agotan el universo de los valores adecuados. Por sí misma, la razón reconoce la utilidad y la adecuación de nuestros valores «más elevados» (los estéticos, los que afectan a la sociedad e incluso los «espirituales»). El universo de la racionalidad es tan amplio y comprensivo como el dominio de las preocupaciones e intereses humanos válidos.

1.3. RAMIFICACIONES DE LA RACIONALIDAD

La racionalidad nos formula demandas y su discurso tiene matices didácticos: esto o aquello es lo que *debes* hacer. Sus enunciaciones tienen fuerza normativa y nos ordenan cómo debemos resolver cuestiones concernientes a creencias, acciones o valores. «Éstas son las razones más fuertes para creer, actuar o evaluar, ¡ajústate a ellas!» La razón se dirige a nosotros en modo imperativo y nos compele a la satisfacción de sus requisitos.

El hombre racional está obligado al uso óptimo de sus recursos, es decir, a hacer lo mejor posible con los recursos inevitablemente limitados a su disposición; así, por ejemplo, no saldrá a la calle para comprar el mejor coche existente, pero sí el mejor considerando su disponibilidad económica global. En asuntos de creencia, acción o evaluación debemos proceder dentro del presupuesto de nuestro intelecto y otros recursos (de tiempo, esfuerzo, economía y capacidad), haciendo lo mejor que podamos con la completa convicción de que esto tal vez no nos conduzca hacia lo que idealmente es lo mejor.

Una persona racional es aquella cuya razón dirige lo que cree, hace y evalúa; es decir, quien intenta que su proceder esté modelado y gobernado por las razones más poderosas. Ser racional consiste en la disposición para hacer que las buenas razones constituyan los motivos de lo que uno hace. Dado que esto es algo que sólo se puede al-

canzar dentro de ciertos límites, debemos considerar que la racionalidad perfecta es una idealización y reconocer que nosotros, los seres humanos, somos «animales racionales» por nuestra *capacidad* para la razón y no, ciertamente, por nuestro logro de una racionalidad perfecta.

Los fundamentos de la racionalidad son los mismos en todos los respetos, ya sea que el «hacer» en cuestión tenga que ver con creencias, evaluaciones o acciones:

- | | |
|--------------------------|---|
| | 1. X hace A |
| | 2. X tiene <i>arrolladoramente</i> |
| X hace A racionalmente = | buenas razones para hacer A |
| | 3. X hace A apoyándose en esas razones. |

El «arrolladoramente» de la fórmula precedente requiere comentario. Sólo tenemos arrolladoramente buenas razones para hacer algo si nuestras razones para hacerlo son mejores (más fuertes) que nuestras razones para no hacerlo —y por tanto, son mejores que otras para realizar cualquiera de sus alternativas—. El acento en «arrolladoramente buenas razones» refleja la preocupación de la racionalidad por la *optimización*, es decir, por hacer lo mejor (posible) dadas ciertas circunstancias. El proceder apoyándose en las razones más importantes es inherente a toda racionalidad.

En consecuencia la racionalidad, en todas su formas, requiere una valoración comparativa de las alternativas posibles. De esta manera, necesita cinco facultades:

1. *Imaginación*: es la capacidad de contemplar las alternativas; es decir, de generar posibilidades alternativas, proyectar hipótesis y realizar pensamientos del tipo de «si-entonces».
2. *Procesamiento de la información*: es la capacidad para determinar lo que puede y lo que no puede ser realizado; es decir, de proyectar los límites de la *posibilidad* de modo que determine qué posibilidades abstractas son actualmente realizables y qué perspectivas teóricas constituyen alternativas *realistas*.
3. *Evaluación*: es la capacidad de valorar lo deseable en diversas situaciones; es decir, de apreciar las alternativas.

4. *Elección basada en la selección y la información*: es la capacidad de efectuar una selección entre opciones, de adoptar una y rechazar las otras a la luz de las consideraciones mencionadas en 1-3⁸.
5. *Habilidad*: es la capacidad de *implementar* lo que se ha elegido.

Como se ve en los dos últimos puntos, la racionalidad no es puramente intelectual, ya que supone además la voluntad y la capacidad de selección. Si, como parece razonable, definimos la «libre voluntad» como la capacidad para realizar una elección entre alternativas, se concluye entonces que sólo una criatura equipada con libre voluntad puede ser racional. Además, para la habilidad racional, en tanto diferente del *juicio* racional, es también necesaria la capacidad de implementar nuestras elecciones en la acción. Esta capacidad separa la habilidad racional de la mera inteligencia como tal, y de esta manera distingue a la *persona* de la mera *inteligencia*. En consecuencia, establece una separación entre la «inteligencia artificial» de los robots, de un lado, y las criaturas racionales, que están completamente equipadas, de otro. Mientras la inteligencia sólo sea capaz de resolver problemas *dados* y no pueda seleccionar libremente sus propios problemas y definir el orden de sus propias operaciones, no será posible hablar de habilidad racional.

Estos recursos de imaginación, cognición, apreciación evaluativa y elección guiada por el juicio son esenciales a cualquier modo de racionalidad, mientras que en el ámbito de la racionalidad práctica, la capacidad para la acción también constituye un requisito. Una criatura a la que le falte cualquiera de las capacidades precedentes no puede tomarse como un ser completamente racional o una *persona*. La razón posee muchas caras: sólo una criatura compleja puede ser racional.

Esta complejidad se refleja en la racionalidad misma, que conjuntamente tiene la estructura que se muestra en la figura 1.2, con dos divisiones principales: la racionalidad teórica, que incluye los sectores cognoscitivo y evaluativo, y la práctica o pragmática. Ser racional consiste en «hacer» lo que es inteligente. Y «hacer» es neutral en relación con el pensamiento (el hacer *mental* del tipo de aceptar o apreciar) y la acción (el hacer que de hecho tiene que ver con el *comportamiento*).

⁸ Cfr. Frederic Schick, *Having Reasons* (Princeton, 1984), especialmente el capítulo 2.

FIGURA 1.2
UNA TAXONOMÍA DE LA RAZÓN

I. Desde el punto de vista de las entradas

RAZÓN TEÓRICA: ninguna *directiva para la acción* constituye una entrada (esencial), puramente FACTUAL: sólo los *hechos* (intencionados) constituyen entradas. -

VALORACIÓN: los *valores* son también entradas.

RAZÓN PRÁCTICA: las *directivas para la acción* son también entradas.

II. Desde el punto de vista de las salidas

RAZÓN COGNOSCITIVA: los *hechos* (intencionados) constituyen salidas.

RAZÓN NORMATIVA: los *valores* o las *directivas para la acción* constituyen salidas.

EVALUATIVA: los *valores* son salidas.

PRAGMÁTICA: las *directivas para la acción* son salidas.

Sean las cuatro tesis siguientes:

1. Para X , A representa lo racionalmente adecuado a hacer (o realizar, o creer o valorar) en ciertas circunstancias.
2. X hace A .
3. X hace A ya que reconoce (1).
4. X actúa racionalmente al hacer A .

Considérense los siguientes puntos:

A. No es el caso que:

$(1 \ \& \ 2) \rightarrow (4)$.

Porque si X no se percató de que A es lo racional a hacer —puede ciertamente pensar que incluso no - A es lo racional— pero, sin embargo, hace A (digamos, simplemente para satisfacer a alguien), entonces X no actúa racionalmente cuando hace A .

B. Ciertamente es el caso que:

$(1 \ \& \ 3) \rightarrow (4)$.

la inferencia es válida sin problemas, ya que X (*por hipótesis*) hace lo racionalmente adecuado según razones racionalmente convincentes.

C. Sin embargo, *no* es el caso que (3) proporcione la *única* ruta de (1) a (4). Por ejemplo, si X ha sido entrenado (o está habi-

tuado) a optar por *A* por su adecuación y lo hace «automáticamente» en las circunstancias correspondientes, entonces tenemos una ruta alternativa de (1) a (4) que es perfectamente posible.

- D. Además, como hemos visto, (4) es perfectamente compatible con (no-1). Si el agente, en sus circunstancias epistémicas, tiene razones para creer que (1) es tal, incluso cuando de hecho no sea así por razones que no conoce y que razonablemente no se puede esperar que conozca, entonces (*ceteris paribus*) al hacer *A* actuará de manera completamente racional.

El Punto *C* merece especial énfasis. El proceder racional puede consistir simplemente en tener una buena corazonada en vez de una inferencia discursiva; es decir, puede tener que ver con el *reconocimiento* de buenas razones más que con argumentar por ellas mediante procesos inferenciales.

La acción racional requiere una conducta inteligente. No obstante, a pesar de las opiniones contrarias de Aristóteles⁹, no siempre requiere deliberación. Un hombre, a punto de ahogarse, es arrastrado por rápidos. De pronto dos ramas aparecen a su alcance. Directamente y sin otros pensamientos, se agarra a una de ellas. Por cierto, realiza algo inteligentemente y tal vez incluso, en cierto sentido, «deliberadamente»; a saber, «agarrarse de la rama». Sin embargo, no *sólo* realiza el «agarrarse de la rama»: coge *esta* rama en vez de *aquella*. Y en *tal* situación no hay mayor razonamiento o deliberación (y *no debe* haber). Deliberar es un lujo que el hombre a punto de ahogarse no puede permitirse. Siempre son necesarias buenas razones acerca de por qué un acto genuinamente *racional* se hizo como se hizo, y seguramente el agente debe *tener* tales razones, al menos de manera tácita o implícita. Este reconocimiento de razones puede ser inconsciente. Yo soy consciente, de manera tácita, de lo que hago cuando «instintivamente» me aferro a la rama. Aunque no me detuve a pensar ni a deliberar, he actuado racionalmente. En este caso, *no* deliberar es de hecho completamente racional.

Sin duda, en ciertas circunstancias los agentes pueden actuar de una manera completamente racional sin efectuar ningún *razonamiento* concreto. A veces, la racionalidad requiere hacer algo inmediatamente, como cuando se requiere «presentarse y actuar» sin delibera-

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, ii, 15.

ción previa alguna. Por supuesto, ésta es una de las «lecciones de la razón». En tales casos no nos oponemos a la razón; por el contrario, estamos actuando de manera «perfectamente racional». Repitamos: a veces simplemente no hay necesidad de mayores deliberaciones. El enfermo, cuando sabe que debe ingerir ciertas píldoras de un frasco, lo hace sin deliberar acerca de cuáles. Simplemente, no interesa. También este caso particular está comprendido por una estrategia general en funcionamiento. Cuando me siento en mi coche, me coloco el cinturón de seguridad automáticamente, sin duda hacer esto es racional, y en tal momento no es algo que necesite deliberación habiéndome entrenado (razonablemente) para proceder de esta manera en el pasado. En todos estos casos uno actúa, incluso sin la presencia de razonamientos según el reconocimiento preestablecido de que hay buenas razones para lo que se hace. La racionalidad consiste en implementar las mejores razones (a nuestro alcance) y esto se puede realizar de manera bastante adecuada por hábito, según una estrategia general, más que por tener abierta y explícitamente intenciones en el momento en cuestión.

Sin embargo, de manera típica, la quintaesencia de la racionalidad consiste en operar a través de la deliberación explícita, una vez que se reconocen las alternativas. Alcanzar los fines adecuados mediante medios correctos constituye el corazón de la racionalidad. Por ello, la predicción y la coordinación sistemática de las acciones en el marco de un plan coherente son instrumentos cruciales de la acción racional.

Considerando que la acción libre guiada por la razón es esencial al ser *persona*, se plantea la siguiente cuestión: ¿Se es una persona mejor si se es más racional en las acciones? «En cierta medida, sí», debido a que cuando se actúa de forma más racional, *ceteris paribus*, se reconocen de modo más completo los ideales y los valores que conciernen al ser persona. Este aspecto normativo es crucial, ya que la pregunta *no* es semejante a la siguiente: Dado que tener columna vertebral es esencial al ser mamífero, ¿es mejor animal el que tiene una columna vertebral mayor? Porque la condición de ser mamífero, a diferencia del ser una persona, no es una noción normativa con respecto a la cual la expresión «un mamífero mejor» tenga sentido. Sin embargo, como corresponde a una concepción normativa, ser una persona admite diferentes grados de realización. Uno puede ser mejor o peor en el ejercicio y la actualización del tipo de capacidades que constituyen requisitos característicos del ser una persona —entre ellas, la racionalidad—.

Los métodos que usamos para desarrollar la racionalidad cambian según la experiencia que tenemos con ellos¹⁰. Nuevas herramientas cognoscitivas (por ejemplo, la estadística) pueden ampliar el alcance de la razón cognoscitiva. El requisito básico de la búsqueda inteligente de los objetivos adoptados inteligentemente continúa siendo, sin embargo, el farol que guía la empresa racional. La racionalidad como tal es algo fijo, su naturaleza es constante. Pero, mientras que la racionalidad misma es algo estable, el curso de la acción nos exige cambios según la circunstancia y condiciones.

Supongamos, por ejemplo, que tú y yo estamos en una situación de interacción particular del tipo descrito en la figura 1.3, reconocida abiertamente por ambos participantes. En tal situación yo tengo «una (buena) razón» para no hacer *A*, aunque *podría* ser mi alternativa preferida —y ciertamente, representa el único camino hacia lo deseado—. Claramente éste no sería el paso más sabio, ya que podría pensar de la siguiente manera: «Desde *tu* perspectiva, hacer *B* es la mejor elección, porque produce el resultado preferido por ti, con independencia de la elección que yo haya hecho. Por tanto, deberé asumir que harás *B*, siempre que te acredite suficiente inteligencia para calcular cómo se presenta la situación. En consecuencia, yo haré *A* y esto me evitará ir de mal en peor en el caso de realizar la alternativa menos preferida.» Simplemente, la aparente «buena razón» no era suficientemente buena. La elección racional en una situación determinada generalmente requiere tener en cuenta un contexto más amplio.

FIGURA 1.3
UNA SITUACIÓN INTERACTIVA

¿Hago <i>A</i> ?	¿Haces <i>B</i> ?	Mi grado de preferencia	Tu grado de preferencia
sí	sí	3	2
sí	no	2	4
no	sí	4	1
no	no	1	3

¹⁰ Cfr. mi libro *Methodological Pragmatism* (Oxford, 1977).

Ningún curso de acción particular es racional o irracional como tal, dado que siempre es posible que se presente una situación en la que cierta acción aparentemente irracional constituye el «mal menor», porque todas las otras alternativas disponibles tienen menos sentido. Sólo si caracterizamos una acción con una «carga» normativa (por ejemplo, «exponerse a riesgo innecesario» o «realizar una elección deficiente») podemos asegurar su irracionalidad. Sin embargo, si las acciones se describen de manera más neutral, se necesitará siempre un examen ajustado de los detalles de la situación para garantizar el veredicto de irracionalidad.

1.4. LA NATURALEZA SISTEMÁTICA DE LA RAZÓN

Como hemos subrayado, la racionalidad requiere que uno proceda apoyándose en buenas razones para lo que hace, ya sea un asunto de creencia, de acción o de evaluación. Consiste, en principio, en estar en condiciones de dar cuenta de manera que convenza a otros seres racionales acerca de la adecuación de lo que uno hace.

El «dar cuenta», que tiene forma persuasiva y coherente, proporciona a la razón un carácter holístico y sistemático, ya que las resoluciones locales deben encajar en un marco global. La racionalidad está regida por penetrantes «deseos de la razón» que ubican el proceder de diferentes agentes racionales y los procedimientos de un mismo agente en diferentes ocasiones bajo la égida de principios comprensivos. Sobre todo, la razón nos demanda proceder de una manera que «tenga sentido». Ya sea en el ámbito de la creencia, la acción o la evaluación, la racionalidad requiere:

- consistencia (evita la autocontradicción),
uniformidad (trata casos semejantes de manera semejante),
coherencia (asegúrate de tus compromisos),
simplicidad (evita complicaciones innecesarias) y
economía (sé eficiente).

Estos «requisitos de la razón» requieren poco comentario, ya que nos resultan abrumadoramente familiares. Examinemos la coherencia, a modo de ejemplo. En el caso de un ser deliberadamente racional, 1) aceptar una opinión, 2) adoptar una finalidad, o 3) hacer una evaluación es también comprometerse a: 1) aceptar lo que él considera *consecuencias* de su opinión, 2) aceptar lo que él considera que son los *medios* para su fi-

nalidad o 3) realizar evaluaciones de lo que él considera *análogo* al ítem evaluado. Todas estas maneras de proceder son simplemente instancias de la demanda de coherencia en el procedimiento racional.

Las «virtudes de la racionalidad» son las características de un *sistema*. Ellas constituyen una unidad orgánica (o sistemática) de procedimiento y sirven para asegurar que todo encaja de una manera efectiva y se soporta mutuamente. La razón es la fuerza organizadora de la vida mental de una criatura inteligente: es quien ordena los acontecimientos caóticos en una experiencia coherente. Es también el instrumental con el que la mente se asegura la captación de un mundo difícil e inestable. Las reglas de la razón son «principios regulativos», es decir, instrucciones que mantienen la conducta en nuestros diversos asuntos sobre una base eficiente, efectiva y por tanto, inteligente. La razón es eminentemente práctica: quiere lo que funciona, o sea, lo que es eficiente y efectivo. Sin embargo, es más importante que también quiera lo que tiene sentido. El aspecto sistemático de la razón es inherente a su tendencia a la inteligibilidad, es decir, a su demanda de maneras de proceder cuya adecuación pueda, en principio, ser percibida por otros agentes inteligentes.

Únicamente en este sentido se puede sostener la universalidad de la fuerza de la razón: toda consideración que convierte en racional que alguien haga *A*, *ipso facto* convertirá en racional que cualquiera en «sus circunstancias» haga *A* (esto es, cualquiera en condiciones suficientemente semejantes). Actuar de manera racional es hacer lo que el buen consejo recomienda en tales circunstancias. Y el buen consejo concierne no a las personas, sino a las situaciones en las que ellas se encuentran. Este carácter condicional es la clave de la «universalidad» de la racionalidad. Seguramente a veces resulta poco probable, o incluso imposible, que otros se encuentren en *esas* circunstancias particulares. Por ejemplo, puede suceder que ciertas oportunidades de acciones provechosas se abran por la circunstancia de que la mayoría *no* esté haciendo algo. Puede ser perfectamente racional actuar «contra corriente» de la mayoría; es el caso del espacio aprovechable que deja a veces una tendencia de la moda. Sin embargo, la acción contra la mayoría no es algo que *todos* pueden llevar adelante. El hecho de que algo resulte racional para alguien, es decir, resulte racional para alguien que se ponga «en su lugar», no significa que sea racional para cualquiera (y punto). Incluso puede (como en el caso de la acción productiva excéntrica) ser lógicamente imposible para *cualquiera* actuar de esa manera en un momento dado.

Por supuesto, la pregunta por lo que haríamos si estuviésemos en «el lugar de otro» plantea la cuestión acerca de lo que estamos dis-

puestos a llevar con nosotros cuando nos ponemos en el lugar de otro. Si no llevamos *nada* nuestro, entonces estamos condenados a ver la cuestión exactamente de la misma manera que él, no hay otra posibilidad. Si llevamos *todo* lo nuestro, entonces el otro, por supuesto, desaparece de la escena y sus necesidades y deseos idiosincrásicos no cuentan para nada. Lo que tenemos que hacer para proceder de manera realista es valorar lo que sería adecuado hacer en condiciones «suficientemente semejantes» a las suyas; específicamente, lo que sería inteligente hacer a la luz de su información y su situación. *No* se trata de cambiar las reglas del juego en nuestro individuo, sino de valorar cómo lo juega con *sus* reglas, a las que se ajusta (y debe ajustarse) dadas sus necesidades válidas y sus intereses reales. Lo que llevamos con nosotros, entonces, es nuestra inteligencia innata y nuestro «sentido común», es decir, nuestra habilidad para pensar y para juzgar como gente razonable. Sin embargo, los diversos compromisos sustantivos en asuntos de hecho y de valores son cuestiones que debemos en gran medida tomar del agente en cuestión.

Tales perspectivas y tesis referidas a la naturaleza y procedimiento de la racionalidad constituyen el escenario sobre el que las deliberaciones de este libro se desplegarán. La principal tarea que nos aguarda es su elaboración y consolidación ¹¹.

¹¹ El artículo «Reason» de G. J. Warnock en el vol. 7 de *The Encyclopedia of Philosophy*, recopilada por P. Edwards (Nueva York, 1967), también ofrece una visión de conjunto de nuestro campo. Sin embargo, el mejor artículo de enciclopedia sobre la racionalidad en general es el de José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*, iv, 2774-2779 (art. «Razón») [Edhasa, Barcelona.] Vale la pena consultar los siguientes libros: Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, 1958); S. T. Benn y G. W. Mortimer (eds.), *Rationality and the Social Sciences* (Londres, 1976); Jonathan Bennet, *Rationality* (Londres, 1964); Brand Blanshard, *Reason and Analysis* (Londres, 1962); George Boas, *The Limits of Reason* (Nueva York, 1961); Morris R. Cohen, *Reason and Nature* (Nueva York, 1931); Stephen Darwall, *Impartial Reason* (Ithaca, 1983); A. C. Ewing, *Reason and Intuition* (Oxford, 1942); Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, trad. W. D. Robson-Scott (Londres, 1928) [*El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974]; Arthur W. Murphy, *The Uses of Reason* (Nueva York, 1943); Ernest Nagel, *Sovereign Reason* (Glencoe, 1954) [*Razón soberana*, Tecnos, Madrid, 1966]; Stephen Nathanson, *The Ideal of Rationality* (Atlantic Highlands, 1985); George Santayana, *The life of Reason*, ed. revisada (Nueva York, 1954) [*La vida de la razón*, Nova, Buenos Aires, 1958]; W. H. Walsh, *Reason and Experience* (Oxford, 1947); A. N. Whitehead, *The function of Reason* (Princeton, 1929) [*La función de la razón*, Tecnos, Madrid, 1985]. Una antología de ensayos recientes interesantes es J. Margolis, M. Drausz y R. M. Burian (recops.), *Rationality, Relativism, and the Human Sciences* (Dordrecht, Boston, Lancaster, 1986). Otras referencias aparecen en los artículos de enciclopedia mencionados.

2. EL PREDICAMENTO DE LA RAZÓN

SINOPSIS: 1) La solución racionalmente adecuada de un problema, conseguida sobre la base de un *corpus* de información, puede muy bien tomarse inapropiada cuando ese *corpus* de información aumenta. 2) La racionalidad consiste en hacer lo que uno considera es lo mejor posible en ciertas circunstancias; es decir, consiste en una optimización relativa a los límites de la situación. La ampliación de la experiencia puede siempre alterar los límites de manera decisiva. Las resoluciones racionales de problemas son en gran medida sensibles al contexto: un *incremento* en los datos puede conducir a resultados completamente *diferentes*. 3) No es posible saber con seguridad que la información que de hecho poseemos es completa en todos los aspectos relevantes. Lo único que podemos hacer, a lo sumo, es esperar que lo sea o suponerlo. 4) Nos damos cuenta, en consecuencia, de que el *predicamento de la razón* requiere hacer lo que *aparentemente* es lo mejor en las circunstancias *propias y particulares de un* hacer racional, con el reconocimiento pleno de que esto puede estar lejos de lo que sería absolutamente lo mejor.

2.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El cambio de la racionalidad, como el del amor verdadero, *no siempre es llano, porque la racionalidad misma le puede presentar dificultades a un agente racional*. Consideremos las siguientes situaciones de resolución de problemas:

Caso 1: Extracción deductiva de la información

DATOS: Una cierta cantidad x satisface la condición:

$$x^2 < 9.$$

PREGUNTA: Entre las siguientes alternativas, ¿cuál contiene la conclusión mejor, es decir, la más informativa inferible sobre el valor de x ?

1. $-2 \leq x \leq 2$
2. $-3 < x < 2$
3. $-3 < x < 3$
4. $-4 < x < 4$

Caso 2: Llenado de vacíos de información

DATOS: Una nota manuscrita contiene el siguiente pasaje (parcialmente ilegible):

Él le envió una c _____ a...

PREGUNTA: ¿Cómo se puede llenar el vacío en «c _____ a»?

Caso 3: Razonamiento probabilístico

DATOS: 1. X es ingeniero mecánico.

2. El 90 por 100 de los ingenieros mecánicos son hombres.

PREGUNTA: ¿Cuál es la probabilidad de que X sea hombre?

Caso 4: Inferencia inductiva

DATOS: Una secuencia empieza 1, 10, 100.

PREGUNTA: ¿Qué se espera encontrar en el décimo lugar?

Caso 5: Decisión prudente

DATOS: 1. Ha empezado a llover

2. Un enorme árbol distante es el único refugio en la gran planicie que estamos atravesando.

PROBLEMA: Decidir adónde ir.

Caso 6: Decisión práctica

DATOS: X se halla comprometido en la siguiente situación de juego, en la que el signo de interrogación indica ignorancia con respecto al resultado:

		<i>Las alternativas de Y</i>	
		Número 1	Número 2
<i>Las alternativas de X</i>	Número 1	0/?	—100/?
	Número 2	—1/+10	—1/+10

PROBLEMA: ¿Qué curso de acción debemos recomendar a X ?

Caso 7: Intervención de un experto

DATOS: 1. X sufre de asma.

2. Los medicamentos antihistamínicos son los más efectivos en la mayoría de casos de asma.

PROBLEMA: ¿Qué se debe prescribir a X ?

Caso 8: Razonamiento moral

DATOS: Prometiste a X que hoy le pagarías a alguien 1.000 pesetas. Tienes el dinero.

PROBLEMA: Decidir si es apropiado pagar las 1.000 pesetas o no.

Caso 9: Criterio de implementación

DATOS: He puesto mi mano en el hombro de John Jones hace algunas horas y la he dejado allí todo el tiempo, hasta el momento presente.

PROBLEMA: Determinar quién es la persona en cuyo hombro está mi mano.

En cada caso nos hallamos ante una situación de elección perfectamente posible y claramente esbozada. Y en cada caso la «solución racionalmente apropiada» es obvia y directa. Pero considérese lo que sucede cuando se añade información adicional y suplementaria. Supongamos que en cada caso se agregan los siguientes datos:

Caso 1: Se establece, además, que x es un entero.

Caso 2: El texto continúa: «para transportar su hermano herido».

Caso 3: También se nos informa que la semana pasada X dio a luz un robusto bebé.

Caso 4: Se nos dice que la secuencia continúa 1, 10, 100, 1, 10, 100, en las próximas seis entradas.

Caso 5: Se nos da el dato complementario de que además se produce una tormenta de relámpagos y truenos.

Caso 6: Las entradas señaladas con signos de interrogación se completan de la manera siguiente:

Las alternativas de Y

	Número 1	Número 2
--	----------	----------

<i>Las alternativas de X</i>	Número 1	0/+100	—100/—100
	Número 2	—1/+10	—1/+10

Caso 7: Se nos dice que X es muy alérgico a los antihistamínicos.

Caso 8: Información complementaria: antes, también le habías prometido a Y que hoy le pagarías 1.000 pesetas y todas tus perte-

nencias, con la excepción de las 1.000 pesetas, te han sido robadas.

Caso 9: Información complementaria: hace sólo una hora que se ha terminado la operación de trasplante de cerebro efectuada a John Jones, en la cual se le puso el cerebro de Sam Smith. En consecuencia, también se le han trasplantado todos los recuerdos individuales, las capacidades cognoscitivas, las disposiciones psicológicas y otras características mentales de Sam Smith.

La misma situación básica se presenta claramente una y otra vez. En todos los tipos de casos, la resolución racional de problemas es sensible al contexto de la información que se posee, de manera tal que lo que obviamente es una resolución razonable y adecuada en una situación de los datos, puede dejar de serlo a la luz de información *adicional*, es decir, de información que no anula o corrige los datos previos pero los *aumenta*.

Resulta claro que esta circunstancia predomina en todos los sectores de la deliberación racional, ya se trate de la extracción deductiva de la información, la inferencia inductiva, el razonamiento valorativo, el razonamiento práctico o cualquier otro tipo. La resolución racionalmente adecuada de un problema sobre la base de un cuerpo de evidencia o experiencia siempre puede tornarse inapropiada cuando ese cuerpo de evidencia o de experiencia no es realmente *revisado* sino meramente *aumentado*. Las ramificaciones de este hecho son amplias y sus implicaciones merecen una atención más detallada.

2.2. LA INESTABILIDAD DE LO ÓPTIMO

En la resolución de problemas, el procedimiento racionalmente más adecuado consiste en la lucha por la mejor solución que se puede alcanzar a la luz de los datos disponibles¹. La racionalidad nos impone

¹ En algunas situaciones (p. ej., negociaciones, juegos o asuntos de guerra) lo inteligente a nivel de política o estrategia puede ocasionalmente consistir en hacer algo «estúpido» a nivel de los actos particulares o tácticas. A veces es ventajoso «mantener a tu oponente adivinando» no siendo demasiado predecible y, en ocasiones, haciendo algo inesperado —incluso cuando esto sea hacer algo «estúpido» en esas circunstancias— como parte de una elucubración más profunda. Nada de lo que aquí se diga sobre el procedimiento racional tiene la intención de contradecir la posibilidad de tal «estupidez».

adoptar la mejor opción a nuestro alcance. Una vez que se ha examinado el conjunto de las alternativas, lo racional consiste en elegir una de ellas (considerando todas las posibilidades) de la manera que resulte más favorable. Lo «favorable», por supuesto, varía de un contexto a otro. En las elecciones cognoscitivas lo «favorable» depende primariamente de la *sustanciación*; en las elecciones prácticas, de la *efectividad* y en las elecciones valorativas, de la *preferibilidad*. Con respecto a lo «óptimo», su modo particular varía de un dominio a otro e incluso, en cierta medida, de un agente a otro. El hecho sobresaliente es que la racionalidad es siempre materia de *optimización relativa a ciertos límites*, de hacer lo mejor que se pueda en las circunstancias actuales.

De este modo, un curso de acción *A* será la resolución racionalmente adecuada en las circunstancias *C* si la adopción de *A*, dadas las circunstancias *C*, representa el hacer óptimo y más prometedor. Con la ayuda de algunas abreviaturas simbólicas conocidas (*sii* = «si y sólo si») podemos escribir:

(P) R! (*A/C*) *sii A opt C*

Si bien esta formulación es directa, plantea un problema serio. La dificultad que se encuentra en el principio (P) radica en el hecho de que las «circunstancias» deben concebirse como *circunstancias reconocibles*, es decir, las circunstancias deben ser tales que puedan ser reconocidas por el agente dentro del límite de la información a su disposición. La racionalidad en la resolución que alguien adopta en un asunto depende de las circunstancias *tales como él las encuentra*. Se trata de las circunstancias *tales como se determinan desde su punto de vista* y no de las que realmente se presentan de hecho. Lo racional en la resolución de un asunto consiste en hacer el mejor uso posible de toda la información (relevante) a nuestro alcance. Claramente no se requiere —y racionalmente no *puede* requerirse— que debamos hacer uso de información que no tenemos y que no podemos obtener. Por ejemplo, incluso en el caso de que un corte de luz se vaya a producir dentro de poco, si yo no lo sé, es racional para mí usar el ascensor. Sin duda la racionalidad en nuestras creencias, acciones y valoraciones tiene que ver con la información que positivamente tenemos, no con aquella que teóricamente podría estar al alcance de quienes se hallan en circunstancias más favorables.

Todo lo que se puede alcanzar racionalmente —y todo lo que racionalmente puede esperarse de nosotros— es que en un momento deter-

minado hagamos el mejor uso posible de la información disponible. Así, desde el punto de vista de la racionalidad, la medicina en el siglo XX de ninguna manera es deficiente por haber fracasado en la aplicación de remedios propios del siglo XXI. Como la política, la racionalidad es el arte de lo posible, es decir, se trata de hacer lo mejor que es posible en ciertas circunstancias generales en las que el agente funciona, incluidas las circunstancias cognoscitivas.

Si tuviéramos una «información completa» y, en particular, si conociéramos qué acontecimientos resultarían de nuestras decisiones (o sea, qué hechos se producirían cuando decidiéramos de una u otra manera), la adopción de decisiones y la planificación serían, por supuesto, muy diferentes de lo que son. En este mundo nos hallamos limitados a decidir, operar, planificar y actuar a la luz de información incompleta. Por ejemplo, cuando nos casamos, cuando nos comprometemos para un trabajo, cuando invertimos nuestro dinero o cuando mejoramos la tecnología existente, no tenemos una idea clara de los acontecimientos que se van a seguir.

Lo único que podemos hacer es ser racionales en las circunstancias, *de la mejor manera en que éstas puedan ser determinadas*. Si la racionalidad fuera sólo posible a la luz de una información *completa*, por fuerza se convertiría en algo irrelevante para nosotros. Pertenecer inevitablemente a la naturaleza de las cosas el hecho de que debamos ejercitar nuestra racionalidad en las condiciones de una información imperfecta. Aquella «racionalidad» que se puede implementar sólo en circunstancias ideales no tiene sentido; en este mundo, el mundo real, no puede funcionar. Debemos ser realistas en nuestra comprensión de la racionalidad y reconocer que debemos practicar esta virtud en las circunstancias reales, más que en las ideales. El único enfoque con sentido de la «racionalidad» es aquel que solamente nos demanda hacer lo mejor que uno pueda. En realidad, un enfoque que requiera más no sería en sí mismo racional. Sin duda, si la racionalidad consiste en algo que podemos implementar en realidad, tiene que ser algo cuyas demandas se satisfagan en ciertas condiciones que estén por debajo de lo ideal, es decir, en las condiciones de la información incompleta que (inevitablemente) poseemos.

El problema, por tanto, consiste en que la *racionalidad* es «sensible a la información», y lo que cuenta como la resolución racional de un problema particular en el ámbito de la creencia, la acción o la evaluación depende del contenido preciso de nuestros datos sobre cierta situación. Esta dependencia funciona de manera tal que una «simple adición» a nuestra información puede transformar radicalmente la si-

tuación con respecto a lo que pueda ser lo óptimo. Ya que, como se ha indicado con los ejemplos precedentes, una mera *ampliación* de las circunstancias conocidas puede muy bien indicar la adecuación de un proceder completamente incompatible con lo que al principio se consideró óptimo. Datos meramente *agregados* pueden hacernos inducir conclusiones radicalmente diferentes. Así, en las condiciones relativas a «A opta por C» mencionadas anteriormente, resulta especialmente importante el hecho de que lo óptimo es perfectamente compatible con

$$(\exists x A') (\exists x C') [(C \text{ compat } C') \& (A' \text{ opt}(C + C')) \& \\ \neg (A' \text{ compat } A)]^2.$$

Dentro del alcance de la deliberación racional *no hay «óptima invariación» debida a la mera ampliación de las condiciones predominantes*. La superioridad relativa a límites generales no se preserva cuando los límites operativos se agrandan. Ya sea en el ámbito de la creencia, la evaluación o la acción, la racionalidad consiste en la optimización teniendo en cuenta la información básica existente. Sin embargo, en la medida en que obtenemos más información, cambiamos el «marco de referencias» relativo a lo que es lo óptimo. En consecuencia, lo que una vez constituyó la solución mejor o preferida puede muy bien dejar de serlo, a la luz de desarrollos posteriores. En resumen, en lo que respecta al contexto *informativo*, lo *óptimo* es «sensible al contexto».

La historia de las ciencias empíricas ofrece un ejemplo familiar. Las creencias en éter luminoso, en la conservación de la materia y otros casos semejantes constituyeron algo razonable y racional en su tiempo. Cuando los datos sobre los que se erigen las estructuras de nuestro teorizar sufren una ampliación sustancial, generalmente se produce el cambio de mentalidad que caracteriza las «revoluciones científicas». En la medida en que cierta información experimental se agregue significativamente, nos inclinaremos a resolver nuestros problemas concernientes a lo óptimo de una manera radicalmente diferente.

² Sólo en los casos puramente deductivos hay garantía contra esta clase de dificultad. Cuando C' y C'' son compatibles, ninguna información que dependa *deductivamente* de C' + C'' puede resultar en realidad incompatible con algo derivable de C'. La información adicional (compatible) nunca puede producir contradicciones de manera deductiva, sólo puede afectar una especificación limitada dentro de un alcance más amplio, exactamente como sucede en el Caso I de la Sección 1.

Frente a tal situación, no se puede reaccionar diciendo: «Detén la decisión hasta que tu experiencia sea perfecta, y tu información, completa.» Posponer la decisión hasta ese momento equivale a impedir para siempre su realización. Una racionalidad que no puede desplegarse aquí y ahora, entre las realidades de un mundo imperfecto, es completamente inútil.

Queda así presentado el «predicamento de la razón», que fue elaborado con la participación de dos consideraciones: la racionalidad en la resolución de problemas es «sensible a la información» y, en el mundo real, nuestra información siempre resulta incompleta. Simples adiciones a nuestra información pueden siempre cambiar el curso de nuestra decisión racional.

2.3. IMPLICACIONES DE LA INESTABILIDAD DE LO ÓPTIMO

Un fallo en la óptima invarianción de las situaciones de resolución racional de problemas puede acarrear consecuencias indeseables. Nuestro razonamiento relativo al hacer racional requiere aparentemente la siguiente regla de inferencia de adecuación racional:

(R) $A \text{ opt } C$
 $C \text{ se cumple}$

 $\therefore R!A$

La inestabilidad de lo óptimo, sin embargo, muestra que esta regla es muy problemática, ya que dado algún A' , abiertamente incompatible con A , también se sigue lo siguiente

$A' \text{ opt } (C + C')$
 $(C + C') \text{ se cumple}$

 $\therefore R!A'$

La aparición de este tipo de inconsistencia muestra que algo anda mal, pero ¿qué es lo que no funciona? La respuesta no está demasiado lejos. Lo que no funciona es el principio de inferencia en la regla de descondicionalización (R), la que juntamente con el principio (P) nos lleva de las premisas « $R!(A/C)$ » y « C » a la conclusión « $R!A$ ». En rea-

lidad, esta regla es equívoca y permite dos interpretaciones diferentes. De ninguna manera se sigue en la forma:

$R! (A/C)$
C se cumple (inter alia)

$\therefore R!A$

Pero sí *se sigue* en la siguiente forma ampliada y cuantificada:

$R! (A/C)$
C se cumple y, además, es A-completa, sin que se den hechos relevantes cuando se omite A

$\therefore R!A$

La racionalidad de una conducta dada, en circunstancias especificadas, depende a la vez de lo que se ha especificado explícitamente y, con la misma fuerza, de *lo que se ha omitido* en la caracterización de las circunstancias. Existe una suposición tácita de que *las circunstancias especificadas incluyen todas las consideraciones relevantes*. Para que la regla funcione se debe suponer una condición de completitud de relevancia, es decir, se entiende que, si se hubieran obtenido otras consideraciones relevantes, éstas habrían sido incluidas.

En consecuencia, la «Regla de descondicionalización» que interviene en la deliberación racional no es la simple inferencia con dos premisas presentada más arriba, sino la inferencia más compleja con tres premisas que sigue:

$R! (A/C)$
C se cumple
C es A-completa: no hay contraindicación C-suplementaria alguna con respecto a A

$\therefore R!A$

Desde esta perspectiva podemos ahora reconocer que la regla de descondicionalización más simple con dos premisas era en realidad entimemática. En las deliberaciones sobre la racionalidad, la descondicionalización requiere siempre la *premisa de completitud* adicional, generalmente tácita. Esto es así porque las circunstancias especificadas *C* representan una caracterización de las circunstancias existentes

que es completa de manera relevante, es decir, que omite toda circunstancia contraindicadora de *A* que no se haya presentado de hecho.

En realidad, la *aplicación* de esta regla de inferencia modificada nos coloca obviamente en la dificultad de establecer tal premisa de completitud. Y esta dificultad es real, ya que la tesis de que «no se dan tales *C*-suplementarias contraconsideraciones de *A*» se compone de dos partes: i) no hay ninguna que sea *conocida* por nosotros, y ii) no hay ninguna que sea *desconocida* para nosotros. Y, por supuesto, la segunda parte es la que ofrece dificultades. Por ello, la descondicionalización siempre requiere «un paso más allá de la evidencia en mano» en la presuposición de que la situación, tal como la enfrentamos, no se halla alterada por información que no tenemos. Esto es algo que a veces podemos suponer plausiblemente, pero de ninguna manera algo que uno pueda establecer.

La adecuación racional categórica (incondicional) depende siempre de las circunstancias *totales*, incluyendo la totalidad de la información presente y *ausente*. Obviamente, el factor de la «información ausente» plantea dificultades. En este mundo nuestras circunstancias son inevitablemente inferiores a lo ideal y nuestra información es incompleta. Lo que perturba es que simplemente no podemos determinar el carácter o la tendencia de algo fuera de nuestro alcance cognoscitivo. Esto siempre ha superado nuestra capacidad.

2.4. RACIONALIDAD IDEAL FRENTE A RACIONALIDAD PRÁCTICA: EL PREDICAMENTO DE LA RAZÓN

En la siguiente situación aporética, el «predicamento de la razón» se encuentra en una tensión irresoluble entre la demanda de la racionalidad y sus posibilidades prácticas:

1. Debemos hacer lo que, según nuestra mejor estimación, representa la acción racionalmente adecuada.
2. Debemos actuar como lo hacen los agentes perfectamente racionales.
3. Lo que es adecuado según nuestra mejor estimación, dadas nuestras circunstancias que no son las óptimas, generalmente será diferente de lo que un agente *perfectamente* racional (*ipso facto*) estimaría como mejor.

Dado que estas tesis son mutuamente incompatibles, una de ellas debe sacrificarse, y dado que 1 y 3 representan «hechos de vida» inevitables, resulta claro que 2 debe abandonarse para que haya consistencia. Ni el abandono de la racionalidad supuesto en el rechazo de 1, ni el perfeccionismo irrealista supuesto en el rechazo de 3 son opciones plausibles. Que la tesis 2 deba abandonarse prepara el escenario para lo que podría llamarse «el predicamento de la razón», implícito en el hecho de que la racionalidad parece requerir algo que, en último análisis, es irrealizable.

Afortunadamente la dificultad que se presenta aquí admite una solución razonable. La distinción entre racionalidad *ideal* y racionalidad *practicable* ofrece una salida, ya que debemos distinguir entre:

- la racionalidad *ideal*, que se orienta a las resoluciones que son racionalmente adecuadas (pura y simplemente, las óptimas), teniendo en cuenta absolutamente *todo* lo relevante; y
- la racionalidad *practicable*, que se orienta a las resoluciones que son racionalmente adecuadas (*las mejores que podemos*), teniendo en cuenta *todo* aquello que es relevante en relación con lo que podemos efectivamente realizar en determinadas circunstancias.

Estas distinciones atenúan el impacto que produce el rechazo de la premisa 2 dado que, si bien no podemos satisfacer las demandas de la racionalidad ideal, claramente debemos hacer lo que está a nuestro alcance en la dirección de la racionalidad practicable. Después de todo, la óptima racionalidad ideal es meramente «utópica» e inalcanzable. Para nosotros lo óptimo *practicable* es aquello realista y alcanzable; se trata de lo óptimo según lo que esté a nuestro alcance y, en consecuencia, es lo que nos *parece* lo óptimo (es decir, lo óptimo según nuestra estimación). Todo lo que podemos garantizar en situaciones reales de deliberación racional es lo que nos parece lo óptimo, según la información incompleta a nuestro alcance. Jamás podemos estar seguros de que continuará siendo lo óptimo a la luz de una apreciación de las circunstancias más completa. Sólo podemos actuar de la mejor manera posible.

Este tipo de situaciones se presenta globalmente en todas las áreas de la deliberación racional, sea cognitiva, práctica o evaluativa. Las creencias que cuentan con una evidencia óptima no son necesariamente las verdaderas. De la misma manera, las acciones que merecen el mejor consejo no son necesariamente las exitosas o los juicios más cui-

dadosos resultan necesariamente correctos. Las limitaciones existentes se presentan en todas las direcciones.

Lo esencial es que la racionalidad no tiene que ver con la optimización *absoluta* sino *circunstancial*, es decir, tiene que ver no con hacer lo que es lo mejor sin calificación alguna, sino en hacer lo mejor que pueda ser hecho en determinadas circunstancias (incluyendo las circunstancias de información). Considérese el ejemplo siguiente:

1. Tengo un fuerte dolor de cabeza.
2. En las circunstancias actuales, estas píldoras que están a mi alcance son aspirinas que curarán mi dolor de cabeza.
3. Tengo además razones para creer que las píldoras a mi alcance son un veneno mortal.

¿Cuál es la acción racional? Claramente, *evitar* las píldoras. La irracionalidad en actuar *contra* las indicaciones de lo que es lo óptimo, dadas ciertas circunstancias, no se supera mediante acontecimientos favorables impredecibles.

La razón nos fuerza a hacer lo que *parece* ser lo óptimo, es decir, lo óptimo relativo a las circunstancias, tal como *claramente las enfrentamos*, y, por tanto, también relativo a la información *tal como la poseemos*. Lo que a lo sumo podemos hacer (y lo que a lo sumo se nos puede pedir en nombre de la racionalidad) es lo mejor que podamos en determinadas condiciones. Pero nada nos asegura qué es en realidad lo óptimo, no hay garantía de que lo que *parece* lo mejor, de hecho lo sea. La ironía en elegir este *optimum* aparente y local está en que no hay garantía de que vayamos a alcanzar lo que real y globalmente constituye lo óptimo. Éste es un hecho minúsculo que acarrea, sin embargo, la enorme implicación de que el uso de la inteligencia o de información *incompleta* puede conducir a soluciones inadecuadas. Cuando uno combina esto con la consideración de que los seres humanos virtualmente siempre actúan en circunstancias de información incompleta, vemos que la racionalidad constituye un recurso de utilidad intrínsecamente limitada.

Consideremos la circunstancia inexorable representada por los cinco hechos siguientes:

1. Lo «*idealmente racional*» a hacer es hacer lo óptimo.
2. Lo «*racionalmente adecuado*» o simplemente, la acción «racional» para nosotros consiste en hacer lo mejor en la dirección de lo que es idealmente racional; es decir, hacer aquello que *estimamos mejor* constituye la acción idealmente racional. En con-

secuencia, la racionalidad requiere una optimización a la luz de la información disponible.

3. Lo que *en realidad* es lo óptimo, sin embargo, es lo que se determina como tal (como óptimo) a la luz de una información *completa*.
4. Lo que es óptimo a la luz de una información incompleta puede muy bien no ser lo óptimo en realidad, y por cierto, puede ser contraproducente.
5. Lo mejor que podemos hacer es actuar a la luz de la información disponible, que es generalmente incompleta.

De estas premisas se sigue inexorablemente que, en general, la acción racional puede en realidad impedir la realización de nuestros objetivos. Esto constituye lo que se puede denominar *el predicamento de la razón*: la circunstancia de que la razón nos pide constantemente que hagamos aquello que, aunque lo sepamos, puede ser completamente inadecuado. La acción racional en este mundo tiene que proceder con el reconocimiento absoluto de que mientras de un lado debemos sin duda proceder lo mejor que podamos, de otro puede muy bien acontecer que lo que parece ser lo mejor es algo equivocado. El curso de la razón indica 1) *orientarse* hacia lo que es absolutamente lo mejor, pero 2) conformarse con lo mejor que sea realísticamente posible. Después de todo, no sería razonable (aunque tampoco irracional) pedir más. La paradoja está en nuestro claro reconocimiento de la tensión entre ambos.

El «predicamento de la razón», de esta manera, reside en el hecho de que a pesar de que los fines de la racionalidad se alcanzan sólo en las condiciones globales absolutas, en la práctica, la racionalidad real debe conducirse a un nivel de condiciones locales e imperfectas. Jamás podemos confiar en que, siguiendo las directivas de la razón, el propósito mismo que nos requiere la guía de la razón no resulte frustrado. Debemos reconocer que es un «hecho vital» que la racionalidad nos aconseja actuar lo mejor que podamos y al mismo tiempo esto puede resultar inadecuado.

«El problema lo crea la ignorancia.» Correcto, pero correcto de una manera que no nos ayuda. La información imperfecta es un hecho vital ineludible. Una «racionalidad» que no pueda implementarse en estas circunstancias sería totalmente sin sentido. Si la racionalidad dependiera de la información completa, esto mismo la convertiría en irrelevante para nuestros objetivos. No se trata de «mera» ignorancia.

Debemos reconocer que sin que importe con cuánta racionalidad resolvemos nuestros asuntos, muchas veces circunstancias impredecibles pueden intervenir y modificar el juego: siempre alguien puede cambiarnos las cartas. Lo que resulta globalmente óptimo está fuera de nuestro alcance. No hay manera de escapar al hecho de que los juicios sobre lo óptimo se forman sobre la base de la información a nuestro alcance y pueden simplemente carecer del peso que ponemos en ellos. Sin embargo, una uniformidad esencial en las condiciones prevalece constantemente en nuestras preocupaciones racionales, no sólo en la esfera de la praxis prudente sino en la de los esfuerzos cognitivos y evaluativos también. Constantemente debemos estar preparados para un arreglo en términos de lo mejor que podemos hacer, a pesar de que no hay garantías de que esto sea suficientemente bueno.

En *situaciones de comunicación interpersonal* seguramente podemos, y de hecho así sucede, operar con una *suposición* de completud. Generalmente consideramos a nuestros interlocutores como colaboradores, asumiendo que la información que alguien comunica en un intercambio es toda la información que cuenta; es decir, consideramos que poseemos toda la información relevante. Sin embargo, cuando nos dirigimos al mundo real, esto no es así. Es incorrecto considerar la realidad desde la perspectiva de un compañero colaborador que nos provee de toda la información que necesitamos para realizar las inferencias racionalmente adecuadas. No podemos suponer que lo que no conocemos no tiene importancia. Es absolutamente tonto pensar que «lo que no conoces no te hará daño». Son muchas las personas afectadas por balas o gérmenes que no se ven.

Estas especulaciones nos conducen al terreno de la antropología filosófica, ya que nos enfrentamos con un aspecto fundamental de la condición humana. Con criaturas como nosotros, que poseen una capacidad limitada y cuyo dominio de referencia cognoscitivo se halla limitado de este modo, ninguna garantía puede esperarse de que la guía de la adecuación racional, que aconseja «haz lo mejor que puedas», vaya a producir la resolución racionalmente óptima. Es decir, no hay garantías de que lo que nos *parece óptimo* arroje un resultado que sea *realmente* óptimo. Jamás hay garantías de que vamos a tener éxito si seguimos el mejor consejo disponible. La fría y cruel realidad nos dice que 1) una decisión basada en información incompleta, sin que interese con qué grado de inteligencia se lleva adelante, puede ser totalmente contraproducente, y que 2) en esta vida siempre operamos sobre la base de información incompleta.

He aquí la lección profunda de la historia bíblica de la Caída: en este mundo simplemente no hay garantías, ni siquiera para una vida conducida según los principios de la razón. Es esta situación absoluta —sin duda, indeseable pero inevitable— la que ilustra el predicamento de la razón: la circunstancia de que la racionalidad nos requiere hacer «lo que parece lo mejor», con la consciencia de que puede muy bien no serlo en realidad.

3. LA JUSTIFICACIÓN DE LA RACIONALIDAD: ¿POR QUÉ ATENERSE A LA RAZÓN?

SÍNOPSIS: 1) ¿Por qué aceptar la guía de la razón? Simplemente porque, según nuestra mejor estimación, nos brinda la oportunidad del éxito en la realización de nuestros fines. Pero ¿cómo podemos estar totalmente seguros de que aquello estimado como óptimo *realmente* lo es? ¡Jamás podremos! No se puede probar que la racionalidad nos retribuye de esta manera. 2) Sólo podemos alcanzar una justificación esencialmente *pragmática* que consiste en mostrar que, de acuerdo con nuestra mejor estimación, el consejo de la razón representa la perspectiva más prometedora en la realización de objetivos. Incluso la racionalidad cognoscitiva se justifica finalmente en el orden práctico de la razón. 3) Al proporcionar una justificación *racional* de la racionalidad (¿y qué otro tipo podríamos buscar?) lo único y lo mejor que podemos hacer es seguir un curso esencialmente circular (pero no *viciosamente* circular), el cual establece que la razón nos apoya cuando escogemos este camino.

3.1. EL PROBLEMA DE LA VALIDACIÓN DE LA RACIONALIDAD

¿Por qué uno debe ser racional? En cierta forma ésta es una pregunta tonta. La respuesta es demasiado obvia, dado que la acción racional, efectivamente y por definición, es aquella que se fundamenta en nuestras razones más fuertes. Por tanto *ipso facto* tenemos buenas razones para llevarla a cabo. Kurt Baier lo explica de una manera que resulta difícil de superar:

La pregunta «¿Por qué debo guiarme con la razón» simplemente no tiene sentido. Preguntarlo muestra una falta completa de comprensión del significado de una pregunta por el porqué. «¿Por qué debo hacer aquello?» es un pedido de las razones que tengo para decir que debo hacer aquello. Normalmente esta pregunta se formula cuando alguien ha dicho «Haz esto» y se responde cuando se han dado las razones. Sin embargo, dado que «¿Debo guiarme con la razón?» significa «Dime si hacer lo que se fundamenta en las mejores razones es hacer lo que se basa en las mejores razones», simplemente no hay posibilidad de agregar «¿Por qué?». La cuestión se reduce a «Dame las razones de por qué hacer lo que se basa en las mejores razones es hacer lo que se basa en las

mejores razones». Precisamente es como preguntar «¿Por qué un círculo es un círculo?»¹

Debido a que ésta es su naturaleza, la resolución racional es la mejor solución que podemos adoptar: la que *debemos* adoptar y *adoptaríamos* si vamos a proceder de manera inteligente. El ímpetu hacia la racionalidad se apoya en nuestro compromiso de proceder inteligentemente, es decir, nuestro compromiso de «usar el cerebro». («¿Por qué ser racionales?» «Porque es lo más inteligente». «Pero ¿por qué proceder inteligentemente?» «¡Vamos! No hagas chistes.») Después de todo, una vez que admitimos que algo es lo mejor, ¿qué otras razones podemos querer para llevarlo a cabo? Una vez que se admite que *A* es la acción racional —lo que puede en sí mismo requerir prueba— ya no se requieren *mayores* razones para realizarla. No hay, entonces, motivo para preguntar «¿Por qué *A*?» ya que *en este estado* las mejores razones, por hipótesis, nos aconsejan *A*. Una vez que la racionalidad se establece no hay posteriores razones racionales que sean *extra* o *supra*, en las que busquemos validación. De esta manera la pregunta «¿Por qué hacer lo correcto?» resulta simplemente una pregunta tonta: equivale a un pedido de mayores razones en un punto en el que, por hipótesis, todas las razones necesarias ya se poseen.

Esta respuesta, aunque persuasiva, es demasiado fácil. Tenemos que intentar una mejor. Las creencias, acciones y evaluaciones basadas en lo que real y verdaderamente constituye la «mejor razón» deben necesariamente ser exitosas. Pero tal afirmación es simplemente circular, ya que en teoría las «mejores razones» son exactamente las mejores porque son ellas las que garantizan la obtención de los mejores resultados. Pero en este mundo no nos hallamos, en general, en posición de proceder según lo que realmente sea lo mejor, sino sólo según lo que divisemos como lo mejor, teniendo en cuenta los medios a nuestra disposición. Se trata más bien de «las mejores razones *disponibles* o *discernibles*». Tenemos que contentarnos con hacer «lo que *aparentemente* es lo mejor», es decir, lo que se determina como lo mejor en ciertas circunstancias. No obstante, el problema todavía consiste en que las alternativas cuya adopción hemos considerado razonable y adecuadamente racionales, dada la información a nuestra disposición en cierto momento, no son por necesidad las *realmente* óptimas. El problema relativo a hacer lo racional —esto

¹ Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Nueva York, 1965; ed. abreviada), 160-161.

es, hacer lo que razonablemente suponemos que está apoyado por nuestras mejores razones— es que nuestra información, que es incompleta, puede muy bien colocarnos en la dirección equivocada. Al enfrentar este «predicamento de la razón» somos conscientes de tales peligros y también, de la fragilidad de estos «esquemas óptimos».

De este modo, aún se plantea el problema siguiente: ¿por qué debemos actuar según la alternativa visible más promisoría, cuando nuestra visibilidad se restringe a los horizontes limitados de nuestro punto de vista, potencialmente inadecuado?

La respuesta requiere comenzar con la consideración de la situación a la luz del cálculo de valor esperado de la figura 3.1. Resulta claro que en el contexto que allí se postula —que alcanza d — el incremento en la probabilidad de éxito debido a que se sigue el consejo de la racionalidad es mayor que cero. Es decir, si «hacer lo que es lo racionalmente aconsejable» incrementa la probabilidad de éxito en cierta manera, entonces esa dirección representa la decisión teóricamente razonable. Mientras la racionalidad mejore nuestra perspectiva, su requerimiento constituye la mejor apuesta, el curso aconsejable y la acción razonable. Ninguna otra *garantía* es necesaria.

FIGURA 3.1
LA RACIONALIDAD COMO DECISIÓN TEÓRICA

	No hago lo racionalmente aconsejable	Hago lo racionalmente aconsejable
Probabilidad de logro de (óptimo) éxito	p	$p + d$
Probabilidad de fracaso en el logro de (óptimo) éxito	$1 - p$	$1 - (p + d)$
Valor del logro de (óptimo) éxito	x	x
Valor del fracaso en el logro de (óptimo) éxito	v	v

Los siguientes valores resultan:

$$EV(\text{no-rac}^1) = px + (1 - p)v = p(x - v) + v$$

$$EV(\text{rac}^1) = (p + d)x + (1 - p - d)v = p(x - v) + d(x - v) + v$$

Nótese que: $EV(\text{rac}^1) > EV(\text{no-rac}^1)$ si $d(x - v) > 0$
 si $d > 0$ (dado que obviamente $(x - v) > 0$).

Después de todo, en este orden sublunar imperfecto, la probabilidad constituye, como dijo el obispo Butler, «una guía vital». Es nuestro deber (nuestro deber *racional*) seguir la guía de lo que se percibe como probable. La política general de hacer «lo que está racionalmente indicado» se muestra, a largo plazo, como nuestra mejor apuesta. La racionalidad no es algo que está a nuestro alcance en un momento concreto, sino algo general y a largo plazo.

Una persona es, por definición, racional si usa la inteligencia para maximizar la probabilidad. Es la *probabilidad subjetiva formada con responsabilidad* la que determina los acontecimientos favorablemente para la promoción de los intereses reales de la persona. Gracias a esto, seguir el camino de la racionalidad es el curso racional. La racionalidad requiere la adopción de la alternativa (visible) general que representa, en la práctica, lo mejor a nuestra disposición, según las circunstancias. Y, si en este sentido A constituye ciertamente la acción racional, entonces debemos pensar que hacer algo distinto de A nos colocaría en una situación peor. Podemos tener suerte en evitar tal situación. Seguramente no la merecemos y, por cierto, no hay ningún fundamento para esperar que se presente.

Después de todo, ¿por qué suscribimos la actual descripción científica del mundo? ¿Por qué seguimos los consejos de la medicina actual, o la política que recomiendan los economistas? ¿Es porque sabemos que representa lo correcto o lo probablemente verdadero? De ninguna manera: sabemos o creemos que esto no es así, ya que la experiencia histórica nos indica decididamente lo contrario. Más bien aceptamos estas guías sólo porque las vemos más prometedoras que otras alternativas *identificables* que podemos divisar. Las aceptamos porque nos brindan la mayor apuesta discernible. No procedemos con una confianza absoluta, sino con el reconocimiento resignado de que por el momento no podemos hacer algo mejor. De la misma manera, los consejos de la razón no nos brindan ninguna *garantía* de éxito, sino simplemente las *mejores posibilidades generales* de alcanzar nuestros objetivos. En resumen, actuamos sobre la base de consideraciones *faute de mieux*, es decir, «según lo que se divisa, es esto mejor que nada». En situaciones reales la razón negocia aquel curso de acción cuya eficacia se relaciona con nuestra expectativa y cuya racionalización, es un argumento del tipo «esto mejor que nada».

Como el ahogado, nos aferramos al mejor objeto disponible. Reconocemos perfectamente bien que incluso el esquema planteado de la manera más racional puede fracasar. La realidad no está siempre e inevitablemente del lado de los argumentos más poderosos. La razón no

nos da garantías de éxito, sólo nos asegura que hemos realizado la mejor apuesta, es decir, la mejor que podemos realizar en determinadas circunstancias. Uno no puede decir, absolutamente y sin calificaciones: «Debes ser racional, porque la racionalidad retribuye con el éxito, que si bien no es seguro, al menos es probable.» Más bien nos debemos contentar con: «Debes ser racional porque esto te permite la mejor perspectiva predecible de éxito (en general y a largo plazo).»

De esta manera aceptamos la razón porque tiene sentido racional hacerlo, ya que vemos que nos brinda la mejor perspectiva en la realización de nuestros objetivos. Debemos ser racionales en general, por las mismas razones por las que debemos ser racionales en el caso específico; a saber, el caso en el que, según todas las indicaciones disponibles, cierto curso representa la perspectiva más prometedora en la obtención de nuestros objetivos, como, por ejemplo, cuando un hambriento debe escoger entre comer pan o arena².

Sin embargo, pese a lo dicho y hecho hasta el presente, el problema inicial de lo óptimo real y de lo aparente aún se plantea. Todo nuestro enfoque se centra ahora en la suposición de que «hacer lo racional» ciertamente mejora nuestras posibilidades de alcanzar éxito en nuestros asuntos. ¿Es esto verdadero?

Aparentemente la respuesta es un rotundo «por supuesto», como si se tratara de una tautología. Claramente, si un objeto no tiene filo, no podemos llamarlo «cuchillo». De la misma manera, si no aceptamos que al hacer *A* incrementamos las posibilidades de la clase de éxito relevante, entonces no caracterizaríamos *A* como «lo racional dadas ciertas circunstancias». Simplemente no podríamos adherirnos a un curso de acción como «racionalmente aconsejable en determinadas circunstancias» si no estuviéramos convencidos de que mejora nuestras posibilidades de éxito en cierto asunto. Es precisamente esto lo que hace que algo sea «la acción racional»: el mejoramiento, a nuestro juicio, de nuestras posibilidades de obtener éxito, en una medida superior si se compara con las otras alternativas disponibles. Si bien puede haber problemas en la determinación de lo «racional» en ciertas circunstancias, una vez que nos decidimos, la discusión de lo racionalmente aconsejable se concluye.

Sin embargo, desafortunadamente, esto no representa el fin de la discusión, porque aún se plantea el problema: ¿cuáles, exactamente, son las probabilidades con las que operamos? Por supuesto, *intenta-*

² Compárese con el *Discurso del Método* de Descartes (sección iii, máxima 2).

mos que sean objetivas y reales; esto es lo que *nos gustaría* tener. Pero, por supuesto, en realidad no tenemos más que lo que nosotros *estimamos* como lo mejor a la luz de la información que poseemos. Y esto quiere decir que una vez más nos enfrentamos a resoluciones racionales adoptadas sobre la base de los datos *disponibles*. Esta vez nos hallamos frente a un caso particular o local del problema más general que venimos tratando. Nuestro intento de evadir el predicamento de la razón ha terminado en una burla: nuestro camino está bloqueado, ya que aquí enfrentamos una vez más el asunto problemático y familiar de la optimicidad actual de lo que se presenta como óptimo. Y no podemos hacer nada para escapar de esta circunstancia peculiar, simplemente debemos considerarla.

La clave del asunto está en que no podemos probar que la racionalidad retribuye, ya sea necesariamente o incluso de modo probabilístico a largo plazo. No sabemos si el actuar racionalmente en cierto caso particular va a retribuirnos en *realidad*: tampoco podremos tener nunca una garantía plena de que *probablemente* lo hará, con probabilidad real en vez de subjetiva. Lo único que podemos decir es que, según lo que estimamos mejor, representa el curso de acción más prometedor a nuestro alcance. No tenemos garantías, no hay medios a nuestra disposición para establecer por adelantado que seguir el consejo de la racionalidad nos retribuirá en realidad.

Considérese la secuencia de tesis que sigue. Si actuamos racionalmente en un caso dado, *según lo que mejor estimamos*:

1. nos aseguramos el éxito;
2. nos aseguramos el éxito, si éste es posible;
3. incrementamos la posibilidad de éxito (la posibilidad objetiva) en un caso determinado;
4. incrementamos la posibilidad de obtención de un buen nivel de éxito en general, dada una serie de casos semejantes.

A medida que progresamos en la lista, alcanzamos posiciones más débiles y, por tanto, más plausibles. Y para alcanzar algo que se pueda sostener tenemos que ir hacia abajo hasta el final de la lista, no nos podemos detener antes de 4. E incluso allí debemos consolarnos con las posibilidades *a la vista*, más que con las *reales*. La eficacia de la racionalidad sólo puede mantenerse en el modo calificado de la expectación razonable.

En todos nuestros asuntos cognitivos y prácticos debemos conducir nuestras operaciones en condiciones de riesgo. Y por eso simplemente

debemos aceptar que a veces hacemos algo racional pero no obtenemos resultado alguno. Se trata de calcular los riesgos y los beneficios plausiblemente esperados. La racionalidad no nos brinda garantías. Según la naturaleza misma de lo que se juega en el procedimiento racional, la diferencia que se puede determinar está siempre a nuestro favor. Pero esto no representa un consuelo cuando las cosas no resultan bien. En ese caso, la única satisfacción que nos queda es que hemos hecho lo mejor. Nada nos «obliga» a ser racionales, excepto la racionalidad misma.

Por supuesto, uno puede *preferir* no ser racional. En nuestras creencias, podemos preferir lo aparente sobre lo verdadero. En nuestra acción, lo conveniente sobre lo óptimo. En nuestros valores, aquellos basados en el placer sobre los más austeros. También es posible optar por «lo que simplemente me plazca», en vez de por aquello que sea normativamente adecuado. Pero si así lo hago, pierdo de vista los fines reales de las empresas cognitivas, prácticas y evaluativas, y esto actúa en detrimento de mis intereses *reales* (en tanto opuestos a los *aparentes*). La naturaleza misma de las cosas hace que la razón esté del lado de la racionalidad. Ciertamente, la razón no nos ofrece ninguna garantía. Pero, si abandonamos la razón, no hay ningún otro lugar mejor al que podamos (racionalmente) ir.

3.2. EL GIRO PRAGMÁTICO: INCLUSO LA RACIONALIDAD COGNOSCITIVA POSEE UNA BASE PRAGMÁTICA

Ningún principio teórico general puede establecer que el curso *aparentemente* óptimo (es decir, aquel que se estima como el mejor) sea *en realidad* el óptimo. En esto no podemos proceder mediante inferencias convincentes que sigan el orden evidencial-cognitivo de la razón. Sin embargo, podemos tomar otra dirección, la del orden *práctico* de la razón. La mejor justificación de la racionalidad disponible será una inferencia práctica que se ajuste a los siguientes lineamientos:

1. Queremos y necesitamos respuestas a nuestras cuestiones que sean racionalmente convincentes, es decir, respuestas que reflejen la información disponible de modo óptimo.
2. Seguir el sendero de la racionalidad cognitiva (tal como se la interpreta usualmente) es el mejor camino *disponible* para asegurar respuestas racionalmente coherentes.

Por tanto: Seguir el sendero de la racionalidad cognitiva usual en nuestras pesquisas (es decir, en la respuesta a nuestras preguntas) es la acción racional: el buen consejo racional recomienda que busquemos las respuestas a nuestras preguntas siguiendo los lineamientos de los procesos habituales de la racionalidad cognoscitiva.

Este razonamiento sigue el modelo siguiente: Tenemos el objetivo apropiado *O*; el curso de acción *A* representa el sendero óptimo disponible hacia dicho objetivo. Por tanto, el consejo racional recomienda seguir este sendero. Resulta claro que esta argumentación es esencialmente de estilo pragmático.

Proceder racionalmente es adecuado no porque sabemos que al hacer esto vamos a tener éxito (inevitable o probablemente), sino porque nos damos cuenta de que al hacerlo hemos avanzado absolutamente lo mejor posible hacia la consecución de ese resultado: habremos así disparado «nuestro mejor tiro»³.

Finalmente este giro práctico resulta inevitable. No podemos más que adoptar un enfoque que representa lo mejor y superior realizable. Y por supuesto no podemos mantener que: «Si formas una creencia racionalmente, entonces resultará verdadera.» Esto simplemente no forma parte de nuestro juego. Lo más que podemos hacer es mantener que:

Según todas las indicaciones relevantes, hay buenas razones para pensar que una creencia racionalmente formada es verdadera. (Esto es exactamente lo que «una creencia racionalmente formada» quiere decir.)

La fuerza de nuestro argumento práctico descansa en el hecho de que en situaciones reales simplemente tenemos que actuar lo mejor

³ En su interesante libro *A Justification of Rationality* (Albany, 1976) John Kekes plantea que: «La justificación de la racionalidad es [...] [como] un mecanismo para la solución de problemas y debe emplearse porque todos tenemos problemas, porque es el interés de la mayoría el resolver sus problemas y porque la racionalidad es la manera más racional de hacerlo» (p. 188). Este tradicional enfoque pragmático está muy cerca del nuestro, excepto porque basa la justificación racional en la efectividad en la resolución de problemas, mientras que nuestra posición es más precavida. No mantiene que el curso de la razón es en realidad nuestro mejor recurso en la resolución de problemas, sino sólo que es así como mejor podemos juzgar (*racionalmente*). La argumentación presente, de esta manera, nos plantea el aspecto de la autoconfianza en la razón como un aspecto crítico de la justificación de la racionalidad y, por ello, no representa un pragmatismo puro.

que podemos, o sea, en el hecho de que carecería de sentido (y sería irracional) pedir más.

En síntesis, la respuesta a la pregunta fundamental, acerca de por qué hacer lo *racional* si no tenemos garantías de éxito, descansa en la confluencia de las siguientes consideraciones:

1. Tal como lo estimamos, es lo mejor que podemos hacer (es *aparentemente* lo óptimo).
2. Mientras lo *aparentemente* óptimo no es necesariamente lo óptimo *real* (no es óptimo como tal), la experiencia nos enseña que no podemos encontrar una política superior a aquella de hacer lo que es aparentemente óptimo. («Esto mejor que nada.»)
3. Al adoptar esta política (basada en que «ganar o perder es lo mejor que podemos hacer») también contribuimos de manera efectiva al desiderátum crucial de asegurarnos a nosotros mismos que hemos hecho lo mejor que es posible en ciertas circunstancias.

Y la razón por la que nos contentamos con el argumento práctico se presenta en sí misma de modo práctico:

1. Tenemos cierto objetivo (adecuado), a saber, alcanzar una garantía de legitimidad y de eficacia interpersonal en la coordinación esencial hacia la acción cooperativa exitosa.
2. Podemos reconocer que la razón práctica nos brinda nuestra única vía practicable hacia la obtención de la coordinación racional y la validación. («Es mejor que nada.»)

Por tanto, el buen consejo racional recomienda la adopción de la vía práctica en la validación de la razón.

De esta manera, el tipo de argumento que hemos contemplado con respecto a la racionalidad, en vez de desarrollarse en la parte cognitiva de la razón, es más bien *práctico*. Y esto es lo mejor que se puede obtener. Rechazarlo, decir que lo mejor disponible simplemente no es suficientemente bueno, es irracional. Y no nos sorprende que, en esto, la racionalidad se pone del lado de la razón.

Filósofos de inclinación pragmática han subrayado siempre la extrema inadecuación de cualquier defensa teórica de la racionalidad cognitiva. Y su instinto en este respecto seguramente es correcto. Uno

no puede presentar una defensa satisfactoria de la cognición racional apelando a que procede *completamente* en su propio terreno. Al proporcionar una justificación posible llega un momento en el que debemos salirnos completamente de la esfera cognitiva/teórica y buscar algún soporte extracognoscitivo para nuestro proceder. Éste es el momento en que interviene la apelación *pragmática* a la condición de acción propiamente efectiva.

El aspecto pragmático del asunto tiene todavía otro matiz, según el cual el papel fundamental de la racionalidad como un principio de coordinación debe también enfatizarse. La condición humana es tal que el desarrollo adecuado de nuestro interés individual requiere la coordinación del esfuerzo con otros e impone la necesidad de cooperación y colaboración. Pero esto se puede alcanzar sólo si nos «entendemos» unos a otros. Y aquí la racionalidad se convierte en algo fundamental. Constituye un recurso crucial del entendimiento mutuo, ya que hace efectiva la comunicación y posibilita la cooperación.

En este respecto, los tres puntos siguientes son clave. 1) Para nosotros es asunto de vida o muerte vivir en una situación en la que nosotros mismos somos en gran medida predecibles para otros, porque sólo sobre esta base de mutua predicción podemos alcanzar condiciones esenciales para nuestro propio beneficio. 2) La manera más fácil de convertirnos en predecibles para otros es actuar de modo tal que ellos puedan explicar, entender y anticipar mis acciones sobre la base de la pregunta «¿qué haría yo si estuviera en su pellejo?». 3) En este sentido, lo «aparentemente mejor» es la elección obvia, no sólo por sus conexiones (que son débiles) con lo óptimo *per se*, sino también por su «conspicuidad». La búsqueda de «lo mejor disponible» nos conduce hacia una alternativa a la que otros también pueden arribar en ciertas circunstancias, y así ellos también pueden entender nuestras elecciones.

Para la racionalidad, la búsqueda de lo óptimo es, en consecuencia, un factor determinante, no sólo por sus beneficios directos en la producción de nuestras mejores posibilidades de éxito, sino también porque nos da un principio de guía de la acción que satisface el requisito fundamental de coordinación social de la manera más eficiente. Pero ¿por qué coordinar lo que es *racional*? ¿Por qué simplemente no lo consideramos cuestión de hábitos o de moda, o incluso «algo ya hecho»? En parte, porque esto nos colocaría en la posición vulnerable de quien está sujeto al «curso usual de los acontecimientos». Y éstos son inestables e intrínsecamente no fiables.

3.3. LA AUTOCONFIANZA EN LA RACIONALIDAD NO ES VICIOSAMENTE CIRCULAR

Con el modo práctico de argumentación, la situación permanece en un estado insatisfactorio. Equivale aproximadamente a mantener que «Debes ser racional en la resolución de tus elecciones porque *es racional creer que* la mejor perspectiva de optimización a nuestro alcance se realizará efectivamente de esta manera». Uno podría considerarlo preferible, si la cláusula en cursiva se suprimiera por completo. El escéptico está obligado a plantear la objeción siguiente:

La legitimación práctica de la razón que propones va de acuerdo con el modelo siguiente: «¡Debes ser racional, sólo porque esto es lo racional!» Lo que resulta claramente circular.

Podría parecer cuestionable que se establezca la jurisdicción de la razón mediante una apelación al juicio de la razón misma. Sin embargo, de ninguna manera esta circularidad es de hecho realmente viciosa. La circularidad que es viciosa supone una petición de principio, mientras que la circularidad virtuosa meramente coordina elementos mutuamente relacionados y conectados. La primera presupone aquello que se debe probar; la segunda simplemente muestra las cosas interconectadas mediante una relación bien coordinada y mutuamente supratativa. La confianza en la racionalidad meramente ejemplifica esta última circunstancia en la que se plantea la coordinación intrínseca entre sus componentes.

Reconocemos que el razonamiento en cuestión tiene una *apariencia* de circularidad viciosa, porque la fuerza del argumento mismo descansa en una apelación a la racionalidad: «Si vas a ser racional en tus creencias, debes también actuar racionalmente, porque es racional creer que la acción racional es la mejor, si se quiere obtener un objetivo.» Pero este tipo de petición de principio simplemente *no se puede evitar* en ciertas circunstancias. Es exactamente lo que queremos y necesitamos. ¿Dónde debemos buscar para una validación *racional* de la racionalidad, sino en la razón misma? Las únicas razones para ser racionales que tiene sentido pedir son razones *racionales*. En esta situación epistémica, no tenemos manera de ir directamente a los hechos, sin los giros epistémicos que aseguran sus fundamentos y sus razones. Y, por supuesto, lo que queremos y necesitamos son fundamentos y razones racionalmente convincentes. La justificación general de la racionalidad *debe* ser reflexiva y autorreferencial. Proporcionar una justificación de la racionalidad es mostrar que la racionalidad se halla en una posición

apropiada en relación con los principios de la racionalidad. Desde el ángulo de la justificación, la racionalidad es un proceso cíclico que se cierra sobre sí mismo y no un proceso lineal que descanse esencialmente en algo exterior a sí mismo.

En consecuencia, no hay base para ningún descontento racional, tampoco para ninguna insatisfacción o queja en relación con una justificación «circular». Y esto es lo que queremos (y debemos querer). Si nos preocupamos por una respuesta a la pregunta «¿Por qué ser racionales?», claramente es porque requerimos una respuesta *racional*. El único modo de justificación de algo —incluyendo la racionalidad— que vale la pena tener es uno racional. Se asume que la racionalidad no es circular ni viciosa, sino una consecuencia esencial e inevitable de la autosuficiencia de la razón cognitiva. Simplemente no hay alternativa satisfactoria a usar la razón en su defensa propia. Una vez embarcados en el mar de la racionalidad, queremos garantías de que hemos hecho lo correcto. Y tales garantías se pueden ciertamente dar, exactamente según los lineamientos indicados. Por la naturaleza misma de la empresa justificadora en cuestión, uno no puede evitar que la racionalidad se juzgue a sí misma. Lo que se viene pidiendo, después de todo, es un argumento racional para la acción racional, una base para la convicción racional, y no queremos que algo abiertamente irrelevante nos convenza, como la trama de *force majeure*. Uno puede esperar, no ya *demandar*, que la racionalidad sea autosustanciadora de esta manera, es decir, que *deba* emerger como la mejor política según su propia estimación.

Desde el punto de vista de la justificación, la racionalidad es y debe ser autónoma. No puede estar sujeta a ninguna autoridad externa. La racionalidad en general concierne a la sistematización, y la justificación de la racionalidad es, en consecuencia, un asunto de autosuficiencia sistémica. En lugar de indicar el defecto del círculo vicioso, ¡el carácter autorreferencial de una justificación de la racionalidad es una precondition de su adecuación! Queremos *únicamente* la legitimación racional de la racionalidad: cualquier otro tipo no nos sirve. Y si tal validación racional no aconteciera, esto indicaría un defecto grave.

Seguramente algunos teóricos ven la racionalidad como heterómana, es decir como sujeta a algún tipo de autoridad externa como los «sentimientos» o «la voluntad». En este sentido, un filósofo contemporáneo ha propuesto la idea de que:

Subyacente a cada [...] juicio hay una elección que el agente tiene que hacer, un tipo de elección en el cual el individuo no está limitado en el nivel más fundamental por buenas razones, precisamente porque su elección

expresa una decisión sobre lo que va a contar como una buena razón para él o ella⁴.

Este enfoque considera la justificación racional como lineal y regresiva y, así, como algo que fundamentalmente se tiene que apoyar en un límite no racionalizado, que está fuera del dominio de la razón. Pero tal enfoque se equivoca profundamente. La validación racional *no* es lineal y regresiva, sino más bien cíclica y sistémicamente auto-contenida. No necesitamos (y no debemos) suscribir esta Falacia del Límite. No hay manera de fundamentar buenas razones en decisiones arbitrarias o no racionalizables de otra manera. ¡Decidir lo que debe contar como una buena razón! Incluso Dios no está en condiciones de hacerlo⁵. Nadie *decide* qué tipo de cosas va a contar como buenas razones. En general, sólo aprendemos lo que se califica como tal en la escuela de las experiencias más amargas.

Existe cierto irracionalismo que rechaza la búsqueda de razones validadas racionalmente y propone un libre «todo vale», incluso en la esfera cognoscitiva de la investigación empírica⁶. Pero por supuesto, una persona razonable que no se ha comprometido con esa posición quiere saber si hay alguna razón para adoptarla. Y así volvemos a la esfera de la racionalidad y las buenas razones.

De esta manera, el predicamento de la razón no favorece ni el escepticismo ni el irracionalismo, tampoco proporciona ningún fundamento para abandonar la razón o incluso para volverse contra ella. Tal legitimación que soporta la racionalidad constituye el único tipo convincente de validación que podemos obtener. Pero, en último análisis, es el único tipo que tiene sentido pedir, considerando que la racionalidad misma nos hace ver lo mejor que podemos conseguir como suficientemente bueno⁷.

Una objeción desesperada todavía nos aguarda: «Así que la racionalidad se defiende a sí misma. Bien. Pero ¿por qué la racionalidad me debe importar? ¿Por qué me debo obligar a hacer lo inteligente y adecuado?»

⁴ Alasdair MacIntyre, en MacIntyre y Stanley Haverwas (recop.), *Revisions*. (Notre Dame, Londres, 1983), 9.

⁵ Sobre este asunto, véase la correspondencia de Leibniz con Arnauld, con relación al *Discurso sobre Metafísica*.

⁶ Véase, por ejemplo, Paul K. Feyerabend, *Against Method* (Londres y Nueva York, 1978). [*Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1986.]

⁷ Como Cicerón observó sabiamente, *Est ridiculum quaerere quae habere non possumus* (*Pro Archia*, iv, 8).

En este momento hay poco más que decir. Si quiero una razón, debo querer una razón *racional*. Si me importan las razones, me encuentro en el proyecto de la racionalidad. Y, una vez que estoy *dentro* del proyecto, no hay nada *más allá*, externo a la razón, que pueda o *necesite* ser dicho para validarla. En *ese* momento, la racionalidad ya está con nosotros para proporcionar su propio soporte y lleva la justificación en su manga. El proyecto de tratar la razón como alguien que se halla *fuera* del alcance de la racionalidad y a quien tratamos de convencer para que entre, es claramente un ejercicio sin sentido e inútil.

Uno puede, por supuesto, formular preguntas como «¿Por qué debo buscar la verdad?». Pero en el mismo acto de formular estas preguntas estoy pidiendo razones, es decir, estoy mostrando mi compromiso con el proyecto de la racionalidad. Preocuparse por la verdad o por los intereses propios es simplemente una parte de ese compromiso. Si no me preocupo por estas cosas, entonces realmente no tiene sentido formular aquellas preguntas. En este caso, *ya*, he escogido mi lugar fuera de las murallas de la racionalidad, más allá del alcance de la razón.

La irracionalidad —el pensamiento imaginario y autoengañoso— puede ser cómodo e incluso, en cierto grado, psicológicamente reconfortante. Pero no es *cognitivamente* satisfactorio. Cuando se plantea como una defensa viable de una posición que queremos, está obligado a ser racional. La única validación de la racionalidad que puede razonablemente pedirse (y la única que vale la pena tener) debe descansar en consideraciones de la razón sistemática y autosuficiente. En último extremo, «¿Por qué ser racional?» debe responderse con la única respuesta racionalmente adecuada: «Porque la racionalidad misma nos obliga a ello.» Al proporcionar una justificación *racional* de la racionalidad —¿y qué otro tipo podríamos querer?— lo mejor que podemos hacer es seguir la línea esencialmente circular (pero *no viciosamente* circular) que establece que la razón misma nos apoya en la adopción de este curso. El autoconsejo de la razón es un aspecto importante y *necesario* en la legitimación de esta empresa.

Sin embargo, la autoconfianza de la razón ¿no abre la puerta al escepticismo? Los escépticos precisamente siempre han insistido en el punto de que, antes de conceder fuerza a la razón, no podemos *probar* que no terminaremos mal por confiar en ella. Y esto, como lo hemos acordado, es bastante correcto. Pero, por supuesto, lo que se puede hacer es establecer que si la rechazamos eliminamos toda expectativa (racionalmente garantizada) de éxito. No hay garantías de que nuestra confianza vaya a terminar bien; nuestra confianza se puede hallar garantizada de hecho por una circunstancia determinada (la confianza en

nosotros mismos, en nuestras facultades cognitivas, en otra gente, etc.), pero esto no puede ser establecido antes de los acontecimientos, dada la naturaleza misma de tales circunstancias. De esta manera la conjunción de la confianza con la esperanza y la fe se relaciona con los proyectos cognitivo, práctico y evaluativo. En todos ellos tenemos que conducir nuestras operaciones en condiciones de riesgo, sin seguridad en los resultados y sin garantías de éxito por adelantado. En todos estos asuntos, la eficacia tiene que ver con la esperanza y la confianza en la mejor opción disponible, cuya racionalización es relativa al argumento esto-mejor-que-nada. Este argumento, por supuesto, no satisface al escéptico. Para él, la falta de garantías socava todo proyecto de racionalidad. Las objeciones del escéptico contra la racionalidad cognitiva merecen un tratamiento más completo, en un capítulo aparte.

4. RACIONALIDAD COGNOSCITIVA Y RIESGO: UNA CRÍTICA AL ESCEPTICISMO

SINOPSIS: 1) El reconocimiento de la imperfección de nuestros recursos cognoscitivos plantea el problema del escepticismo. 2) El escepticismo echa raíces en su rechazo al riesgo. El escéptico siente un rechazo exagerado ante el riesgo de cometer errores cuando se persigue la adquisición de información. 3) Su problema es aceptar que en lo cognoscitivo, como en otras áreas, «quien no arriesga, no gana». El punto de vista escéptico frena toda perspectiva de éxito en la empresa cognoscitiva desde el mismo comienzo, sin dar lugar a un juicio justo. 4) Es más, también hay fuertes impedimentos *prácticos* contra el escepticismo. 5) Las deliberaciones teóricas no pueden refutar el escepticismo directamente. Pero reflexiones sobre la naturaleza de nuestros propósitos y objetivos —tanto prácticos como teóricos— pueden desarrollar, en primer lugar, un argumento convincente contra la adopción de un punto de vista escéptico. El escéptico, al rechazar las normas de cognición establecidas, también se priva de cualquier posibilidad de comunicación.

4.1. ¿ES POSIBLE UNA RACIONALIDAD COGNOSCITIVA?

El compromiso de la razón con la búsqueda cognoscitiva es absoluto y genera la demanda insaciable de extender y profundizar el alcance de nuestra información. La razón, en vez de dejar las cosas como están, insiste en la continua ampliación del alcance y profundidad en el conocimiento de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. Al rechazar la posibilidad misma de asegurarnos información fiable relativa a hechos, el escepticismo pone un obstáculo decisivo en la implementación de estos objetivos de la razón.

La racionalidad cognoscitiva tiene que ver con el uso de razones poderosas para la aceptación de nuestras creencias, es decir, tiene que ver con dar respuestas a nuestras preguntas de la mejor manera posible. Pero ¿se puede alcanzar tal racionalidad cognoscitiva? Debemos considerar el desafío escéptico cuya respuesta es negativa. El escéptico, en sus momentos más radicales, insiste en que jamás hay una justificación satisfactoria para aceptar algo.

El desafío escéptico al proyecto de una búsqueda empírica basada en los principios de la razón cognoscitiva se presenta de una forma plausible. Nuestros medios para la adquisición de conocimiento sobre hechos son sin dudas imperfectos. Por ejemplo, ¿a dónde han ido

a parar las «verdades científicas» del pasado, aquellas síntesis novedosas de, digamos, Newton o Maxwell? Virtualmente, ninguna de sus partes ha sobrevivido sin fisuras. Y, dada la experiencia amarga del pasado, ¿cómo podemos validar de una manera convincente nuestra *presente* aceptación de opiniones fácticas? En consecuencia, el objetivo principal de la discusión presente es indicar el problema y las dificultades de un escepticismo radical, el que sostiene que una cognición racional no es de esperar, es decir, que la búsqueda de conocimiento en principio constituye una empresa vana y vacía.

Seguramente, si se diera el caso de que las creencias racionalmente justificadas deben *siempre* basarse en las entradas racionales justificadas previamente, entonces el escéptico estaría en lo cierto. Y esto es así porque, entonces, el proceso de la validación racional de las creencias adoptadas nunca comenzaría. Parece que en este punto entramos en un regreso que no es ni viciosamente infinito, ni viciosamente circular. La justificación de las creencias se presenta, en principio, como imposible —tal como el escéptico siempre lo ha sostenido—.

Sin embargo, el desafío escéptico se apoya en una suposición falsa, ya que la justificación racional de una creencia *no* requiere necesariamente entradas justificadas previamente. La idea de que dado que la vida humana puede sólo proceder de vida humana previa y, por tanto, la justificación racional sólo puede proceder de una justificación racional previa, es profundamente errónea. La distinción importante entre una justificación *discursiva* y una *presuntiva* deviene crucial en este punto, de una manera que los escépticos frecuentemente pasan por alto.

Una creencia se halla justificada *discursivamente* si hay otra creencia preestablecida en cuya evidencia se basa esta creencia. La justificación discursiva de una creencia radica en el hecho de que hay una creencia disponible, justificada previamente, que es su evidencia. En términos del procesamiento de la información, esta forma de justificación discursiva es *homogénea*: tiene que haber creencias justificadas como entradas para arribar a creencias justificadas como salidas.

No obstante, la justificación *presuntiva*, a diferencia de la discursiva, no procede con la mediación de evidencias sobre una base previamente justificada, sino, directa e inmediatamente, con la fuerza de una «presunción». Una creencia se halla justificada de esta manera cuando hay una *presunción establecida* a su favor y ninguna razón preestablecida (racionalmente justificada) que se oponga a su aceptación. La

presunción es el análogo epistémico de «inocente, hasta que se pruebe lo contrario».

La legitimación racional de una creencia presuntivamente justificada radica en el hecho de que alguna «indicación adecuada favorable» se presenta a su favor y ninguna contraindicación justificada se presenta en su contra. Cuando, después de un examen cuidadoso, tengo la impresión de que hay un gato en la alfombra, puedo (con bastante propiedad) basar mi aceptación de la opinión «Hay un gato en la alfombra» simplemente en mi impresión visual y no en ciertas premisas prestablecidas. Lo notable es que simplemente no hay buenas razones para que (en *este* caso) no debamos aceptar mi inclinación a apoyar esta imprevisión visualmente fundamentada como verídica.

Presumiblemente las creencias justificadas son la materia prima de la cognición. Ellas representan posiciones que, en ausencia de contraindicaciones establecidas, son aceptables «hasta nuevo aviso»; de esta manera, nos permiten comenzar la justificación cognoscitiva sin el beneficio de los materiales justificados previamente. También son vulnerables y pueden ser reemplazadas, pero sólo por algo todavía más seguro y, por tanto, permanecen en su lugar hasta que algo superior las desplace. En consecuencia, su tendencia es a evitar las terribles consecuencias que sucederían si un proceso aceptable de deliberación racional requiriera entradas que no han sido ellas mismas autenticadas por un proceso de deliberación racional (en cuyo caso el proceso total no podría comenzar).

El papel de las presunciones es absolutamente crucial para la racionalidad cognoscitiva. De este modo, la racionalidad tiene dos componentes, uno discursivo (o condicional) y uno sustantivo (o categórico). El primero tiene que ver con el razonamiento hipotético, es decir, con restringirse al principio condicional de que *si* aceptas ciertas tesis, *entonces* también debes aceptar las consecuencias apoyadas en evidencias que se siguen. Sin embargo, es claro que este principio condicional no nos conduce a nada hasta que de alguna manera hayamos asegurado algunas tesis aceptables. Y aquí es donde la racionalidad sustantiva interviene, posibilitando nuestros movimientos categóricos. Las presunciones determinan el «conjunto inicial» de compromisos y así permiten un comienzo para el razonamiento «inferencial» que puede darse a continuación.

Algunas clases de consideraciones pueden pensarse de manera tal que resultan capaces de establecer una *presunción* de aceptabilidad racional, al menos tentativa o provisoria. Cuando el escéptico rechaza

tales presunciones, automáticamente bloquea toda perspectiva de razonar *dentro* del campo usual de las discusiones sobre los hechos empíricos del mundo. La maquinaria de las presunciones es parte de los mecanismos cognoscitivos de la racionalidad: su abandono aborta el proyecto por completo, desde su inicio.

En consecuencia, las presunciones tienen un papel central, ya que no podemos perseguir el proyecto cognoscitivo, que consiste en la búsqueda de información sobre el mundo, sin aceptar ciertas presunciones iniciales. Éstas son reminiscencias de las condiciones kantianas de la *posibilidad* de respuestas a preguntas sobre el mundo. Y, entre ellas, es fundamental que podamos considerar nuestros «datos» sobre el mundo como *evidencia*, para lo que se requiere una presunción de veracidad de la experiencia. En cuestiones de percepción sensible, por ejemplo, presumimos que las meras apariencias («los datos») proporcionan una indicación (aunque imperfecta) del estado de cosas. El hecho de que tengamos que usar el producto de nuestra experiencia en el mundo para formar al menos alguna perspectiva fiable sobre él constituye una presuposición indispensable de nuestras empresas cognoscitivas. Si nos negamos sistemáticamente, siempre y en todas partes, a aceptar la evidencia *aparente* como *real* (hasta que el tiempo la desacredite como tal), entonces no iremos a ninguna parte en el dominio cognoscitivo práctico.

En contextos cognoscitivos procedemos de un modo semejante al de los bancos en contextos financieros. Damos crédito a otros, y al principio lo hacemos en pequeñas cantidades. Cuando ellos se comportan de una manera que indica que dicho crédito estaba garantizado, ampliamos la cantidad. Uno aumenta su porcentaje de crédito en contextos cognoscitivos tanto como en los financieros, respondiendo a la confianza obtenida de una manera «responsable».

Así sucede con nuestras fuentes de información. El ejemplo de nuestros sentidos es importante. Considérese el contraste entre visión y sueño. Los sueños también representan semejanzas significativas e impresionantes. ¿Por qué entonces aceptamos la visión como una fuente cognoscitiva fiable y no los sueños? Seguramente no por alguna característica «interna», como su vivacidad, expresividad o memorabilidad. La predisposición hacia un interés por los sueños está claramente certificada por su importancia en los mitos y en la literatura. Nuestra confianza cognoscitiva en la visión no es la consecuencia de esta preferencia «intrínseca», pero sí el resultado absoluto del éxito en la formación del crédito que acabamos de considerar. Y la misma historia se presenta con relación a nuestros

instrumentos, ya sean telescopios y microscopios, maquinaria informática o de cualquier otro tipo. Confiamos en ellos porque nuestra experiencia con ellos nos ha dado buenas razones para pensar que lo merecen.

Nuestros procedimientos cognoscitivos incorporan un conjunto de presunciones cognoscitivas de fiabilidad tales como:

Cree en la evidencia de tus propios sentidos.

Acepta lo que otras personas declaran cara a cara (en ausencia de cualquier contraindicación y de cualquier evidencia específica que socave la fiabilidad genérica en esas personas).

Apóyate en la fiabilidad de ayudas cognoscitivas establecidas e instrumentos (telescopios, máquinas de calcular, libros de consulta, tablas logarítmicas, etc.) si no hay indicación específica en sentido contrario.

Acepta lo que los expertos conocidos y las autoridades en el área de su conocimiento declaran (nuevamente, en ausencia de contraindicaciones).

Principios de este tipo están integrados al código de aquellos agentes que realizan sus operaciones cognoscitivas racionalmente. Las presunciones tienen que ver con la economía cognoscitiva, que consiste en seguir «el camino que ofrece menos resistencia» a la conclusión aceptable. El principio que las orienta es: introduce complicaciones sólo cuando lo necesites, y siempre trata de resolver los asuntos de la manera menos compleja. Por supuesto, nada es sacrosanto en relación con el resultado de tal procedimiento. Elegir lo más fácil puede conducir a un fracaso, ya que lo que es adecuado en un primer análisis, puede muy bien no serlo finalmente. Pero resulta claro que constituye el comienzo razonable. En este nivel elemental de presunción procedemos mediante el «hacer lo que se da naturalmente». Lo fundamental en esto es el principio de permitir que las apariencias nos guíen hacia la realidad, o sea, aceptar la evidencia de hechos *en tanto evidencia*, considerando sus indicaciones como decisivas hasta que contraindicaciones de cierto peso se presenten y las invaliden.

Pero ¿qué tipo de posturas se hallan presumiblemente justificadas? La práctica probatoria de la investigación cognoscitiva corriente y normal decide en favor de «fuentes» cognoscitivas de información tales como los sentidos y la memoria. Y la literatura también contempla alternativas del siguiente tipo:

1. *La inclinación natural*: «disposición natural» a la aceptación (por ejemplo, en el caso de la observación sensible).
2. *La utilidad epistémica* en términos de la clase de cosas que, una vez aceptada, explica lo que necesita explicación.
3. *La analogía* con lo que se ha probado como aceptable en otros contextos.
4. *El ajuste* o coherencia con otras tesis aceptadas.

Incluso un instrumento débil como la analogía —es decir, la asimilación de un caso presente y problemático a uno semejante del pasado— se convierte en un instrumental de presunción útil y adecuado al representar una fuente de respuestas a nuestro alcance¹. Considerándolo todo, la presunción favorece lo que es corriente y natural y tiende hacia la comodidad y sencillez en el modo de operar en los asuntos cognoscitivos.

Pero, por supuesto, todavía tenemos que responder a la pregunta sobre qué tipo de consideraciones *validan* nuestras presunciones particulares como tales. En otras palabras, ¿cómo resultan *merecedoras* de tal título? Las bases para responder ya han sido indicadas. La validez de una presunción no se preestablece por un proceso previo de deliberación racional, sino emerge *ex post facto* a través de la utilidad (tanto cognoscitiva como práctica) de los resultados que produce. De este modo, la legitimación se pone a nuestra disposición sólo a través de una *retrovalidación* de la experiencia, es decir, una validación retrospectiva a la luz de la experiencia. Así, hay una indicación clara de experiencia cuando 1) resulta positivo proceder según los procesos establecidos de la racionalidad cognoscitiva, y 2) ninguna otra opción más prometedora y con mejor perspectiva se nos presenta².

Al confiar en nuestros sentidos, en otras personas *e incluso en nuestro ser racional*, siempre hay un riesgo. En el momento en que ponemos nuestra fe en algo, nos arriesgamos a la desilusión y el fracaso final. Sin embargo, parece perfectamente razonable apostar por la fiabilidad de los sentidos, la fiabilidad general en otros y la utilidad general de nuestra razón. En ninguna de estas cuestiones se pue-

¹ Por eso la adhesión a la costumbre constituye un principio cardinal de la racionalidad cognoscitiva y también de la práctica. Cf. William James, «The Sentiment of Rationality», en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Nueva York, NY, 1897).

² Para un desarrollo más completo de estos lineamientos, consúltese la obra de este autor *Methodological Pragmatism* (Oxford, 1976).

de tener una garantía absoluta. No obstante, uno se aventura, ya que, si esto fracasa, la causa se pierde de todos modos: no nos queda otra alternativa. El margen de maniobra es reducido: se trata de «esto o nada». Si queremos respuestas a asuntos de hecho, no hay alternativa real más que fiarnos de la disposición cognoscitivamente cooperativa en el orden natural de las cosas. No podemos preestablecer la adecuación de esta confianza mediante una demostración, previa a los acontecimientos, de que hay una garantía. Más bien, su razón consiste en que sin ella no hay bases sobre las que criaturas como nosotros puedan vivir confiadamente una vida de pensamiento efectivo y de acción. En tales casos, la racionalidad pragmática nos requiere apostar a la fiabilidad de la razón, no porque no pueda fracasar sino porque al hacer esto no tenemos mucho que perder y sí mucho que ganar.

Una política general de confianza prudente es eminentemente efectiva en relación al coste en la producción de buenos resultados en asuntos cognoscitivos. De esta manera resulta claro que tales prácticas cognoscitivas tienen una razón fundamentalmente económica. Todas ellas son efectivas con relación al coste, dentro de un proyecto de búsqueda al que nos hallamos comprometidos (según la perspectiva de nuestro esquema del mundo de las cosas).

La concesión de un *status* presuntivo a nuestras indicaciones presistemáticas de credibilidad constituye un principio fundamental de la racionalidad cognoscitiva. Los detalles en la organización de las presunciones son claramente negociables y se pueden mejorar con el tiempo. No obstante, sin una política programática para este tipo de racionalidad presuntiva y cognoscitiva no se puede empezar.

Pero ¿por qué aceptar tales presunciones? ¿Qué justifica este primer paso hacia la confiabilidad, aparte de su conveniencia?

4.2. ESCEPTICISMO Y RIESGO

Para poner al escepticismo en una perspectiva razonable, es útil considerar el asunto de la racionalidad cognoscitiva a la luz de lo que se arriesga.

Hay tres enfoques del riesgo muy diferentes y tres tipos de «personalidad» que les corresponden, que son también muy diferentes. La situación general se presenta en la figura 4.1.

FIGURA 4.1.
ENFOQUES DEL RIESGO

Tipo 1: *Evitadores de riesgo*

Tipo 2: *Calculadores de riesgo*

1) cauteloso

2) atrevido

Tipo 3: *Buscadores de riesgo*

El tipo de enfoque 1 («evita el riesgo») indica el rechazo y la evasión del riesgo. Sus simpatizantes tienen poca o ninguna tolerancia al riesgo y al juego. Su visión del riesgo es completamente negativa y se inspiran en «No te arriesgues», «Juega a lo seguro» y «Espera siempre lo peor».

El tipo de enfoque 2 («calcula el riesgo») es más «realista». Es un enfoque del riesgo defensivo, a medio camino, basado en el cuidado y el cálculo. Se presenta de dos maneras.

El tipo de enfoque 2.1 («calcula cuidadosamente») considera al riesgo como sujeto a presunciones negativas, las que, sin embargo, pueden ser superadas por grandes beneficios. Su línea es «Evita riesgos a menos que sea relativamente claro que una amplia diferencia está del lado de los beneficios». Refleja el camino de la prudencia y la precaución.

El tipo de enfoque 2.2 («calcula atrevidamente») considera el riesgo como sujeto a una presunción positiva que puede ser modificada por amplios resultados negativos. Su línea es «Arriésgate a menos que sea relativamente claro que hay una enorme amenaza inaceptable en tu contra». Refleja el camino del optimismo y la esperanza.

El tipo de enfoque 3 («busca el riesgo») hace la corte al riesgo. Sus simpatizantes cierran los ojos al peligro y mantienen una postura optimista en situaciones de riesgo. Quien busca el riesgo tiene su mente en las deliciosas consecuencias de un ciclo de acontecimientos favorable: el dulce sabor del éxito está en su paladar con antelación. Los buscadores de riesgos se dan al azar y lo apuestan todo. Ellos reaccionan al riesgo como un caballo de batalla responde al sonido de los mosquetes, es decir, con deleite positivo y anticipado por el combate. Se inspiran en «Todo saldrá bien».

En los asuntos prácticos quienes evitan el riesgo resultan hipercautelosos; como no tienen estómago para la incertidumbre, insisten en un juego completamente seguro. En cualquier situación potencialmente arriesgada, la mente de quien evita el riesgo tiende a imaginar una miríada de cosas que pueden resultar mal. Quienes calculan el riesgo

proceden con cuidado, tomando precauciones, pero asumiendo riesgos cuando la situación parece suficientemente favorable. Quienes buscan el riesgo, de otro lado, golpean primero y miran después, aparentemente dando por descontado el buen destino que asegura que todo saldrá bien; es decir, habitan en la atmósfera del «nada puede salir mal».

Los tres tipos de enfoque del riesgo corresponden a tres actitudes fundamentalmente diferentes: respectivamente, el pesimismo, el realismo y el (hiper) optimismo. Estas tendencias caracterizan las actitudes de la gente o las «personalidades» de una manera que es relativamente estable en relación con el tiempo. Seguramente la psicología teórica nos dirá que también constituyen cambios predecibles dentro de cada ciclo de vida: de niños, tenemos la tendencia a evitar el riesgo; en la juventud, le damos la bienvenida; en la madurez devenimos más calculadores, y en la vejez nos inclinamos a rechazarlo nuevamente. En realidad, la situación es incluso más compleja, ya que la misma persona cambiará su enfoque con respecto a los diferentes tipos de riesgo en cualquier momento del juego; por ejemplo, uno puede estar preparado para el azar en las inversiones pero no en las relaciones personales.

Los tres enfoques se presentan a lo largo del espectro completo de las preocupaciones humanas, como se ilustra en la figura 4.2, sobre la cual debemos realizar algunos comentarios.

FIGURA 4.2.

LOS TRES ENFOQUES BÁSICOS DEL RIESGO EN DIFERENTES CONTEXTOS

	PRAXIS	CONOCIMIENTO	ÉTICA/MORAL	POLÍTICA
Tipo 1	(hiper) cauteloso	escepticismo (demanda de certeza)	rigidez (moral gobernada por reglas estrictas)	autoritarismo
Tipo 2	prudencia	evidencialismo (moderación cautelosa)	pragmatismo (moral gobernada por reglas construccionistas)	realismo
Tipo 3	imprudencia	sincretismo («todo vale» ampliamente)	idealismo (moral de idealizaciones irrealizables)	utopismo

En el caso ético, quienes evitan el riesgo optan por una moral rígidamente gobernada. Quieren que todo esté claramente presentado, para saber exactamente quién es quién en términos de la generación de expectativas. Por ello tienden a insistir en que «Las personas tienen

que saber qué es lo que se quiere de ellas». Su enfoque es legalista, ya que se ajusta a reglas. Por otro lado, los buscadores de riesgo favorecen una moral ideal que en el caso de que establezca reglas, son sólo unas pocas. Estos últimos optan por el espíritu más que por la letra de las leyes. Su enfoque es un enfoque llevadero, que confía en el buen sentido de la gente y considera que «Establecer reglas va en contra de aspiraciones más elevadas y disminuye los trabajos supererogatorios». Finalmente, quienes calculan el riesgo favorecen una moral que lucha por el equilibrio y está regulada de manera amplia, «construccionista». Su lema es: «Reglas sí, pero a manera de guía general y solamente de una adecuación mínima. No insistas en una conformidad rígida; estimula el esfuerzo sobre todo.»

En el caso de la política, quienes evitan el riesgo desean un sistema que mantenga a la gente en línea, un modo de gobierno bajo «la ley y el orden» que «no se arriesgue a que las cosas vayan más allá del control». El mantenimiento de una regularidad social es su imperativo primario, junto con una rígida adhesión al orden del día. Quienes se arriesgan, por otra parte, se inclinan por una posición que reacciona contra los límites y las sanciones. «Deja que la gente siga su propio consejo; no la dirijas, desvíes o limites; confía en su propia buena naturaleza y de ese modo liberarás la iniciativa y el desarrollo de sentimientos positivos que mejorarán el orden social.» Así, adoptan un punto de vista sobre la naturaleza humana «optimista» y lleno de esperanza. Finalmente, quienes calculan el riesgo quieren ser «realistas», es decir, sobre la base de la experiencia quieren intentar encontrar una *vía media* que combine los estímulos y las limitaciones, las sanciones y los incentivos, el premio y el castigo.

Para lo que nos ocupa ahora, el caso cognoscitivo es básico. En él, evitar el riesgo conduce directamente fuera del escepticismo. El lema del escéptico es «No te arriesgues a un error; acepta sólo aquello que está totalmente garantizado». La condición aquí es ampliamente académica, ya que nada o muy poco en este mundo tiene absolutas garantías. El atrevido sincretista se halla en el otro extremo del espectro. Como un popperiano radical, por ejemplo, P. K. Feyerabend, el sincretista se inclina a pensar que todo va bien. A la manera del «crédulo», se halla pronto a suscribir cualquier cosa y ve el bien en todas partes. El evidencialista, por el contrario, conduce sus asuntos cognoscitivos con cuidado y precaución, encontrando diferentes tipos de posturas perfectamente aceptables sólo si las circunstancias de evidencia son completamente favorables. El escéptico no acepta nada, el evidencia-

lista sólo acepta «unas pocas opciones», y el sincretista inclina su favor virtualmente a todo.

Estos son los tres enfoques básicos del riesgo, en diversas áreas de interés. Es importante reconocer que hay dos tipos posibles, fundamentales diferentes, de desventuras que pueden presentar riesgo:

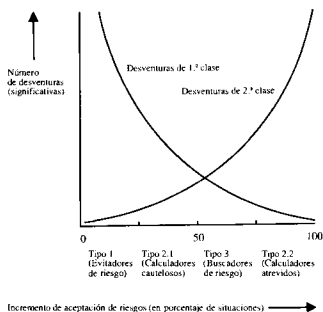
Desventuras de 1.ª clase. Rechazamos algo y luego resulta que lo deberíamos haber aceptado. Nos negamos a «arriesgarnos» y evitamos el riesgo en cuestión, pero las cosas resultan de un modo tal que al final «perdemos el juego».

Desventuras de 2.ª clase. Aceptamos algo y luego resulta que lo deberíamos haber rechazado. Nos «arriesgamos», pero todo sale mal y «perdemos el juego».

Si fuéramos buscadores de riesgo, incurriríamos en unas pocas desventuras del primer tipo, pero, según como se dan las cosas, relativamente muchas desventuras del segundo tipo nos sucederían. Conversamente, si fuéramos evitadores de riesgo, sufriríamos unas pocas desventuras del segundo tipo, pero inevitablemente incurriríamos en relativamente muchas del primero. La situación de conjunto aparece en la figura 4.3.

FIGURA 4.3.

ACEPTACIÓN DE RIESGOS Y DESVENTURAS



La acción racionalmente razonable es, por cierto, adoptar una política que minimice las desventuras de *conjunto*. De esta manera resulta evidente que los enfoques tanto de tipo 1 como de tipo 3 generalmente fracasan en ser racionalmente los óptimos. Lo razonable consiste en adoptar la política de «medio camino» en el cálculo del riesgo, actuando de la mejor manera que podamos para equilibrar los riesgos positivos de una pérdida directa con los negativos de una pérdida de la oportunidad. El camino de la razón requiere cálculos sensatos y organización prudente: habitualmente está en nosotros el «dorado medio» aristotélico cuyos extremos son evitar el riesgo y buscarlo. En consecuencia, los enfoques racionalmente contraindicados son el de tipo 1 y el de tipo 3. El lema de la racionalidad es «Ni evites ni cortejes el riesgo, más bien trátalo prudentemente en la búsqueda de una minimización de las desventuras», y nos recomienda aquellos procedimientos que permiten cuidadosos cálculos del riesgo.

En el caso de lo cognoscitivo en particular, el escéptico tienen un éxito espléndido cuando se trata de evitar la segunda clase de desventuras. Al no aceptar nada, tampoco acepta nada falso. Pero, por supuesto, pierde la oportunidad de obtener cualquier otro tipo de información. De esta manera, el escéptico se equivoca en el caso de la seguridad, del mismo modo que el sincretista se equivoca en el del deleite.

Al sostener que su posición es la ganadora porque está sujeta a menos equivocaciones, el escéptico usa un sistema de recuento distorsionado. Ciertamente comete menos errores de una clase, pero más de la otra. Una vez que se examina este asunto de «cometer errores» de una manera realista, la pretendida ventaja del escéptico se desvanece. El escéptico es simplemente alguien que evita el riesgo, está preparado para «no exponerse a ningún riesgo» y testarudamente insiste en minimizar los errores de la segunda clase.

Después de todo, lo que queremos en nuestra búsqueda —es decir, el objetivo de la empresa en su conjunto— es información. Lo que queremos es el mejor equilibrio global entre las respuestas a nuestras preguntas y la ignorancia o desinformación.

En este punto, sin embargo, tenemos que negociar. ¿Estamos preparados para someternos al riesgo mayor del error con vistas a potenciales de una comprensión mayor? El cognoscitivista prudente es un calculador que reconoce el valor de la comprensión y está preparado para apostar por sus beneficios potenciales. H. H. Price lo observó correctamente:

«La seguridad primero» no es un lema bueno, aunque pueda resultar tentador para algunos filósofos. El fin que buscamos alcanzar es el de ad-

quirir la mayor cantidad de creencias correctas posibles sobre la mayor cantidad posible de temas. Ninguno de nosotros probablemente alcanzará este fin si resuelve rechazar la evidencia del testimonio y se contenta con lo que uno puede conocer o lo que uno tiene razón para creer sobre la única base de su propia experiencia de primera mano. No se puede negar que si alguien sigue la política de aceptar el testimonio de los otros, a menos o hasta que tenga una razón específica para dudarlo, los resultados no serán todo lo que se podría esperar. Algunas de las creencias que adquirirá de este modo serán totalmente incorrectas, y otras, parcialmente incorrectas. En este sentido la política es, ciertamente, arriesgada [...] pero es razonable someterse a este riesgo y no lo es no hacerlo. Si lo rechazamos, no tenemos ninguna posibilidad de obtener las respuestas —ni siquiera aquellas más aproximadas— a las preguntas que nos interesan¹.

Lo que Price manifiesta aquí sobre el testimonio de otros es incluso más verdadero cuando se aplica al testimonio de nuestros propios sentidos. Nuevamente, en el caso ético, el moralista que rígidamente sigue la regla opera con un patrón de aprobación que le evita cometer el error de apoyar acciones «que no valen la pena». Pero pierde en el extremo opuesto, al desaprobador todas las cosas que intuitivamente parecen completamente meritorias. El moralista que sigue rígidamente la regla se equivoca del lado de la censura, incluso de la misma manera en que el idealista se equivocará del lado de la negligencia. La situación general se presenta del modo siguiente. Tenemos una inclinación presistemática e intuitiva a clasificar ciertos actos como aceptables (+) o inaceptables (—). En el contexto de sus aplicaciones, nuestra teoría formal puede enfrentar «dificultades» de dos tipos. En los problemas del primer tipo, la teoría condena (clasifica como —) algo que la intuición aprueba (clasifica como +). En los problemas del segundo tipo, la situación es la opuesta: la teoría aprueba (clasifica como +) algo que la intuición condena (clasifica como —). La política global más aceptable es presumiblemente aquella que minimiza de *conjunto* el volumen de las dificultades planteadas.

En general, entonces, el camino de la sabiduría aconseja colocar nuestro patrón de aceptación en la mitad del terreno, entre los dos extremos, es decir, intentar la mejor perspectiva de minimización global de errores. Los detalles, por supuesto, dependen fundamentalmente de la forma exacta de las curvas que se muestran en la figura 4.3, tal como se configuran a la luz de nuestros patrones de valoración de las desventajas. No hay una política únicamente racional, aislada, de procedimientos con respecto al riesgo; debe permitirse cierto margen para

¹ H. H. Price, *Belief* (Londres, 1969), 128.

La influencia de nuestra constitución subjetiva, del tipo de persona que uno es. Pero el camino de la racionalidad claramente está en la empresa reflexiva de hacer lo mejor que uno puede, dentro de los límites de la situación.

13. LA DEFICIENCIA DEL ESCEPTICISMO

El escéptico pierde muy fácilmente de vista la *raison d'être* de nuestras empresas cognoscitivas. El objetivo de la búsqueda racional no es sólo evitar el error, sino responder a nuestras preguntas, asegurarnos *información* sobre el mundo. Y aquí, como en otras áreas, «si no se arriesga, no se gana» es el principio operativo. Podemos conceder que la abstención sistemática de un compromiso cognoscitivo representa una seguridad total contra una clase de error; pero nos brinda esta seguridad a un precio demasiado alto. La desventaja de esta opción de «no arriesgarse» está en que nos garantiza el fracaso desde el comienzo mismo.

La derrota nos espera si seguimos al escéptico radical, que convierte a la discreción en un valor epistémico absoluto mediante el rechazo sistemático de todo lo que proviene del dominio de los hechos empíricos. Seguramente cuando nos disponemos a adquirir información podemos muy bien terminar descubriendo que aunque lo intentemos, el éxito en alcanzar nuestro objetivo está más allá de nuestros medios. Pero *ciertamente* no iremos a ninguna parte si no intentamos comenzar el viaje; a esto, exactamente, conduce la prohibición total de la aceptación racional por parte del escéptico.

Al «jugar el juego» de formular aserciones y pedidos de credibilidad podemos muy bien perder: nuestras posturas pueden resultar erróneas. Sin embargo, si nos negamos completamente a jugar este juego sólo nos enfrentamos, no ya con la posibilidad, sino con la certeza de perder el premio. Abandonamos así toda probabilidad de realizar nuestros objetivos cognoscitivos. La política del escéptico de rechazar la aceptación racional sistemáticamente es, en lo fundamental, *irracional*, porque bloquea desde el mismo comienzo toda perspectiva de realización de los fines inherentes a la empresa de investigación de hechos. En el conocimiento, como en otras porciones de nuestra vida, no hay garantías, ni modos de evitar el riesgo por completo, ni ninguna opción que sea totalmente segura. Lo mejor y lo que a lo sumo podemos hacer es un uso óptimo de los recursos a nuestra disposición para «manejar» los riesgos de la mejor manera

posible. Declinar esto por un rechazo a aceptar cualquier tipo de riesgo es inmovilizarse. El escéptico paga así un precio muy elevado por el *confort* de la seguridad. Si queremos información —es decir, si valoramos la ignorancia como algo no menos negativo que el error—, entonces debemos estar preparados a «jugar el juego» de responder a nuestras preguntas de manera que arriesguemos alguna posibilidad de error. Un evidencialismo a mitad-de-camino se nos presenta como el enfoque más razonable.

Tal vez ninguna otra objeción al escepticismo radical en el dominio de los hechos es tan impresionante como la de que, para el escéptico total, cualquier aserción sobre el mundo objetivo de hechos debe hallarse en el mismo terreno cognoscitivo. Ninguna posición —sin que importe su rareza— está en mejores condiciones con respecto a sus credenciales de legitimidad. Para el escéptico total no existe diferencia relevante con respecto a la racionalidad entre «Más de tres personas están actualmente viviendo en China» y «Actualmente hay menos de tres coches en Norteamérica». Dado como se le presenta la empresa cognoscitiva, mantiene un compromiso con el punto de vista de que no hay «nada que elegir» en lo que concierne a la garantía entre dos posturas fácticas. El escéptico radical es una bomba H que nivela todo en el dominio cognoscitivo.

El escéptico total rechaza desde el comienzo una perspectiva cuyo abandono sería sólo defendible al final mismo. Como Charles Sanders Peirce jamás se cansó de repetir, una búsqueda sólo tiene sentido si aceptamos desde el comienzo que hay alguna perspectiva de terminar en una respuesta satisfactoria a nuestras preguntas. También nos indicó con fuerza especial el punto de vista adecuado: «Entonces, la primera pregunta que tengo que hacer es: Supóngase que una cosa es verdadera, ¿qué tipo de prueba debo exigir para que me satisfaga con respecto a su verdad?»⁴ Una política general epistémica que en principio nos haga imposible el descubrimiento de *aquello que se establece* es por hipótesis claramente irracional. Y la política del escéptico de prohibición de todo tipo de aceptación es obviamente una política de esa clase; es decir, una política que anula el proyecto de búsqueda desde el mismo inicio, sin acordarle el beneficio de un juicio justo. Una presunción a favor de la racionalidad, incluyendo la racionalidad cognoscitiva, es racionalmente ineludible. Puede suceder, por cierto, que al final del día no se alcance un conocimiento satisfactorio de la reali-

⁴ C. S. Peirce, *Collected Papers*, ii (Cambridge, Mass, 1931), sec. 2.112.

dad física. Pero, hasta que el fin del día proverbial llegue, podemos y debemos proceder con la idea de que dicha posibilidad no está en nuestra perspectiva. «Nunca obstaculices el camino de la investigación», como Peirce correctamente aconsejó. El problema del escepticismo es que aborta la investigación desde el comienzo.

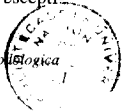
El escéptico favorece un enfoque orientado hacia las propuestas (proposiciones) individuales. Así, insiste en tratar el tema de la aceptación racional en el nivel de las tesis particulares: ¿nos hallamos de hecho en condiciones de aceptar que p o no? Y entonces encuentra diversas fundamentaciones aparentemente plausibles para no hacerlo. Pero el asunto real es metodológico y se relaciona con nuestro procedimiento general de aceptación. El error del escéptico es el de omisión, ya que no puede ver que el asunto fundamental que enfrentamos no es sólo el de aceptar casos particulares, sino el de elegir entre *políticas* de aceptación.

La pregunta «¿Se halla la proposición particular p justificada en las circunstancias existentes?» se enfoca mejor *indirectamente*. El movimiento razonable consiste en volverse atrás y comenzar con la pregunta: ¿Cuáles son los métodos (los patrones o criterios) de determinación de la aceptabilidad? Una vez que *este* asunto se resuelve, entonces podemos tener en nuestras manos los instrumentos para decidir el *status* justificatorio de p . Para tratar efectivamente al escepticismo, debemos tratar los *métodos* (patrones, criterios) más que sus *tesis*⁵. Nuestra preocupación básica es —y debe ser— el estado de cosas en el nivel de las *políticas* cognoscitivas.

Claramente requerimos una política de aceptación, un punto de vista general sobre este asunto que considere las proposiciones particulares a la luz de principios generales. Y, cualquiera que sea la política adoptada, debemos estar preparados para su justificación. Pero una política no escéptica es la que se valida *vis-à-vis* de sus rivales, mediante el tipo de consideraciones sistémicas que hemos presentado; es decir, a través de la mayor minimización posible en la extensión *total* de los problemas y dificultades. Y ésta es la política del evidencialismo manejado con cautela, del tipo propio del método científico.

Pero, por supuesto, una vez que se tiene una política de aceptación, se nos plantea la cuestión de la aceptación proposicional, o de la aceptación de aquellos casos particulares contra los que el escéptico-

⁵ Esta posición fue desarrollada más extensamente por el autor en *Methodological Pragmatism* (Oxford, 1977).



co argumenta. Nuestras manos están atadas: lo que es adecuado aceptar se convierte ahora en algo que la política que adoptamos prescribe, porque la nuestra es exactamente una política de aceptación. En *este* punto, al haber emplazado una política general de aceptación, la opción del escepticismo se coloca detrás, de una manera que no ofrece retorno.

Esta «refutación» del escepticismo no procede a nivel concreto, mostrando que el punto de vista del escéptico es insostenible en este o aquel caso particular. Más bien procede a nivel de la *política*, mostrando la superioridad pragmática de adoptar un tipo de enfoque que difiere del escéptico. Al contemplar el asunto desde esta perspectiva pragmática, vemos que la política de evitar el riesgo propia del escéptico es simplemente una política que no es racional adoptar. Debe reconocerse que cualquier política cognoscitiva sistemática que podamos implementar en el mundo real esta obligada a permitir que se cometan algunos errores. Dado que los errores pueden ser de las dos clases que hemos considerado, no hay simplemente ninguna manera de eludir los errores completamente. Entonces, el problema del escéptico es que su perspectiva preferida representa la política particular de una alternativa («No aceptes nada») que no sólo *no* está a prueba de errores, sino que más bien los suscita al comprometerse definitivamente con un procedimiento, incluso cuando sus únicos errores son los de la primera clase. Si se considera que su punto de vista representa una alternativa política particular, la dificultad del escéptico consiste en que evita sólo los errores de la primera clase y, por ello, maximiza los de la otra.

4.4. CONTRA EL ESCEPTICISMO: LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA

La insistencia aparentemente noble del escéptico radical tendente a asegurar una verdad indiscutible, en vez de conformarse con una garantía de aceptación razonable (acompañada del reconocimiento trágico de su inalcanzabilidad real) es completamente contraproducente. Esta insistencia bloquea desde el comienzo mismo todo proyecto de planteamiento de posiciones razonables con respecto a la información sobre las modalidades del mundo. Y esto representa un defecto grave.

La «incomodidad de no saber» constituye un sentimiento humano natural. Ignorar lo que le sucede a uno es peligroso desde el punto de vista evolutivo. Como lo observó sabiamente William James:

La utilidad de este efecto emocional de expectativa es perfectamente obvia; la «selección natural» en realidad tenía que ser descubierta más tarde o más temprano. Para un animal, poder prever las cualidades de los objetos de su entorno es de una importancia práctica prioritaria⁶.

El hombre se ha desarrollado en la naturaleza para llenar el hueco de un ser inteligente. El requerimiento de comprensión, es decir, de acomodación cognoscitiva al entorno o de «conocer el camino», constituye uno de los requerimientos fundamentales de la condición humana. El hombre es *homo quaerens*. Se nos plantean preguntas y queremos, más que *necesitamos*, respuestas. La necesidad de información para la orientación cognoscitiva en nuestro entorno representa una necesidad humana tan importante como la de comer. Somos animales racionales y debemos alimentar nuestras mentes tanto como debemos alimentar nuestros cuerpos. Al buscar información, como al buscar comida, estamos dispuestos a conformarnos con lo mejor que podemos conseguir en cierto momento. Se nos plantean preguntas y necesitamos respuestas, las mejores que podamos conseguir aquí y ahora, sin que importe su grado de perfección.

La necesidad básica de información y de comprensión nos presiona, de modo que estamos urgidos (y justificados pragmáticamente) a movernos hacia su satisfacción. El gran explorador polar noruego, F. Nansen, lo expresó bien. Lo que lleva al hombre a explorar regiones polares inhóspitas es

el poder de lo desconocido sobre el espíritu humano. En la medida en que las ideas se han ido aclarando en las distintas edades, este poder se ha extendido y ha conducido al Hombre hacia adelante, en el camino del progreso. Así, nos conduce hacia los poderes y secretos ocultos de la Naturaleza, hacia el inmensurable pequeño mundo del microscopio y hacia los confines no establecidos del Universo, [...] no nos dará tregua hasta que no conozcamos el planeta en que vivimos, desde la profundidad inmensa del océano hasta los estratos más altos de la atmósfera. Este Poder recorre como una corriente toda la historia de la exploración polar. A pesar de las declaraciones sobre los beneficios posibles que se puedan obtener de una manera u otra, es esto lo que está en nuestros corazones y nos ha conducido una y otra vez, a pesar de los retrocesos y el sufrimiento⁷.

Para nosotros el imperativo de entender es completamente básico: dado como son las cosas, no podemos operar, no ya desarrollarnos, sin

⁶ William James, «The Sentiment of Rationality», *op. cit.*, pp. 78-79.

⁷ Citado por Roland Huntford en *The Last Place on Earth* (Nueva York, NY, 1985), 200.

un conocimiento de lo que nos sucede. El conocimiento que orienta nuestras actividades en este mundo es del tipo más práctico, ya que un animal racional no puede sentirse cómodo en situaciones en las que no encuentra el sentido cognoscitivo. Nos planteamos preguntas y queremos (no ya *necesitamos*) contar con respuestas. Y no sólo respuestas, sino más bien, sólo respuestas que sean coherentes y que encajen de una manera ordenada para poder satisfacer a una criatura racional. Esta tendencia práctica básica hacia la información (coherente) representa un imperativo fundamental para la inteligencia cognoscitiva.

Nosotros, los seres humanos, queremos y necesitamos los compromisos cognoscitivos que consisten en historias inteligibles, es decir, en dar explicaciones coherentes y comprensivas de las cosas. Para nosotros no cabe esperar una satisfacción cognoscitiva sobre otras bases, ya que la necesidad de información (el conocimiento que nutre nuestra mente) es tan imprescindible como el alimento que nutre nuestro cuerpo. Un vacío cognoscitivo o un desacuerdo es tan molesto como el dolor físico. El desconcierto y la ignorancia —si damos a la suspensión del juicio un nombre más fuerte— tienen un precio sustancial para nosotros. La búsqueda de orientación cognoscitiva en un mundo difícil nos representa un requisito profundamente práctico; la necesidad básica de información y comprensión nos presiona y debemos hacer lo que sea necesario para su satisfacción (y estamos pragmáticamente justificados a ello). Para nosotros, lo cognoscitivo constituye un asunto práctico; el *conocimiento* mismo satisface una necesidad práctica.

Históricamente, por cierto, incluso el escéptico más radical ha reconocido que el hombre debe *actuar* para sobrevivir y crecer en el mundo. El escéptico, como cualquier otro, también reconoce que nosotros, los seres humanos, nos encontramos viviendo *in media res* en un entorno que no satisfará nuestras necesidades, deseos y expectativas automáticamente, sin nuestra intervención. Este reconocimiento abre el camino para una objeción al escepticismo, la de que inmoviliza la acción, y ofrece una «refutación», ya que el escepticismo hace imposible toda conducta vital. David Hume expresó esta postura de la manera siguiente:

Pero un pirroniano [...] debe reconocer (si es que reconoce algo) que la vida humana perecería, si sus principios predominaran universalmente. Todo discurso o toda acción cesarían inmediatamente y el hombre permanecería en un letargo total hasta que las necesidades naturales, insatisfechas, dieran punto final a su triste existencia⁴.

⁴ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. xii, pt. ii. Compárese con John Locke: «A quien no come hasta que tiene pruebas de que la co-

Ante este tipo de acusación, los antiguos escépticos pueden siempre responder que aunque ciertamente debemos actuar, esta acción no tiene que estar basada de ninguna manera en *conocimiento*. Los escépticos siempre han insistido en que es suficiente con guías para la acción *no cognoscitivas*, ya sean «las apariencias», «la costumbre», «el consenso general» o algo semejante.

Sexto Empírico repitió una y otra vez que los motivos para la acción son el deseo y la aversión —esto es, buscar y evitar— y que estos pueden operar sin la intervención de ningún tipo de credenciales. Es decir, no se requiere nuestro apoyo a ninguna tesis real relativa a que esto o aquello *se dé realmente*. En principio, la vida sin conocimiento o creencias apoyadas en evidencias racionales no es por cierto imposible: los animales, por ejemplo, se las arreglan bastante bien. Ante esto, se puede intentar de nuevo una estrategia menos radical, la que concede la aceptación (y la creencia), pero absolutamente sólo sobre una base no razonada (digamos, el instinto, el limitarse a las apariencias o algo así). De esta manera, el escéptico puede estar de acuerdo (y actuar en consecuencia) con todas aquellas creencias que la gente corrientemente adopta; pero hay una diferencia, ya que las considera como un reflejo de meras apariencias y niega que el soporte de estas creencias esté racionalmente justificado. La objeción de Hume lleva esta marca: el escepticismo no tiene necesariamente que inmovilizar la acción.

Sin embargo, este tipo de defensa se equivoca de objetivo. El centro de la objeción no es simplemente que el escéptico fracasa en considerar como base de la acción algunas aserciones en lugar de otras. Más bien se trata de que insiste en que no hay RAZONES para hacerlo. Y esto es profundamente problemático, ya que mientras que por una parte el escéptico puede por cierto contar con guías para la acción —a saber, las guías no cognoscitivas del instinto o la costumbre, etc.— por otra, no puede *defender* sus acciones. Es decir, no puede *justificar* hacer *A* en lugar de *B*. Sí puede decir que ingiere alimentos para aplacar el hambre (en vez de frotarse el estómago), ya que así lo hace, pero esta mera *explicación* de lo que hace no constituye una *base* para ello. Así, el escepticismo destruye la perspectiva de cualquier recurso *racional* en los procesos de praxis. Debido a la suspensión total de juicio por parte del escéptico, nuestra conducta no se convierte en irra-

mida lo va a alimentar o a quien no se mueve hasta que sabe con seguridad que el asunto en cuestión va a ser exitoso, no le queda mucho que hacer más que sentarse y perecer» (*Essay Concerning Human Understanding*, libro IV, cap. xiv, sec. 1).

cional necesariamente, sino en irracionalizable por completo. Todo lazo entre la acción y la racionalidad se corta.

La política contra el escepticismo que permite evidencias no conclusivas para justificar la aceptación de creencias es fundamentalmente una política *práctica*. Este enfoque adopta el punto de vista pragmático de que, así como en otros casos es apropiado para la «persona prudente» hacer lo que resulta ventajoso, también lo es cuando se juega la aceptación. Esta política trata la aceptación proposicional como otro acto humano posible, aunque sea de un tipo un tanto especial, a saber, un acto cognoscitivo en el que se acepta una tesis. Se trata de adoptar o aceptar cierta opinión, ya que en circunstancias determinadas proceder así amplía de manera demostrable la realización de nuestros fines cognoscitivos, tanto prácticos como teóricos.

La tendencia básica práctica hacia la información coherente subyace en los imperativos fundamentales de la inteligencia cognoscitiva:

1. ¡Procede como mejor puedas para obtener respuestas adecuadas a tus preguntas!
2. Siéntete libre de adoptar estas respuestas, es decir, de actuar según el principio de que debemos proceder como mejor podamos para conseguir algo suficientemente bueno según nuestros propósitos presentes.

Cuando buscamos información, como cuando buscamos comida, no tenemos más opción que la de conformarnos con lo mejor que podamos obtener en determinado momento. Incluso podemos hallarnos en una situación tal que la conjetura y la adivinanza deban contar como conocimiento, pero esto es racionalmente aceptable si representa ciertamente lo mejor que podemos hacer.

No es difícil darse cuenta de la naturaleza insatisfactoria de las estrategias no cognoscitivas que el escéptico propone como guía para la acción. Tales enfoques, al ser *no cognoscitivos*, también son *no racionales* (lo que es diferente de «irracional»). Por un lado, nos dicen *qué* hacer, pero, por otro, permanecen absolutamente mudos con respecto al tema fundamental de *por qué* se debe hacer. Y esto es eminentemente insatisfactorio. Sin duda, el hombre es un animal *racional*, es decir, una criatura que se orienta a la satisfacción no sólo de su apetito físico, sino también del intelectual. Virtualmente en toda circunstancia y situación uno necesita «saber el porqué». La insistencia en una guía no cognoscitiva representa una posición que el escéptico quiere adoptar, pero no hay ninguna razón para que quienes como nosotros no se

hallan comprometidos por adelantado con sus puntos de vista deban sumársele.

El argumento contra el escepticismo que presentamos aquí es esencialmente práctico. No establece la inconsistencia interna o la falta de sostén teórico en la posición escéptica. Más bien muestra que el precio que se pagaría al adoptar tal posición es demasiado elevado y no compensa los beneficios reales que se podrían así obtener. La necesidad básica de información y comprensión nos presiona y debemos hacer (y estamos de este modo pragmáticamente justificados en actuar así) lo que se requiera para satisfacerla. Cualesquiera que sean los méritos o deméritos del escepticismo en tanto posición teórica, en lo que respecta a fundamentos prácticos estamos autorizados a rechazarlo sin más.

Desde la antigüedad griega frecuentemente los filósofos han tratado de responder nuestra pregunta ¿Por qué aceptar algo? mediante la adopción del punto de vista siguiente: «El hombre es un animal racional. *Qua* animal, debe actuar, ya que su supervivencia misma depende de la acción. Pero, *qua* ser racional, en la medida en que sus acciones están guiadas por lo que él acepta, no puede estar a salvo cuando actúa.» Esta línea de argumentación fue propuesta por los antiguos y fue reavivada en tiempos modernos por sucesivos pensadores, desde David Hume a William James⁹. Debe notarse, sin embargo, que la presente posición *no* dice: «Si quieres actuar efectivamente, debes aceptar algo.» Más bien propone que: «Si quieres entrar en la “empresa cognoscitiva”, es decir, si quieres estar en una posición que te asegure información sobre el mundo, entonces debes estar preparado a aceptar algo.» Los dos enfoques adoptan un punto de vista que no es categórico e incondicional, sino más bien hipotético y condicional. Sin embargo, en el caso pragmático clásico el centro está puesto en los requisitos para la acción efectiva, mientras que nuestro enfoque presente, orientado a lo cognoscitivo, se centra en los requisitos para la búsqueda racional. Desde esta perspectiva, la frustración de nuestros objetivos cognoscitivos básicos, independientemente de los esfuerzos del escéptico para ocultarlo, es lo que nos proporciona una razón teórica de peso para el rechazo del escepticismo.

⁹ Como lo expresó William James: «Quien dice “Es mejor permanecer para siempre sin una creencia que creer en una mentira”, simplemente muestra el propio horror personal de haber sido engañado [...] pero puedo creer que hay cosas peores que el ser engañado que le pueden suceder al hombre en este mundo» (*op. cit.*, pp. 18-19).

4.5. ESCEPTICISMO O RACIONALIDAD

El escéptico *parece* moverse dentro de la órbita de la racionalidad, pero esto es sólo una apariencia. De hecho, el escepticismo tontamente se aleja de los únicos instrumentos epistemológicos que tenemos. Seguramente tiene que haber una justificación para nuestros procedimientos epistemológicos. Y, si ésta fuera simplemente la racionalización que el escéptico pide, su demanda dejaría de ser no razonable y podría satisfacerse en principio. Sin embargo, su defensa misma, por supuesto, debe conducirse dentro del marco del *modus operandi* usual en la argumentación racional. No hay, y no puede haber, justificación racional fuera del dominio de la racionalidad misma. La demanda del escéptico radical de una justificación de la racionalidad *ex nihilo* es inadecuada, ya que define su problema de una manera que en principio hace imposible cualquier resolución.

Los filósofos escépticos generalmente establecen algunos patrones abstractos de certeza absoluta y luego intentan mostrar que ninguna afirmación sobre el conocimiento en cierto terreno (por ejemplo, los sentidos, la memoria o una teoría científica) puede satisfacer las condiciones establecidas por esos patrones. De esta circunstancia, en consecuencia, se infiere la imposibilidad de una categoría como la de «conocimiento». Pero esta inferencia es totalmente desafortunada. Lo que más bien se sigue es la falta de adecuación o corrección del patrón en cuestión. Si el patrón encomiado es tal que cualquier afirmación sobre el conocimiento resulta inadecuada, la moraleja no es «tanto peor para la afirmación», sino «tanto peor para el patrón». Cualquier posición que clausura en principio la posibilidad de posiciones válidas sobre el conocimiento, manifiesta efectivamente por esto mismo su propia inaceptabilidad.

El argumento del escéptico es una espada de doble filo que corta ambos caminos y se inflige a sí misma el mayor daño. No tiene sentido imponer sobre una cosa condiciones de calificación que no pueden ser satisfechas por la misma naturaleza de la cosa. En este punto un análogo del viejo precepto legal romano resulta operativo: uno no está jamás obligado más allá de los límites de lo posible (*ultra posse nemo obligatur*). No se nos puede requerir racionalmente que hagamos más que lo mejor posible en determinada situación, incluyendo lo cognoscitivo. Pero la racionalidad también transmite el reconocimiento reconfortante de que más que esto no se nos puede pedir; claramente nos hallamos autorizados a considerar que lo mejor que podemos hacer es suficientemente válido.

En una última defensa de su posición, el escéptico puede intentar la dirección siguiente: «Apartarme de *tu* posición sobre la "racionalidad" y quedarme corto con respecto a *tus* patrones no es algo que yo pueda considerar como una caída genuina. Ciertamente mi propia tesis es que tu "racionalidad" carece de las credenciales adecuadas.» Para responder a esta táctica desesperada pero profunda debemos cambiar el terreno de la argumentación. Ahora conviene enfocar el asunto desde un nuevo punto de partida, a saber, la perspectiva de la comunicación. Así, resulta que su rechazo a aceptar cualquier afirmación no sólo inhibe al escéptico radical la participación en la empresa de *búsqueda*, sino también le bloquea la empresa de la comunicación.

Toda comunicación informativa cuenta con la convención fundamental de que, normalmente y de modo corriente, lo que uno declara es algo que 1) uno acepta como verdadero, y 2) uno afirma que posee garantías racionales para aceptarlo¹⁰. Cuando el escéptico rechaza las reglas básicas de nuestro *razonamiento* por inadecuadas, también abandona las reglas básicas de la *comunicación*. Cuando niega la perspectiva de cualquier tipo de garantía racional, incluso tentativa, el escéptico se embarca hacia un exilio autoimpuesto que lo separa de la comunidad de comunicadores, ya que considera que el uso comunicativo del lenguaje se predica con la concesión de presuposiciones garantizadoras del mismo uso. Si uno quiere entrar en una discusión, debe admitir las reglas subyacentes que hacen posible la discusión en general. Pero, si nada puede aceptarse adecuadamente, entonces ninguna regla puede ser establecida; de esta manera, ningún enunciado puede ser formulado, ya que el discurso significativo requiere reglas. La comunicación se hace imposible. En un análisis final, el escéptico radical produce el colapso de la comunicación y, la deliberación y por ello, conduce a un retiro de la comunidad humana.

No es posible *a la vez* participar en empresas cuya misma naturaleza involucre una adhesión a patrones (empresas como la comunicación lingüística) y, al mismo tiempo, negar adhesión a esos patrones. En el

¹⁰ Peter Unger sugiere una «reforma» del lenguaje en beneficio del escepticismo: «Queremos instituciones lingüísticas y prácticas en las que nuestra ignorancia (universal) no impondrá el silencio» (*Ignorance*, Oxford, 1975, p. 271). Sin embargo, no nos ofrece ninguna propuesta concreta siguiendo estos lineamientos, lo que se puede entender muy bien. Es difícil ver cómo un lenguaje de este tipo, en el que la aserción no tiene ningún papel y las enunciaciones no conllevan una petición de veracidad, pueda ser formado, enseñando y, sobre todo, *usado*. Incluso si (*per impossibile*) uno consiguiera tal «lenguaje», ¿cuál sería el propósito de su uso en contextos comunicativos?

caso en que nada pueda decirse *adecuadamente*, nada puede ser comunicado. Los escépticos más perceptivos no han sido ciegos a esto.

Pirrón mismo lo notó en ocasión de su famosa respuesta a la crítica de que no es fácil despojarse por completo de la humanidad que nos es propia¹¹.

Por cierto, históricamente los escépticos han estado dispuestos a admitir, en algunas ocasiones, que su posición destruye el λόγος (la razón y el discurso) y han insistido en el uso de la razón y del discurso simplemente como instrumentos para esta destrucción. Algunos incluso han estado listos a coger la horquilla y admitir —tal vez, dar la bienvenida— la consecuencia de que su posición no sólo niega el conocimiento, sino que de hecho rechaza por completo el proyecto cognoscitivo de la racionalidad (también en el nivel de nuestras creencias fácticas). Cualquiera que sea la satisfacción que esta posición brinda al escéptico, es poco probable que atraiga a aquellos que no comparten su posición por adelantado. El colapso en la perspectiva de una búsqueda racional y en la comunicación representa la última sanción que cierra el camino para cualquier simpatía con el escepticismo radical. Éste es un precio que un devoto fanático de la posición escéptica puede querer pagar, pero no la gente que no se halla previamente comprometida. Las personas razonables requieren razones convincentes para lo que realizan y sólo con el abandono de un riguroso escepticismo estas razones se pueden obtener. Debemos ser realistas con respecto a la racionalidad cognoscitiva. Y, también, razonables en lo que requerimos del conocimiento; lo que menos descamos es adoptar un perfeccionismo que nos deje con las manos vacías y nos prive del sostén cognoscitivo que es un imperativo práctico de nuestra condición.

A pesar de sus deficiencias, el escepticismo cumple una función eminentemente útil, ya que nos hace presente el riesgo inherente a toda afirmación que involucre certeza, conocimiento o verdad definitiva. No podemos decir simplemente que dado que una afirmación es plausible o está garantizada o justificada cognoscitivamente, lo que enuncia es totalmente cierto, absolutamente correcto o está establecido más allá de la posibilidad de error. La tradición escéptica nos recuerda que todas nuestras afirmaciones que involucran el conocimiento y la verdad tienen un componente de riesgo: entre la justificación cognoscitiva de una afirmación fáctica y su verdad real hay siempre un hueco que necesita ser llenado y que en las circunstancias prácticas

¹¹ Diógenes Laercio, *Lives of the Philosophers*, ix, 66.

de nuestra búsqueda puede reducirse a algo trivial, pero nunca cerrarse completamente. El escéptico tiene razón cuando insiste en que algunos riesgos de error teóricos siempre caracterizan nuestras afirmaciones fácticas. Pero se equivoca en que nunca vale la pena arriesgarse.

Es cierto que la argumentación meramente teórica no puede refutar el punto de vista de aquel escéptico que no acepta ninguna tesis en absoluto. La argumentación tiene la desventaja de que cualquier *argumento* probadamente convincente debe proceder desde premisas y el escéptico siempre puede simplemente negarse a hacer concesiones. Todo lo que la *argumentación* puede hacer es anticiparse al escéptico, a través de mostrar la incompatibilidad del escéptico con las posiciones aceptables, en general, para la gente razonable. Tal argumentación puede no mover a nadie de una posición escéptica, pero sí prevenir a alguien que todavía no ha adoptado tal posición.

El único tipo de crítica al escepticismo que tiene sentido exigir es una crítica *racional*. Y, desde este punto de vista, el defecto del escepticismo es que convierte a la racionalidad misma en algo imposible¹².

¹² Este capítulo continúa lo planteado por el autor en *Scepticism* (Oxford, 1980). Para una discusión interesante de asuntos relevantes, consúltese John Kekes, *A Justification of Rationality* (Albany, 1976).

5. RACIONALIDAD COGNOSCITIVA Y CONSISTENCIA

SINOPSIS: 1) ¿Representa el mantenimiento de la consistencia —es decir, evitar la autocontradicción o cualquier autocontradicción *reconocida*— una condición indispensable y absoluta *sine qua non* de la racionalidad cognoscitiva? Presumiblemente, no. Nuevos avances en la lógica no clásica han convertido la tolerancia de la inconsistencia en una opción real. 2) La distinción entre una creencia *cierta* y una creencia más tentativa, *aceptable provisionalmente*, es importante para una epistemología que tolere la inconsistencia. 3) Un rechazo total a la aceptación de inconsistencia puede tener un costo cognoscitivo alto en términos de ignorancia y empobrecimiento cognoscitivo. 4) En distintas investigaciones tiene sentido proceder dialécticamente, razonando a partir de premisas que nos parecen aceptables pero que son incompatibles. 5) Distinciones de «contextos» pueden prevenir que los conflictos que aquí se nos presenten se tomen perniciosos o viciosos. En las ciencias humanas en particular, la tolerancia de la inconsistencia puede ser estratégicamente ventajosa. 6) Mantener la consistencia —como alcanzar la completitud, la uniformidad o la verdad— debe ciertamente contar como un desiderátum epistémico, como algo que debe cultivarse y valorarse. Pero no es un requisito absolutamente indispensable, cuya ausencia arruinaría toda la empresa cognoscitiva.

5.1. LA CONSISTENCIA: ¿UN REQUISITO ABSOLUTO O UN IDEAL ÚLTIMO?

Durante largo tiempo la inconsistencia tuvo mala imagen. Desde la antigüedad clásica, se ha insistido en su total exclusión del pensamiento racional. Aristóteles insistió en que:

Nadie puede creer que una cosa es y no es, como algunos piensan que predicaba Heráclito. ... No es posible que los contrarios pertenezcan a la misma cosa al mismo tiempo (a lo que convendría agregar también, las usuales oposiciones a estas premisas), y lo contrario a una creencia es la creencia en su contradictoria; porque es manifestamente imposible que la misma persona crea al mismo tiempo que una misma cosa es y no es; ya que quien se equivoca sobre esto tendría creencias contrarias. Esta es la razón de que cualquiera que pruebe [cualquier cosa], en última instancia, vuelve a este punto, que es por naturaleza el principio de todos los demás axiomas¹.

¹ *Metafísica*, iii, 3, 1056b30-5.

La mayoría de los lógicos han seguido a Aristóteles en esto sosteniendo que de premisas inconsistentes se sigue *cualquier cosa*, como, por ejemplo, en el siguiente argumento:

1. P (premisa)
2. $\text{no-}P$ (premisa)
3. P o Q , de 1
4. Q , de 2 y 3

La aceptación de premisas inconsistentes parece comprometernos con el absurdo de que debemos aceptar cualquier cosa. En consecuencia, por mucho tiempo se sostuvo que la inconsistencia de nuestras creencias es *ipso facto* un absurdo. Sólo quienes son lógicamente incompetentes pueden aceptar la inconsistencia. Y de ahí que antropólogos como Durkheim y Lévy-Bruhl hayan visto a menudo en la inconsistencia una señal del pensamiento «primitivo» y «pre-lógico», «que no se siente constreñido, como nuestro pensamiento, a evitar la contradicción»².

Más tarde, sin embargo, los lógicos desarrollaron diversos sistemas de lógica no-clásica (lógicas de la «relevancia», lógicas «paraconsistentes», lógicas «dialécticas» y otras), que bloquean la argumentación precedente y evitan la consecuencia catastrófica de que premisas inconsistentes entrañen *cualquier cosa*. De una manera u otra, operan de modo tal que la inconsistencia no conduce automáticamente al desastre cognoscitivo.

Estas investigaciones han mostrado que dista de ser obligado sostener que, una vez que se admite P y $\text{no-}P$, entonces «todo vale» y puede obtenerse cualquier Q arbitraria. La inconsistencia no transmite algo semejante a un cáncer que difunde el caos lógico, ya que puede tratarse de una anomalía *local* y no *global*. No es algo destructivo y que está en todas partes, sino que puede resultar algo inofensivo y esporádico, como la «singularidad» en matemática.

Quizá ayuda advertir que la idea de tolerar inconsistencias puede ser interpretada de las cuatro maneras siguientes, presentadas en orden reciente de inadmisibilidad:

² Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, trad. Lilian A. Clare (Nueva York, 1966), 63 (y cf. 263). Consúltase también Émile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Classification*, trad. Rodney Needham (Chicago, 1963), 5-6, 21, 70-71, 73, 88-89.

1. *Inconsistencia débil*: admite que para alguna tesis p sabemos que se acepta a la vez esta tesis y su negación, es decir, que: $A(p)$ y $A(-p)$, para algún p .
2. *Inconsistencia fuerte*: admite que $A(p \ \& \ -p)$, para algún p .
3. *Hiperinconsistencia*: admite que $A(p \ \& \ -p)$, para todo p .
4. *Caos lógico*: admite que $A(p)$, para todo p (y en consecuencia $A(p)$ y $A(-p)$, para todo p).

Hay inconsistencias e inconsistencias. Y la tolerancia de inconsistencias que estamos contemplando ahora *no* se extiende de ninguna manera más allá del caso 1. En general, resulta adecuado seguir a Aristóteles en su aborrecimiento (indudablemente correcto) de las propuestas 2-4. supongamos que un mundo es inconsistente en el modo 2 (lo que también se halla entrañado por 3 y 4): entonces sólo una perspectiva racional viable parece posible. Mientras consideraciones de peso nos pueden llevar a la aceptación de la verdad p y (al mismo tiempo) la de $\text{no-}p$, ya que hay «mucho que decir en ambos sentidos», seguramente nada puede llevarnos (racionalmente) a la aceptación de una AUTO-contradicción directa de la forma $p \ \& \ \text{no-}p$. El tema es finalmente epistemológico, porque ninguna consideración de peso puede jamás llevarnos a la aceptación de tal posición, y un esquema de mundo en el que tal circunstancia aparece no puede servir a ningún propósito ontológico útil. Escasamente nos queda otra opción que considerar la hipótesis que estamos formulando como autodestructiva, como si, simplemente, se aniquilara a sí misma. Cuando proferimos una autocontradicción obvia, literalmente «no podemos decir» lo que tenemos en mente. Sobre esta base, la consistencia débil debiera considerarse como una condición de inteligibilidad racional.

El *tamaño* de un conjunto de inconsistencias, es claramente relevante. Ni uno sólo de nuestros enunciados debe ser autoinconsistente. Nuestras teorías de alcance reducido deben también ser consistentes. La inconsistencia local es fundamental, pero globalmente, dentro de una disciplina completa —por no decir ya de nuestro «conocimiento» como un todo— la inconsistencia puede ser tolerada con mayor ecuanimidad.

Tal tolerancia a una inconsistencia débil no es en absoluto rara o buscada. Después de todo, ningún criterio de aceptabilidad que sea capaz de proporcionarnos un patrón de aceptabilidad «realista» puede prevenir que se filtren contradicciones ocasionales. Contra esto, nin-

gún mecanismo es perfecto. Hablando de modo realista, tenemos que estar preparados para tolerar inconsistencias ocasionales dentro de la estructura global de nuestro conocimiento, y no localmente, mediante la aceptación de p -y-no- p en alguna área particular, sino globalmente, en el caso de que p se realice en un área y no- p en otra.

Seguramente esta perspectiva sólo indica la *viabilidad lógica* de la tolerancia de la inconsistencia. Pero todavía sigue en pie la cuestión: ¿podremos sacar de ella algún provecho alguna vez? Una cosa es aceptar la posibilidad técnica de algo (por ejemplo, que se apretujen doce estudiantes universitarios en una cabina telefónica), y otra cosa muy diferente es aceptar que tiene sentido adoptar ese curso de acción. ¿Puede una teoría adecuada del conocimiento tolerar las inconsistencias? En este punto, una multitud de epistemólogos ortodoxos plantean su oposición, alzando con orgullo el estandarte de la racionalidad cognoscitiva, insisten en que aceptar la inconsistencia es completamente *irracional*, ya que jamás podrá hallarse ningún fundamento razonable que justifique la aceptación de posiciones inconsistentes³. Pero aquí vamos a mantener, por el contrario, que, aunque la consistencia representa incuestionablemente un desiderátum cognoscitivo importante (tanto como la certeza y la completitud), sin embargo *no* es necesariamente una precondition indispensable para la creencia razonable y la deliberación. Aunque sea deseable, la consistencia no es algo sobre lo que debemos insistir incondicionalmente desde el principio, antes de embarcarnos en la empresa.

5.3. PRELIMINARES: DOS CLASES DE ACEPTABILIDAD MUY DIFERENTES

Al contemplar la perspectiva de «aceptar» afirmaciones incompatibles se pueden tener en cuenta muy diferentes tipos de cosas. En par-

³ En los últimos años ha aparecido una reducida literatura sobre este tema. Entre las contribuciones útiles figuran: Robert Ackerman, *Belief and Knowledge* (Garden City, N. J. 1972); Richard Foley, «Justified Inconsistent Beliefs», *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979), 247-57; ídem, «Is it Possible to Have Contradicting Beliefs?», *Midwest Studies in Philosophy*, 10 (Minneapolis, Minn., 1986), 327-355; Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief* (Ithaca, NY, 1962) [*Saber y creer*, Tecnos, Madrid, 1979]; Keith Lehrer, *Knowledge* (Oxford, 1974); Nicholas Rescher y Robert Brandom, *The Logic of Inconsistency* (Oxford, 1979); Marshall Swain, «The Consistency of Rational Belief», en su *Induction, Acceptance, and Rational Belief* (Dordrecht, 1970), 25-54.

ticular, conviene distinguir entre la aceptabilidad relativa a un cierto hecho y la aceptabilidad como algo que se cree provisionalmente. Lo primero tiene que ver con una adhesión vía reserva; lo segundo, con una aceptación meramente tentativa o provisional. Considerar una opinión como un hecho establecido es muy diferente a limitarse a aceptarla, con la reserva de que constituye la perspectiva más promisoría en cierto estado. Pensemos que las afirmaciones sobre asuntos científicos y teóricos no están talladas en granito para el resto de los siglos.

Para motivar estas ideas vale la pena considerar la situación descrita en la figura 5.1. Claramente el estado de cosas en ella planteado nos enfrenta con una contradicción palmaria. Suponemos que algo se debe abandonar, pero ¿qué?

FIGURA 5.1
UNA PARADOJA DE LA CREENCIA RACIONAL

1. Uno cree que se da p .
2. Uno es agente racional.
3. Los agentes racionales siempre actúan según sus creencias.
4. Uno actuará (en todas y cada una de las circunstancias) según su creencia de que p (por 1-3).
5. Uno reconoce (concede, permite) que hay una pequeña (remota) posibilidad de que p pueda ser falsa.
6. Uno participa en una apuesta en la que se pagará un centavo si p es verdadera, o una catástrofe terrible acaecerá (por ejemplo, el fin de toda vida orgánica en el universo) si $\text{no-}p$ es verdadera.
7. En este caso, uno apostará por p (por 1 y 6).
8. Los agentes racionales no permiten que móviles insignificantes los lleven a correr riesgos, por pequeños que sean, de desastres (suficientemente grandes).
9. En ese caso uno apostaría por $\text{no-}p$. (por 5, 6 y 8).

Nota: 7 contradice 9.

Dado que aquí 1, 2 y 6 son meramente hipótesis, están aseguradas. Además, las tesis 4 y 7 se siguen lógicamente de las otras. De este modo, hay tres alternativas que se presentan como salidas de la contradicción:

1. Uno puede abandonar 3 y disociar la creencia racional de la acción.
2. Uno puede abandonar 5 por insostenible ante la presencia de 1 y 2, negándose a considerar sus creencias desde una perspectiva falibilista.

3. Uno puede abandonar 8 y considerar a los agentes racionales como seres ciento por ciento bayesianos que siguen invariablemente la guía de cálculos del valor esperado.

Ninguna de estas tres opciones es particularmente atractiva. Abandonar 3 difícilmente es atrayente, ya que la racionalidad, claramente, requiere que dirijamos las acciones según nuestras creencias. Tampoco es fácil abandonar 5, pues insistir en que los creyentes racionales no pueden conceder la perspectiva o la posibilidad de que sus creencias puedan ser falsas no constituye una opción atractiva, pues ello implicaría sostener que quienes creen racionalmente están constreñidos a considerar sus creencias como absoluta y definitivamente ciertas. Finalmente, no queremos rechazar 8, porque nos sentimos muy poco dispuestos a renunciar al enfoque del valor esperado en la toma de decisiones. Dada nuestra adhesión a todos estos compromisos incompatibles, ¿cómo vamos a salir de esta dificultad?

Como sucede a menudo con las dificultades teóricas, la mejor manera de salir de ellas consiste en formular una distinción. Algunas de nuestras creencias nos hallamos dispuestos a esculpir las en piedra; otras admitimos de buen grado que están escritas en la arena. Aceptamos y aseveramos algunas cosas de manera dogmática, mientras que actuamos con otras cautelosamente. Nuestras creencias no son todas iguales. Con respecto a su *status* epistemológico, hay dos posibilidades. De una parte, hay cosas que «creemos que son absolutamente ciertas» (C-creencias). Las consideramos como *totalmente* seguras y *completamente* a salvo. Apostaríamos literalmente *todo* por ellas. Nótese ahora que la inferencia de 1-3 a 4 se sostiene bien con relación a estas creencias, ¡pero sólo con ellas! Sin embargo, tales creencias por completo incondicionales son relativamente raras. El hombre racional se mueve con cautela epistémica. La mayor parte de lo que creemos lo «creemos plausible» (P-creencias). Consideramos que estas creencias son adecuadamente seguras y están relativamente a salvo, pero no son completamente ciertas. Por estas P-creencias, ciertamente, no lo arriesgamos *todo*: nuestro compromiso, aunque real, no es *tan* firme. Con relación a ellas, la inferencia de 1-3 a 4 *no* se sigue.

Apoyándonos en esta distinción, entonces, estamos en condiciones de evitar la paradoja de la figura 5.1. La lectura de la «creencia» en 1 que autoriza el movimiento hacia 4 vía 2 y 3 supone que se trata de C-creencias. Pero la lectura de «creencia» en 1 permite invocar 5 porque involucra P-creencias. En consecuencia, la distinción de estos dos tipos de creencias nos permite escapar a la dificultad.

Lo que introduce la distinción *C/P* no es, por supuesto, una diferencia en el *contenido* de las creencias, sino una diferencia en su *status*. Acepto algunas opiniones (a saber, aquellas representadas por las *C*-creencias) absolutamente. Otras, simplemente, las acepto (y, por supuesto, las acepto como verdaderas, porque esto es lo que la «aceptación» significa), pero dentro de un marco intelectual menos comprometido y más provisional. Cuando presento mis opiniones, escribo las primeras en rojo y las segundas en negro. Sin embargo, cualquiera que sea el color de la tinta que emplee para escribir mi enunciación, la uso para *decir* la misma cosa. Cuenta como la misma afirmación de todas maneras: la diferencia aparece sólo en lo que respecta a mi *confianza* en ella⁴.

Para el presente propósito, el hecho importante con respecto a las creencias calificadas (*P*-creencias) consiste en que es bastante plausible que se presenten inconsistencias. La distinción entre creencias *ciertas* (*C*-creencias) y creencias *provisionales* (*P*-creencias) es de este modo crucial para una epistemología que tolere inconsistencias. Una vez que se reconoce que nuestra aprobación y nuestras creencias son tentativas y falibilistas en diverso grado tiene sentido contemplar la aceptación de incompatibilidades o, en otras palabras, tomar las inconsistencias con calma.

5.3. MOTIVOS PARA LA ACEPTACIÓN DE LA TESIS DE INCONSISTENCIA

En general una variedad de *fuentes* de información (y de desinformación) nos aguardan. La fuente puede ser humana (testigos diversos), documental, sensorial (la vista y el tacto, por ejemplo) o disciplinaria (las distintas ramas de la investigación). Supuestamente, cada fuente es internamente autoconsistente en sus afirmaciones, pero los datos de unas pueden en algunos casos contradecir los de otras. Cuando esto sucede, ¿qué podemos hacer para lograr una explotación epis-

⁴ La conocida «paradoja del prefacio» debe tratarse en este marco. El autor no se contradice a sí mismo cuando reconoce en el prefacio la falsedad de algunos de los enunciados del texto. En realidad, nos están haciendo notar que, para decirlo de algún modo, el texto está impreso en tinta negra. El autor cree que esos enunciados del texto están bien y nos invita a que los creamos también. Pero sólo de la manera reservada y provisional que caracteriza al enfoque del hombre racional en la mayoría de los asuntos fácticos.

témica de los datos? Podemos, por supuesto, optar por una suspensión completa del juicio (no aceptando nada) o dar nuestra adhesión a una de las fuentes competidoras, aceptando sus afirmaciones y rechazando las de las otras, lo que será caprichoso, a menos que haya una justificación suficientemente concreta y fuerte. O, rechazando todas estas opciones más drásticas, podemos, alternativamente, conceder nuestra *aceptación* a los datos de *todas* las fuentes y aguardar a que las cosas «se arreglen» más adelante. Este último expediente resulta atractivo en diversos sentidos, pero requiere que tomemos las inconsistencias con calma.

Seguramente alguien objetará esta decisión insistiendo en que nuestra investigación debe apuntar a la *verdad*. Y, por tanto, dado que sabemos *a priori* que conjuntos de enunciados inconsistentes no pueden ser verdaderos (*in toto*), ¿por qué aceptarlos? La respuesta se centra en que la idea de «la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad» es una idealización. De hecho, no podemos, y no debemos, esperar su realización en los escenarios reales de nuestros procedimientos epistémicos. La presencia potencial de inconsistencias es sólo otra muestra de la imperfección que, por principios generales, ya conocemos que caracteriza a nuestra situación epistémica en el «mundo real».

Pero ¿qué tipo de consideraciones pueden reconciliar al investigador racional con la aceptación de inconsistencias? Nuestra respuesta se desliza por las líneas siguientes. La adecuación con la que perseguimos la empresa cognoscitiva depende de un sistema de puntuación orientado hacia:

1. Preguntas respondidas satisfactoriamente.
2. Preguntas no respondidas por una *infradeterminación de información* (ignorancia).
3. Preguntas respondidas insatisfactoriamente:
 - 1) por *determinación informativa incorrecta* (error), o
 - 2) por *sobredeterminación de información* (inconsistencia).

La política epistémica que mejor se ajusta a nuestras necesidades es claramente la que nos da los mejores resultados de *conjunto*, mediante la maximización de las instancias de tipo 1 frente a las de los tipos 2 y 3. Para proceder de manera satisfactoria en este punto, sólo debemos tomar con calma cierta cantidad de desajuste cognoscitivo. No hay ninguna razón decisiva por la que no debamos aceptar cierta clase de inconsistencias con el objetivo de ampliar sustancialmente el alcance de las cuestiones que podemos resolver de modo satisfactorio. Siem-

pre que las contradicciones puedan ser confinadas a áreas locales particulares, no hay ninguna razón para que no puedan mirarse como algo totalmente distinto de otras cosas negativas.

Lo fundamental es que las personas se plantean preguntas, quieren respuestas y estas respuestas no sólo se hacen posibles a través de la puesta en práctica de ciertos métodos o procedimientos generales que garanticen la aceptación de tesis *en masas*. En el mundo real, nuestros métodos de confirmación están siempre condenados a ser imperfectos. Ningún criterio útil de aceptación que esté a nuestra disposición y que resulte practicable puede evitar completamente los errores y las equivocaciones. Cualquiera de estos procedimientos de aceptabilidad puede producir «errores»; no sólo permite que se deslicen falsedades con verdades, sino también que a veces se deslicen algunas contradicciones. Siempre hay un poco de «ruido» en el sistema, es decir, cierto grado de entropía e imperfección: para cualquier política epistémica es *inevitable* permitir que algunos errores se deslicen entre las verdades. La cizaña se mezcla con el grano: junto con la información aparece una cierta cantidad de información equivocada. Nos hallamos en la situación de tener que pagar un precio por el alivio de la ignorancia y conformarnos con la circunstancia de que evitar «errores de omisión» invariablemente acarrea la posibilidad de «errores de uso».

En lo cognoscitivo, como en la ingeniería física, no hay procesos o procedimientos completamente a prueba de error. Nos enfrentamos con el duro hecho vital de que cualquier política o proceso cognoscitivo a nuestro alcance está sujeto en realidad a la condición general de que el error aumenta con la informatividad, es decir, que un aumento de alcance sólo se puede lograr al coste de un incremento en la frecuencia de funciones mal formadas. Esta terquedad cognoscitiva del mundo real es un hecho que no puede cambiarse. Como consecuencia de esto, el precio en términos de la pérdida de información que se produce cuando se quiere evitar por completo la inconsistencia es demasiado alto. La transacción comercial entre las inconsistencias (localizables) esporádicas y la pérdida de información a gran escala arroja un balance equilibrado. Por ello es «racionalmente aconsejable» tomar con calma las inconsistencias (ocasionales y localizables) de nuestro camino⁵.

⁵ Por supuesto, esto presupone un aparato lógico que no permita deducir cualquier cosa de una inconsistencia y, así, que cualquier inconsistencia convertiría al cuerpo de las aserciones en incoherente cognoscitivamente. Pero tales lógicas tolerantes de la inconsistencia (o «paraconsistentes») son abundantes en estos tiempos.

El punto más importante es el siguiente: si vamos a usar el aparato normal de la toma de decisiones, debemos reconocer que hay casos en los que si se acepta una familia de tesis inconsistente, se obtiene más utilidad informativa de conjunto que si se la evita optando por alguna de las opciones consistentes disponibles. De esta manera, si permitimos que la utilidad informativa sea nuestra guía, *no* debemos rechazar automáticamente como inútiles los conjuntos de datos inconsistentes. Debemos tratar los cuerpos de conjunto de información con espíritu pragmático, teniendo en cuenta primordialmente el alcance global de las cuestiones que nos posibiliten resolver de manera satisfactoria nuestro problema. La inconsistencia como tal no es lo único que hay que tener en cuenta, sino simplemente un elemento más de una historia compleja. Evitarla no es asunto de todo o nada, sino una decisión que debe pesarse y equilibrarse en relación con otras.

Ahora bien, ¿no constituye automáticamente una refutación del proyecto cognoscitivo advertir que la aceptación de inconsistencias (ocasionales) *garantiza* la aceptación de (algunas) falsedades?

No necesariamente. El objetivo del proyecto cognoscitivo es el de asegurar el equilibrio global óptimo entre la información y la mala información. Si evitar el error fuera todo, podríamos simplemente no aceptar nada y convertimos en escépticos totales. Si sólo se tratara de la adquisición de la verdad, podríamos aceptarlo todo haciéndonos crédulos. Pero la mejor política epistémica es claramente la que optimiza el equilibrio global de información, minimizando la suma total de errores de los dos tipos. Y una política epistémica que intenta lograr lo mejor con *este* patrón, tiene que tolerar errores e inconsistencias, de modo tal que una familia de afirmaciones inconsistentes se pueda deslizar a través de la red (aunque, sin duda, no a menudo).

Por supuesto, cuando aceptamos inconsistencias obvias sabemos que lo aceptado puede no ser *completamente* correcto. Pero ¿qué hay de malo en ello? Después de todo se trata de algo que, si somos realistas o incluso si estamos moderadamente informados sobre la historia de la ciencia, debemos reconocer de todas maneras.

En este momento procede volver a dar un vistazo a los fundamentos. Lo más importante de la racionalidad, incluyendo la racionalidad cognoscitiva, es su efectividad con respecto al coste: lograr lo que merece la pena mediante medios eficientes. Por esto, la consistencia no constituye un requisito necesario. Resulta perfectamente posible que la tolerancia de una inconsistencia ocasional se vea retribuida por un incremento en el conocimiento global. Esto no equivale a decir que la aceptación de inconsistencias es algo positivo, a lo que deba darse la

bienvenida. Más bien es algo negativo pero de un alcance manejable, que uno puede compensar con logros positivos en un marco más amplio.

En último análisis, la inconsistencia no es peor que el error; su presencia no representa más que cualquier otra equivocación que surja en alguna parte, difícil de identificar en la bruma epistémica. No es un completo desastre, sino simplemente un signo de que nuestros procedimientos cognoscitivos son imperfectos. Cuando uno se da cuenta de que ningún procedimiento de investigación es ciento por ciento seguro, las inconsistencias pueden ser toleradas con el mismo espíritu con el que se toleran otras cosas negativas que aparecen en nuestro camino hacia el logro de un bien mayor. Se trata de algo semejante a cuando reconocemos que no podemos dirigir un sistema de transporte sin que ningún accidente se produzca. Esto no quiere decir, por supuesto, que debemos *dar la bienvenida* a la inconsistencia. Más bien se trata de que podemos, y debemos, considerarla como el precio que pagamos por alcanzar un bien mayor (más informativo).

5.4. RAZONAMIENTO DE INFERENCIA LINEAL FRENTE A RAZONAMIENTO DIALÉCTICO CÍCLICO

Gran parte de nuestro pensamiento debe efectuarse en condiciones en las que no podemos considerar justificadamente los datos proporcionados por nuestras premisas de razonamiento como algo absolutamente cierto (*C*-creencias), sino meramente como algo plausible, provisionalmente aceptado (*P*-creencias). Esta situación tiene implicaciones de largo alcance con respecto al carácter de adecuación y a la estructura de nuestro razonamiento, implicaciones que generalmente pasan desapercibidas.

Cada vez que razonamos de una manera deductivamente válida de premisas aseguradas (es decir, de *C*-creencias), automáticamente sabemos que 1) nuestras conclusiones son ciertas y por ello, no hay problemas para su aceptación; pero además también sabemos que 2) son mutuamente consistentes, no sólo con relación a la totalidad de nuestras premisas iniciales, sino también unas en relación con otras. En consecuencia, nuestro razonamiento puede ser lineal y progresivo. Podemos marchar hacia adelante, sin tener nunca que mirar atrás, hacia hallazgos previos, para asegurarnos de que los nuevos hallazgos no convierten a los anteriores en inaceptables o que resultados previos

puedan no ser compatibles con los nuevos. Podemos ir siempre hacia adelante, internándonos en nuevos territorios, confiados de que no tiene sentido pararse a examinar de nuevo los resultados antiguos, a la luz de los nuevos.

Por el contrario, el razonamiento «dialéctico» tiene que ver con la reconsideración constante de asuntos viejos a la luz de nuevos puntos de vista. Este tipo de razonamiento se basa en la idea originaria de un proceso de múltiples estadios por medio del cual examinamos repetidamente el mismo asunto, desde puntos de vista diferentes y mutuamente inconsistentes. Se trata de desarrollar un curso de razonamiento en distintas fases o «momentos». Procedemos en círculo o ciclos, volviendo repetidamente a cierto asunto, contemplándolo ya desde una luz, ya desde otra. No presionamos de manera constante hacia adelante, hacia un nuevo terreno. Más bien enfocamos los asuntos viejos desde ángulos diferentes y a veces discordantes. Contamos con una pluralidad de testigos que, por ejemplo, aseveran puntos en conflicto con respecto a cierto episodio histórico. En estos casos, debemos examinar de nuevo la situación completa, repetidas veces, considerándola a la luz de diferentes «versiones», hasta obtener una explicación global plausible, que al final puede dejar diversos asuntos sin resolver ni reconciliar.

A menudo críticos y comentaristas han reprochado inconsistencia a quienes argumentan en la página diez a favor de una tesis *P* y en la página ochenta lo hacen a favor de otra tesis, incompatible con *P*. Pero tal condena puede resultar, en algunos casos, superficial y poco razonada. La reconsideración iterativa de los mismos asuntos desde perspectivas cognoscitivas mutuamente inconsistentes es la característica que separa, sobre todo, al pensamiento «dialéctico» del razonamiento corriente de inferencia lineal. Tal procedimiento cíclico produce una profundización secuencial del caso cuyas consecuencias se quiere sustanciar. Uno «cierra la red» a través de la construcción continua de un caso crecientemente adecuado, consolidando el asunto ora en este aspecto, ora en aquél, retomando al mismo asunto desde ángulos diferentes y usando en la sustanciación premisas variables y a veces mutuamente inconsistentes.

En el razonamiento estrictamente *deductivo* este tipo de procedimiento resulta prescindible y sin sentido. En este caso todo lo que se sigue de premisas contradictorias puede también establecerse de otra manera. Cada vez que uno puede establecer deductivamente *g*, dado *p*, y también puede establecer *g* dado *no-p*, entonces uno puede establecer incondicionalmente, mediante el dilema constructivo:

1. $p \rightarrow g$
 2. $\neg p \rightarrow g$
 3. $p \vee \neg p$
-

$\therefore g$

Aunque esta línea de argumentación ejemplifica esencialmente el movimiento «dialéctico» hacia la conclusión (g) desde puntos de partida contradictorios (p y $\neg p$), en el caso específicamente deductivo este proceso es innecesario y se puede evitar por completo. Toda vez que podamos demostrar g mediante *este* camino, también en principio podemos establecerlo sin ninguna referencia a p . En consecuencia, no tenemos necesidad de un «razonamiento dialéctico» en aquellos contextos rigurosos en los cuales, como en matemáticas (idealmente), el razonamiento deductivamente fuerte a partir de premisas aceptadas categóricamente está a la orden del día.

Sin embargo, con el razonamiento probable y plausible del tipo que se encuentra constantemente en argumentos no deductivos la situación es muy diferente.

Consideramos primero la situación del razonamiento plausible. En él se comienza con una colección de premisas o datos que generan una perspectiva promisoría; no se trata de certezas validadas, sino de alguna perspectiva tentadora que cuenta con apoyo sustancial para su aceptación, pero no es de ninguna manera cierta. En estas circunstancias, no sólo no tenemos una garantía previa de que los datos desde los cuales razonamos resulten en realidad verdaderos, incluso carecemos de la garantía de que sean mutuamente compatibles. Las verdades certificadas, por supuesto, deben ser compatibles, pero las meramente plausibles no lo requieren. No se trata de verdades aseguradas, sino sólo de opiniones a la que provisionalmente les concedemos el rango de constituir algo aceptado por nosotros. Y este punto de vista sobre la aceptabilidad cognoscitiva, más relajado y permisivo, inevitablemente conlleva una actitud muy diferente hacia la consistencia. Si se insistiera sobre la necesidad de una certeza absoluta, sólida y de base segura, para un proceso de inferencia más amplio, entonces por supuesto, la consistencia lo sería todo. Pero si se es más realista en este punto, entonces las inconsistencias no ocasionarán mucha dificultad, ya que nuestra preocupación ahora no es la *certeza final* sino la *credibilidad provisional*.

Supongamos, por ejemplo, que tres testigos (de lo más fiables) nos proporcionan un cuerpo de información inconsistente como el que sigue:

1. Hay una y sólo una *X* que está situada en una posición fija en una matriz dada de tres por tres (del tipo tres en raya).
2. *X* está en el cuadrado superior izquierdo.
3. *X* está en el cuadrado inferior derecho.

Si, en vez de agarrarse la cabeza ante semejante contradicción, uno trata de explotar estos datos, se podrá llegar a las conclusiones siguientes:

- 1) es aceptable como verdadero (ya que todos están de acuerdo con ello) sin problemas,
- 2) la *X* está situada en un cuadrado del rincón (ya que por donde busquemos, ésta es la conclusión que se presenta).

Desde esta perspectiva, incluso un conjunto de premisas inconsistente se las arregla para dividir el «espectro total de lo concebible» en porciones más tratables, separando los casos posibles y los imposibles. Claramente, no enfrentamos el caos con un simple «todo vale».

Pero nótese que tampoco establecemos la conclusión 2) deductivamente, mediante procedimientos de razonamiento directo a partir de uno o más datos. La establecemos más bien dialécticamente, mostrando que esta conclusión es algo que podemos asegurar. Procedemos de diversos modos, con maniobras que restauran la consistencia de nuestros datos inconsistentes. Los diferentes argumentos para nuestra conclusión sólo aparentemente son redundantes, ya que en la situación de prueba global, resultan necesarios.

Como se ha ilustrado, hay una gran diferencia entre los casos de razonamiento a partir de premisas prestablecidas como ciertas (es decir, verdaderas con certeza) y los de razonamiento a partir de premisas cuya aceptabilidad está basada en lograr algo meramente plausible (es decir, plausible o presumiblemente verdadero). En estas circunstancias tiene mucho sentido proceder de manera cíclica, retornando a una misma opinión desde ángulos de consideración diferentes.

Vamos a pasar ahora de lo plausible a lo probable. Se debe notar que el «dilema de probabilidad» siguiente plantea una línea de razonamiento perfectamente válida:

1. g es (condicionalmente) probable, dado p
 2. g es (condicionalmente) probable, dado no- p
-

$\therefore g$ es probable (*simpliciter*)

Ya que la premisa 1 equivale a:

$$pr(g/p) = \frac{pr(g \& p)}{pr(p)} > 1/2 \text{ o } 2 pr(g \& p) > pr(p).$$

Y la premisa 2 equivale a:

$$pr(g/-p) = \frac{pr(g \& -p)}{pr(-p)} > 1/2 \text{ o } 2 pr(g \& -p) > pr(-p)$$

Combinándolas, obtenemos:

$$2[pr(p \& p) + pr(g \& -p)] > pr(p) + pr(-p)$$

De donde obtenemos:

$$pr(g) > 1/2.$$

Y se puede observar que, si se hubiera obtenido un umbral de probabilidad operativa, no habría ninguna diferencia para usar el calificativo de «probablemente verdadero» en el caso de 3/4 o 99/100 en vez de en el de 1/2. De todos modos hubiéramos obtenido el resultado de que « g es probablemente verdadera».

He aquí un modo «dialéctico» de argumentación probatoria mediante el cual establecimos la tesis g , mostrando que se da desde perspectivas distintas y ciertamente incompatibles (p y no- p , respectivamente). Nótese que pese a todo, esta situación probabilista, contrariamente al caso deductivo, presenta una diferencia fundamental con la explotación de una «inconsistencia» particular: la tesis particular y concreta p que usamos nos presta en realidad un servicio. El mero hecho de que g sea probable *per se* no significa que sea probable en relación con ningún tipo de condición p . La tesis probabilísticamente mediadora p cumple aquí un papel probatorio similar al término medio de la lógica silogística aristotélica. La tarea de hallar una conexión apropiada requiere a la vez inteligencia e inventiva, ya que si

queda sin resolver, impide que la línea completa de argumentación pueda establecerse.

Hay una lección importante. En las situaciones en que el terreno cognoscitivo debajo de nuestros pies no es totalmente firme, es decir, cuando nuestras deliberaciones proceden apoyándose en lo probabilístico y plausible, puede tener perfecto sentido operar dialécticamente y considerar al asunto como un prisma, a luz de perspectivas inconsistentes. Es posible imaginar situaciones en las que se pueden presentar buenas razones para afirmaciones inconsistentes en casi todo lo que uno está dispuesto a aceptar. Tolerar inconsistencias ocasionales es un buen consejo. No hay nada irracional en ello.

5.5. EL CONTEXTO Y LA DIALÉCTICA

La doctrina conocida como averroísmo o teoría de la «doble verdad» o de las «verdades» incompatibles de la teología y de la enseñanza secular, probablemente jamás fue sostenida en realidad por ninguna figura histórica⁶. Al admitir que «El mundo no ha sido creado, como la filosofía enseña» y que «El mundo ha sido creado, como la religión enseña», los averroístas medievales no cometían el absurdo directo de sostener que ambas enseñanzas son correctas: siempre le otorgaron prioridad a una de ellas sobre la otra. (La aversión que originaron entre sus contemporáneos se puede apreciar en su pertinaz insistencia en la necesidad de realizar una elección y hacerla en favor del conocimiento secular, mediante el principio de que *fides non habet meritum ubi ratio humana praebet experimentum*.) Para ser fiel al rigor histórico, la teoría circulante de la doble verdad parece ser una de esas doctrinas artificiales, como el solipsismo y la versión radical del escepticismo, que sostiene que cualquiera de nuestras creencias u opiniones es tan buena y mantenible como las otras, que jamás contó con ningún exponente de carne y hueso, sino que simplemente fue inventada por algunos teóricos como arma arrojada contra quienes se les oponían. Pero de todos modos, si nuestra perspectiva presente resulta aceptable, una teoría neoaverroísta de la «verdad discordante» sería ciertamente viable, en principio, cuando se presentan dos con-

⁶ Consúltase «La Doctrine de la double vérité», en Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale* (Estrasburgo, 1921); consúltase también Stuart MacClintock, *Perversity and Error: Studies on the «Averroist» John of Jandun* (Bloomington, Ind., 1956).

textos de información localmente consistentes, pero globalmente incompatibles.

Considérese un ejemplo que ilustra esta idea. El reino de nuestro conocimiento fáctico incluye tanto el inventario sustantivo de lo que conocemos sobre el mundo, como también la «metaciencia», o sea, el dominio circundante de lo que conocemos sobre nuestro conocimiento. Ahora bien, si la historia de la ciencia nos enseña algo, esto es que no todo nuestro «conocimiento científico» es correcto, ya que nuestros sucesores científicos del año 3000 evaluarán nuestra ciencia como una porción de errores, del mismo modo que lo hacemos nosotros al evaluar a nuestros predecesores de hace cien años. Cualquier apreciación realista del *status* de la ciencia del presente debe reconocer que incluye falsedades, aunque no se pueda, por supuesto, identificar dónde están. El cuerpo total de «nuestro conocimiento» es así colectivamente inconsistente. Y esto comprende no sólo la referida variedad de afirmaciones sobre cuestiones de detalle científico, sino también la meta-aseveración de que algunas de nuestras afirmaciones son falsas.

Pero, por supuesto, la separación de contextos previene dificultades. Jamás mezclamos ciencia con metaciencia en la misma discusión y jamás recurrimos a deliberaciones metacientíficas en nuestras transacciones científicas. Como el ejemplo lo indica, una epistemología de la variación contextual puede, claramente, amortiguar el impacto de la inconsistencia⁷.

Cuando la inconsistencia se plantea, el «contexto» de la deliberación puede venir a nuestro rescate mediante la provisión de una limitación salvadora. Podemos muy bien ser capaces de lograr consistencia intracontextual en diversas situaciones, incluso cuando las afirmaciones de un contexto puedan no ser consistentes con las de otro. Una consistencia global puede ser elusiva. Los «criterios de resolución» que usamos para extraer una conclusión a partir de un conjunto inconsistente de datos iniciales pueden muy bien operar de una manera sensible al contexto, arrojando resultados que son aceptables aquí pero inaceptables allí. En consecuencia, consideraciones contextuales pueden mitigar el impacto de la tolerancia de inconsistencia y generalmente así sucede.

⁷ Con respecto al desarrollo y aplicación de esta línea de pensamiento, consúltese Nicholas Rescher y Robert Brandom, *The Logic of Inconsistency* (Oxford, 1979).

El razonamiento puede proceder de una manera no sólo inferencial y lineal, sino también dialéctica y cíclica. No se trata de una diferencia en el *rigor*, sino más bien de una diferencia en el *estilo* del razonamiento.

En las disciplinas abstractas —la matemática, por ejemplo— donde las demandas formales de la lógica son absolutas, la inconsistencia es un desastre, un fallo fatal. Incluso en las ciencias naturales la sistematización cognoscitiva casi siempre se conforma con el paradigma lineal, a través de una articulación disciplinaria que sigue el modo matemático-deductivo. Aquí también se comienza a partir de un conjunto inicial relativamente modesto de axiomas bien establecidos y se procede después por los medios deductivamente inferenciales de la derivación matemática. Sin embargo, en las ciencias humanas la situación es por lo general muy diferente. De modo paradigmático (en historiografía, por ejemplo) se sigue un procedimiento dialéctico en vez del inferencial. Uno reúne «datos» promisorios, aunque sean inconsistentes y los modela de la mejor manera posible en una estructura coherente. Fuera del dominio del razonamiento matemático, un enfoque «prismático» que considera un asunto desde diferentes ángulos —procediendo dialécticamente desde la perspectiva de *P* y luego de *no-P*— puede representar una manera de proceder perfectamente razonable y útil.

El pensamiento humano, naturalmente complejo y multifacético, se halla como sujeto a tensiones internas, en una especie de competición entre quien tira y quien afloja. En la interpretación biográfica de las acciones individuales, en la descomposición y explicación de las transacciones históricas o en la interpretación de las creaciones literarias o artísticas —en las humanidades, en una palabra— se apela a esta complejidad prismática.

Los procesos inferenciales y el razonamiento dialéctico, aunque difieran de otros modos, *no* son diferentes en el sentido de que uno represente el pensamiento riguroso y el otro, el modo de proceder irresponsable, es decir, que uno sea el «genuinamente científico», y el otro, un «canastillo artesanal». La extendida tendencia a juzgar a las «ciencias humanas» (las disciplinas históricas y humanísticas) como no científicas se basa en una concepción abiertamente estrecha y miope del razonamiento riguroso. (No es que no haya diferencias entre las ciencias formales y naturales, por una parte, y las humanas, por otra; pero estas diferencias no justifican la tesis de que las primeras son aceptablemente «científicas», mas no así las últimas).

5.6. LA CONSISTENCIA COMO DESIDERÁTUM COGNOSCITIVO

La influencia de Aristóteles tiene mucho que ver en este asunto (dejando a un lado su propia desaprobación explícita de la búsqueda de rigor no garantizado). Con su insistencia en que la ciencia deductivamente articulada es la única genuinamente científica y que la dialéctica concierne a la «mera retórica», retrasó el desarrollo de la dialéctica racional y las disciplinas dialécticas mismas unos dos mil años. Incluso actualmente, algunos milenios más tarde, todavía no nos hemos liberado de su prejuicio típicamente griego de que sólo el razonamiento amplificadoramente deductivo que se usa típicamente en matemática, es en verdad poderoso y que el razonamiento deductivo dialéctico es algo inferior y de segundo grado. Todavía nos hallamos bajo la influencia de la antigua convicción griega de que sólo aquellas disciplinas cuya sistematización racional procede mediante un desarrollo matemático lineal son rigurosas y sólidas y que aquellas disciplinas que proceden mediante argumentaciones cíclicamente dialécticas son inferiores e insatisfactorias.

Seguramente se requiere una actitud más abierta y liberal. En aquellos casos en los que la perspectiva lineal puede ser efectivamente implementada, hay que hacerlo. Pero no hay que pedir disculpas por aquellos casos en los que para llevar adelante nuestro trabajo se requiere un enfoque dialéctico de la sistematización cognoscitiva, más complejo y «desordenado».

Contrariamente a una difundida opinión *no* es necesario adoptar el punto de vista de que la consistencia es una precondition indispensable e inevitable para un pensamiento poderoso y una reflexión racionalmente aceptable. La consistencia puede ser considerada como una característica que es esencial sólo en las áreas limitadas de la deliberación formalizable (la matemática, pura y aplicada), pero que no caracteriza a la cognición en general. Mantener la consistencia es esencialmente comparable a alcanzar la completitud, la uniformidad o la simplicidad, es decir, un valor cognoscitivo importante que debe ser cultivado y apreciado. La consistencia debe, obvia e incuestionablemente, contar como un desiderátum epistémico, como una idea regulativa en el tratamiento de la oscura complejidad que encontramos en las difíciles situaciones en las que generalmente debemos trabajar. Constituye algo a lo que debemos aspirar al final y no que debemos requerir desde el comienzo. Ciertamente no tiene que tomarse como un requisito absoluto de la racionalidad, algo en cuya ausencia fracasa-

se la empresa total. La posibilidad de inconsistencia puede ser contemplada sin que esto nos coloque más allá de los límites de la inteligibilidad.

Originariamente la idea de racionalidad tiene que ver con una coordinación del coste y el beneficio, es decir, con la búsqueda de los mejores medios para fines válidos. La empresa cognoscitiva, como cualquier otra, está comprendida en este marco. La consistencia no lo es todo y su mantenimiento no es indispensablemente necesario. Dado que el objetivo principal es el conocimiento como tal, lo único realista es reconciliarnos con el hecho de que, para lograr un balance general favorable a la información sobre la ignorancia y la información equivocada, puede que hayamos de tolerar casos singulares y ocasionales de inconsistencia.

La racionalidad cognoscitiva como tal no implica un compromiso a cualquier precio, absoluto e inquebrantable. La consistencia es un desiderátum primario de la racionalidad, pero no un *requisito* absolutamente indispensable. No deberá ser considerado como una exigencia inaplazable, sino como ideal último. Estar dispuestos a tolerar conflictos y disonancias, incluso inconsistencias, va a menudo de acuerdo con el interés de actuar lo mejor posible en cierto estado del juego. Ante la insistencia impaciente de quien quiere asegurar aquí, ahora y por completo un orden finalmente configurado —un orden que sólo existe en el dominio de la muerte, las galerías de los museos, las enciclopedias y las piedras de los cementerios— hay poco que decir.

6. LA RACIONALIDAD DE FINES

SINOPSIS: 1) La racionalidad de fines o racionalidad evaluativa constituye en gran medida un componente indispensable de la racionalidad. 2) Si adoptamos fines y objetivos inadecuados, no somos racionales, a pesar de que los persigamos de manera eficiente y efectiva.

6.1. UNA CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN HUMEANA DE LA RAZÓN: LA ACCIÓN RACIONAL REQUIERE FINES APROPIADOS

En un pasaje frecuentemente citado del libro III de la *Ética* a Nicómaco, Aristóteles escribió:

Deliberamos no sobre fines, sino sobre medios. Así un médico no delibera si debe curar, ni un orador si debe persuadir, ni un hombre de estado si debe producir ley y orden, ni ningún otro delibera acerca de sus fines. Se supone el fin y se considera cómo y con qué medios se puede alcanzar; y, si parece ser producido por varios medios, se considera cuál es el que lo produce mejor y con más facilidad, mientras que, si se obtiene sólo por uno, se considera cómo se alcanza con este medio y con qué otros medios éste se alcanza, hasta que se llega a la causa primera, que en el orden del descubrimiento es la última [1112b12-20].

El tipo de pensamiento que Aristóteles tienen a la vista aquí —la deliberación sobre medios eficientes para fines preestablecidos— es sin duda importante en los asuntos humanos. «Necesito una cama; para construirla necesito un martillo y una sierra; puedo pedir prestado un martillo, por tanto, iré a comprar una sierra.» Los ejemplos de razonamiento práctico dados por Aristóteles son exactamente de este tipo común y familiar y, a su manera, son suficientemente plausibles¹. Pero no *todo* razonamiento deliberativo es un razonamiento relativo al problema medios-fin. Ciertamente el médico no delibera

¹ *Metafísica*, 1032b17-22; *De Motu Animalium*, 701a18-20. Una guía útil para la teoría del razonamiento práctico de Aristóteles es Norman O. Dahl, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will* (Minneapolis, Minn., 1984).

acerca de si tratará la enfermedad o no: la elección ha sido ya realizada como parte de su decisión de ser médico. Pero, en primer lugar, un joven puede muy bien deliberar sobre hacerse médico o no; reflexionar sobre si ello sería bueno para él, dadas su habilidades, intereses, etc. Y este tipo de deliberación no es en absoluto una cuestión de medios hacia fines preestablecidos. Lo esencial del asunto es que hay dos tipos de deliberaciones muy diferentes: deliberaciones cognoscitivas que se refieren a cuestiones de *información* y deliberaciones evaluativas que tratan de asuntos de *valor*. Si ciertos medios son adecuados para determinados fines es una cuestión cuya resolución debe ser encarada por la primera, es decir, pertenece al orden informacional de la deliberación. Pero que los fines que tengamos sean adecuados como tales, si *merecen* ser adoptados, es una cuestión que puede y debe ser encarada por la última, es decir, pertenece al orden evaluativo de la deliberación.

Un agente racional no puede decir ciertamente: «Adopto *O* como mi objetivo, pero me son indiferentes la eficiencia y la efectividad de los medios para este objetivo.» Ni tampoco una persona racional puede decir: «Adopto *O* como mi objetivo, pero me es indiferente su validez; la cuestión de su adecuación como tal simplemente no me preocupa.» Las dos cuestiones —la eficacia de medios y la validez de objetivos— son aspectos esenciales de la racionalidad práctica ².

David Hume trazó un agudo contraste entre una «razón» estrechamente interpretada, que se ocupa sólo de los medios, y una facultad de motivación, separada de la razón, que se ocupa de los fines; a saber, las pasiones. Y consideró a estas pasiones motivadoras como fuerzas autónomas que operan fuera del gobierno de la propia razón. Un ímpetu que se dirige o se aparta de un objeto —el deseo o la aversión— no es para Hume simplemente el tipo de cosas con respecto a la cual uno debe ser racional. Tal como la ve Hume, aparte de las cuestiones formales de la lógica y la matemática, la razón meramente se ocupa de la información descriptiva de los estados de cosas en el mundo y de

² Sobre la racionalidad de los fines, consúltese Stephen Nathanson, *The Ideal of Rationality* (Atlantic Highlands, NJ, 1985). Los aspectos científico-sociales del asunto son tratados en S. I. Benn y G. M. Mortimore, *Rationality and the Social Sciences* (Londres, Henley, y Boston, Mass., 1976), esp. pt. ii, «Rationality in Action». Como señalaban estos autores, los científicos sociales están atrapados por el dilema que se da entre la fuerza de influyente opinión de Max Weber acerca de que la ciencia social debe estar en condiciones de proceder prescriptivamente y debe proveer de consejos. Claramente, una cosa es informar a un cliente sobre cómo obtener lo que quiere y otra es aconsejarle dónde está su interés real.

las relaciones de causa y efecto. En consecuencia, la razón es estrictamente instrumental: puede informarme sobre lo que debo hacer *si* deseo arribar a cierto destino, pero sólo la «pasión» —el deseo o la aversión— puede convertir a algo en mi destino. Cuando uno se pregunta qué es lo que hay que hacer, la razón como tal no da instrucciones, puesto que todo el asunto se reduce a lo que uno quiere en realidad que sea. La razón es así una «esclava de las pasiones». Su *modus operandi* es estrictamente condicional: dicta hipotéticamente que si tú aceptas esto, entonces no puedes (siendo consistente) negarte a aceptar aquello. Pero todo esto está relacionado con el hipotético si-entonces. El «¡acepta esto!» categórico no es nunca un mandato de la razón, sino de esa facultad extrarracional de «las pasiones» que nos dicta *incondicionalmente* todas nuestras devociones, afecciones y lealtades. El ser condicional es inherente a la razón misma: ella no nos señala lo que debemos elegir (o no), sino sólo aquello a lo que uno se ve consecuentemente comprometido si *ya* está comprometido con otra cosa. Y, así, Hume insiste:

No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total [...]. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo¹.

Sin embargo, esto resulta bastante extraño. La razón no puede simplemente marginarse de toda consideración sobre la validez de los fines. Nuestras «pasiones» motivadoras seguramente pueden ser racionales ellas mismas. En otras palabras, aquellas pasiones que nos empujan hacia cosas que son negativas para nosotros o están lejos de lo que es bueno para nosotros, son contrarias a la razón. Y aquéllas que nos alejan de lo que es malo y nos llevan hacia lo bueno para nosotros son completamente racionales. La razón puede y debe deliberar no sólo sobre lo que es aconsejable creer (porque probablemente está reñido con la verdad), sino también sobre lo que es aconsejable estimar (porque probablemente está en conflicto con nuestros intereses). Como es el caso de las diversas creencias, diversas evaluaciones son palpablemente anormales². La razón, después de todo, es no sólo

¹ David Hume, *A treatise on Human Nature*, libro II, parte iii, sección 3. [*Tratado de la naturaleza humana*, edición preparada por Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988.]

² En función de mantener una consistencia estricta, un humeano riguroso debería, por analogía, mantener que la razón cognoscitiva es sólo hipotética: sólo nos dice que

cuestión de compatibilidad o de consistencia con compromisos anteriores, sino primordialmente de garantía en la aceptación de ciertos compromisos. Afortunadamente disponemos de una racionalidad *evaluativa* que nos informa que ciertas preferencias son absurdas —preferencias que abiertamente violan nuestra naturaleza, afectan nuestro ser o disminuyen nuestras oportunidades—.

Incluso en la actualidad, hay filósofos que suscriben las palabras de Hume:

La razón es completamente instrumental. No nos puede decir dónde ir; a los sumo nos puede decir cómo llegar allí. Es un arma que puede emplearse al servicio de cualquiera de nuestros objetivos, buenos o malos⁵.

En este enfoque, la razón no se interesa por los objetivos como tales; lo único que puede hacer es informarnos sobre la eficacia de los medios para los fines. No nos puede guiar en establecer fines ni aconsejarnos sobre prioridades, sobre cómo deben resolverse los conflictos entre fines divergentes. Tanto los fines, las prioridades y los valores se encuentran más allá del alcance de la razón. No son más que el valor de lo que veneramos, el producto de una adhesión racionalmente ciega ante algún compromiso fundamentalmente extra-racional. (En este contexto, bastante extraño, Hume y Nietzsche son aves del mismo plumaje.) Pero obviamente éste es un punto de vista sobre la razón demasiado estrecho. Insistamos nuevamente: no hay sólo una racionalidad evaluativa que se relaciona con los medios, sino también una que se relaciona con los fines. Podemos razonar no sólo sobre asuntos de eficiencia en la expectativa de objetivos sino también sobre la adecuación de nuestros objetivos. No sólo se puede razonar sobre asuntos de hecho, sino también sobre asuntos de valor. Es seguramente un dictado de la razón aceptar no solo aquello que (a la luz de la evidencia disponible) merece nuestra aceptación, sino también preferir aquello que (a la luz de indicaciones disponibles) merece nuestra preferencia. Es contrario a la razón (a la razón *evaluativa* más que a la cognoscitiva) preferir el bien menor con respecto al mayor, o el mayor mal con respecto al menor, o subordinar las necesidades reales a inútiles deseos. Sólo violentando la naturaleza de la razón — sólo ignorando o de-

ciertas creencias deben abandonarse si mantenemos otras y que ninguna creencia como tal es contraria a la razón. De este modo, «no es contrario a la razón pensar que nuestro dedo es más grande que la tierra entera».

⁵ Herbert A. Simon, *Reason in Human Affairs* (Stanford, Cal., 1983), 7-8.

jando a un lado la parte evaluativa de la razón, con su preocupación por lo que merece la preferencia— puede Hume mantener su posición.

Incluso Hume mismo se halla comprometido (tanto en la *Historia de Inglaterra* como en *Una investigación concerniente a los principios de la moral*) con la idea de la pasión como algo que no es en realidad el fin del asunto, porque algunas pasiones (por ejemplo, el «bien» que uno asocia con los objetos de la «Revolución Gloriosa» de 1688) valen la pena y otras (especialmente las del «entusiasmo») no. Pero ¿qué otro instrumento tenemos para la tarea crucial de la valoración, si no es la razón? Hume pensó que la «simpatía racional» sería suficiente. Sin embargo, esto también, al final, es profundamente problemático, dado que la inclinación natural o instintiva constituye una fuente *justificadora* sospechosa, por su tendencia a empujar diferentes personas en direcciones diferentes. Una «simpatía natural», *no evaluada* es tan problemática como las pasiones *no evaluadas*. La evaluación racional, aunque difícil, es al final el único camino.

El profundo error de Hume radica en haber considerado una parte de la razón como el *todo*. La razón se ocupa tanto de los fines como de los medios. Si nuestros fines (nuestros objetivos y valores) son ellos mismos inadecuados, si van en sentido contrario a nuestros intereses legítimos y reales, entonces aunque los desarrollemos con sagacidad, no estamos siendo racionales. (Un viaje hacia un destino estúpido con independencia de que se realice de manera eficiente, es una empresa estúpida.) Hume produjo equivocadamente un divorcio total entre la razón y la elección: «He probado que la razón es perfectamente inerte y que nunca podemos ni prevenir ni producir ninguna acción o afección»⁶. Sin embargo, mientras que la razón por cierto no puede ella misma «prevenir o producir» acción, todavía resta el hecho de que puede *motivar* la acción, dando buenas razones para ella. Cuando una búsqueda racional me indica que hacer A es beneficioso, entonces —puesto que yo soy racional— realizo esa acción. De lo contrario, si me indica que la acción va en mi detrimento, me alejo de ella. La tarea de la razón en relación con la acción es la de proporcionar bases para o contra algo. Y esto significa que cualquier falta de conexión de la razón y la acción constituye un error. Considerar que la razón es irrelevante para la acción es un error caricaturesco.

Para superar el vacío entre deseos e intereses —es decir, «lo que uno quiere» y «lo que es bueno para uno»—, un movimiento intere-

⁶ *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby Bigge (Oxford, 1964), 458.

sante y algo desesperado se encuentra en la propuesta influyente de Henry Sidgwick, quien sugiere igualar lo último con *lo que uno desearía*: si uno estuviera completamente informado, si ninguna pasión lo molestara, si entreviera las consecuencias, etc.⁷ Pero tal punto de vista se apoya en la idea altamente cuestionable de que *la falta de información* es el único impedimento para una evaluación adecuada. Claramente no es la falta de información lo único que impide al monomaniaco o al masoquista una valoración correcta de los hechos. El error en la valoración medios-fines es una cosa; el error en pensar razonablemente sobre los valores y las propiedades, otra.

El hecho fundamental es que no hay sólo una razón inferencial («lógica»), sino también una evaluativa («axiológica»). Del mismo modo que el hombre racional sólo cree lo que merece la pena creer para él en sus circunstancias, también solo evalúa lo que merece la pena evaluar (lo que tiene un valor). Y la determinación de esto requiere la aplicación razonable de patrones adecuados; en resumen, razonar. La quintaesencia de la tarea de la razón es determinar qué tipos de compromisos son racionales (es decir, se ajustan a la razón) y que tipos no. (Y esto es así tanto si los «compromisos» en cuestión son creencias como si son evaluaciones⁸.)

La preocupación por la racionalidad de fines es importante precisamente porque la racionalidad cognoscitiva no es todo: la información no es lo único que cuenta en nuestra vida. El conocimiento de asuntos concernientes a hechos que se pueden describir como no evaluativos representa sólo un bien entre otros. La razón debe ocuparse también de otras cuestiones⁹. La racionalidad instrumental que trata de encontrar los medios para los fines elegidos representa sólo una parte de la racionalidad. Porque los medios pueden ser dirigidos hacia fines *inapropiados*. Un malversador, por ejemplo, y un neurótico autodestructivo pueden muy bien ser eficientes en el cálculo de cómo alcanzar sus objetivos. Pero esto constituye una clase parcial de racionalidad que no convierte a esas actividades en racionales *tout court*. El dogma humeano de que la naturaleza de nuestros fines es inmaterial con respecto a la racionalidad debe en consecuencia ser rechazado. El ser inteli-

⁷ Henry Sidgwick, *A Method of Ethics*. 7.^a ed. (Londres, 1928), 111-112.

⁸ Sobre fines racionales frente a irracionales, consúltese Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Itaca, 1958), y Bernard Gent, *The Moral Rules* (Nueva York, NY, 1973).

⁹ Para este tema consúltese el capítulo final de *The Limits of Science*, de este autor (Berkeley, Los Angeles, Cal., 1984).

gentes con respecto a *algunas* cosas no nos hace inteligentes sin cualificaciones. La racionalidad evaluativa es un componente indispensable de la racionalidad total.

6.2. EL PAPEL CRUCIAL DE LOS INTERESES: LOS DESEOS Y LAS PREFERENCIAS NO SON SUFICIENTES PARA LA RACIONALIDAD

Desde nuestra perspectiva, la racionalidad involucra dos tipos de cuestiones, las que conciernen a los medios y a los fines. La racionalidad de medios sólo tiene que ver con la información fáctica, es decir, con qué tipo de movimientos y medidas conducen a los objetivos de manera eficiente. Pero la racionalidad de los fines no tiene que ver con la información sino con la legitimación. No se determina simplemente por una investigación actual, sino que involucra juicios evaluativos. Y ambos aspectos son cruciales: los fines sin los medios requeridos resultan frustrantes y los medios sin los fines adecuados no son producidos ni tienen sentido. En consecuencia la racionalidad presenta dos lados: uno *axiológico* (evaluativo) que concierne a la adecuación de los fines y uno *instrumental* (cognoscitivo) que concierne a la efectividad y eficiencia en su desarrollo. La racionalidad unifica estos dos elementos en un todo integral y bien coordinado.

Consideraciones como «Smith es egoísta, desconsiderado y tosco» no se hallan fuera de la esfera de la búsqueda racional; tampoco consideraciones como «Una conducta que es egoísta/desconsiderada/tosca va en contra de los intereses de la gente». La cuestión de la acción *adecuada* en las circunstancias en que nos encontramos es fundamental para la racionalidad. Ya se trate de creencias, de acción o de evaluación, queremos (es decir, a menudo queremos y constantemente *deberíamos* querer) hacer lo mejor que podemos. Nadie puede ser racional sin preocuparse por la cuestión de su ajuste con los intereses *reales*, en oposición a los meramente *putativos*.

La sintonía razonable de los medios y fines, que es característica de la racionalidad, requiere un balance adecuado de costes y beneficios al elegir formas alternativas de resolución de problemas cognoscitivos, prácticos y evaluativos. La razón, en consecuencia, requiere la determinación del verdadero valor de las cosas. Así como la razón cognoscitiva nos exige establecer la evidencia de las tesis en su verdadero valor para determinar qué estamos dispuestos a aceptar, así la razón evaluativa nos demanda estimar los valores de las opciones en su ver-

dadero valor para determinar lo que estamos dispuestos a elegir o preferir. Y para esto se necesita un análisis adecuado de los costes y beneficios. Los valores deben manejarse como una «economía» de conjunto, de una manera racional, para alcanzar una total armonía y optimización. (La racionalidad económica no es el único tipo de racionalidad existente, sino un importante aspecto de la racionalidad total.) Quien rechaza consideraciones económicas, quien, en ausencia de cualquier ventaja compensadora, deliberadamente compra valores que él considera merecedores de algunos centavos, a expensas de millones, no es simplemente racional. Así, resulta irracional tanto dejar que nuestro esfuerzo en la búsqueda de objetivos demande costes que superen su verdadero valor, como dejar que nuestras creencias se aparten tontamente de la evidencia.

Pensar que no se puede razonar sobre valores constituye una equivocación grave; es decir, pensar que los valores simplemente tienen que ver con el gusto y, por tanto, están más allá de la función de la razón, porque «no se puede razonar sobre gustos». El hecho de que los valores válidos implementen y constituyan la base de nuestras necesidades y nuestros intereses adecuados significa que una crítica racional de los valores no es sólo posible, sino necesaria. Los valores que impiden la realización de los mejores intereses de una persona son claramente inadecuados. Un esquema de prioridades que pone los simples deseos por encima de las necesidades reales o deje de lado los objetivos importantes para evitar incomodidades triviales resulta por esto mismo defectuoso. Los grandes valores tienen que producir valores aún mayores. Deseamos algunas cosas más que la vida misma.

Para los economistas, los teóricos de la decisión y los filósofos utilitaristas, sin embargo, la persona genuinamente racional es la que procede en situaciones de elección planteándose a sí misma no una pregunta introspectiva como «¿Qué prefiero?», sino una objetiva como «¿Qué se considerará preferible?» o «¿Qué *debo* preferir?»¹⁰. El comportamiento racional no sólo requiere la satisfacción del deseo, también demanda la gestión del mismo. El asunto de la *adecuación* es crucial. Y sobre este asunto las personas pueden ser —y a menudo son— no sólo descuidadas, sino incluso perversas o alocadas.

No hay nada automáticamente adecuado, no ya sagrado, sobre nuestros propios fines, objetivos y preferencias. Para la racionalidad,

¹⁰ Una buena exposición de la posición contraria puede encontrarse en Frederick Schick, *Having Reasons: An Essay in Rationality and Sociality* (Princeton, NJ, 1984).

el problema fundamental es el del verdadero valor de cierto ítem. Lo que cuenta no es la preferencia sino la preferibilidad: no lo que la gente quiere, sino lo que *debería* querer; no lo que la gente quiere, sino lo que quiere la gente *sensible* o de *pensamiento correcto*. El aspecto normativo no se puede eliminar. Hay una conexión indisoluble entre el verdadero valor de algo (el que sea bueno, correcto o útil) y el representar algo racional a elegir o preferir. Así, el problema crucial para la racionalidad no es qué preferimos, sino cuáles son nuestros mejores intereses: no simplemente lo que de hecho deseamos, sino lo que es bueno para nosotros en el sentido de que contribuye a la realización de nuestros intereses reales.

La búsqueda de lo deseado es racional sólo si tenemos razones *válidas* para considerar que algo merece ser deseado. El problema de si lo que preferimos es preferible, en el sentido de ser *merecedor* de esta preferencia, siempre es relevante. Los fines pueden y (en el contexto de la racionalidad) *deben* ser evaluados. No sólo las creencias pueden ser tontas, no aconsejables o inapropiadas —es decir, *irracionales*—, sino también los fines.

La evaluación constituye el centro de la racionalidad, ya que la racionalidad consiste en el balance de costes y beneficios, es decir, de lo que mejor sirva a nuestros intereses globales. De esta manera, la cuestión de lo que vale la pena jamás se aleja de los pensamientos de una mente racional. La racionalidad de nuestras acciones depende fundamentalmente tanto de la adecuación de nuestros fines *como* del ajuste de nuestros medios con relación a lo que perseguimos. Los dos componentes —la *fuerza cognoscitiva* («la búsqueda *inteligente*») y la *intención normativa* («los fines *adecuados*») — son, de manera semejante, esenciales a una racionalidad completamente desarrollada.

La racionalidad consiste en la búsqueda inteligente de los *fines adecuados*. Entre economistas es común considerar que la racionalidad despierta el desarrollo inteligente de nuestras *preferencias*. Pero esto es problemático en extremo (como se explicó en el capítulo anterior). Las dos fórmulas son equivalentes sólo si uno tiene preferencias suficientemente claras. Y esto, por supuesto, no siempre sucede. Lo que quiero o meramente puedo pensar como bueno para mí es una cosa; lo que necesito y lo que en realidad resulta bueno para mí es otra cosa. Para ir de las preferencias y los intereses percibidos a los beneficios genuinos y los intereses reales, debo estar preparado a una crítica racional de los fines, es decir, a examinar a la luz de patrones objetivos si lo que yo deseo es deseable, si mis fines actuales son fines racionales y si mis intereses presuntos son intereses reales.

Pero ¿cuál es el interés real (y mejor) de una persona? En parte tiene por cierto que ver con la satisfacción de las necesidades que la gente universalmente comparte: la salud, el funcionamiento normal del cuerpo y de la mente, los recursos adecuados, la compañía humana y los afectos, etc.¹¹. En parte tiene que ver con el papel particular de uno: la cooperación de los niños satisfacen el interés de los padres y la lealtad del cliente, la del comerciante. También tiene que ver con lo que uno simplemente desea: si Juan ama a María, entonces llamar la atención de María y despertar sus sentimientos forman parte del interés de Juan. Algo constituye el interés de una persona simplemente porque él *presta* interés a ello. Pero estos intereses relacionados con el deseo son válidos sólo en virtud de sus conexiones con intereses universales. La aprobación de María forma parte del interés de Juan sólo porque «tener la aprobación de alguien que amamos» es el interés de *todos*. Cualquier interés de validez *específica* debe caer dentro del alcance de un principio *universal* adecuado de legitimación del interés. Así, el desarrollo de mi colección de sellos forma parte de mi interés sólo porque es un *hobby* que constituye un pasatiempo para mí y «asegurar una relajación adecuada y apartarse del diario agotamiento» constituye el interés de *todos*. Un interés (concreto y particular) de una persona es válido sólo si puede subordinarse a un interés universal.

Algunos escritores (por ejemplo, J.P. Sartre) piensan que cualquier consideración que tenga que ver con dar razones se halla encerrada en un regreso infinito potencial que puede interrumpirse sólo por una última apelación a razones no razonadas. Pero no es así como las cosas ocurren en la explicación y la validación de las acciones. Aquí el regreso de las razones (*A* porque *B* porque *C*) termina y debe terminar automática y naturalmente con una razón universal normativamente válida; es decir, un interés que sólo es propio y adecuado para *cualquiera*, siempre que otros factores se mantengan iguales. Así, deseo *este* bocadillo porque tengo hambre y deseo eliminar el hambre (esto es, aliviar la sensación de hambre) porque es desagradable. No tiene sentido continuar y no hay ninguna necesidad para ello. Cuando tal universal se alcanza, no se requiere ninguna elaboración posterior. Ésta es la circunstancia que confiere mérito a la validación racional.

¹¹ El problema se remonta a la idea de «bases» (*principia*) del bien humano en la Academia Media (Cameades). Es decir, algo semejante al buen mantenimiento de las partes del cuerpo, la salud, buenos sentidos, ausencia de dolor, vigor físico y atractivo físico. Compárese con Cicerón, *De finibus*, V, vii, 19.

De tal manera al valorar la racionalidad de las acciones no podemos tener en cuenta sólo *motivos* personales, también debemos invocar *valores* adecuados. El hecho de que *X* quiere *A* constituye un mero *motivo* para su acción de perseguir *A* (a diferencia de una razón) hasta tanto se racionalice a través del hecho de que *X* reconoce que *A* posee la característica deseable *C*, lo cual no es algo que sólo *X* desee, sino algo que toda persona (razonable) desearía. (Obsérvese que cuando *X* desee «casarse con María», esto permanece sin racionalizar hasta tanto sea «cubierto» por el desiderátum universal de «casarse con la persona que uno ama profundamente».) Sólo tal legitimación *sub ratione boni*, como parte de un desiderátum universal convincente, puede *racionalizar* una valoración (o la elección o preferencia que de allí emerge). Primordialmente, las consideraciones universales pueden proporcionar una razón adecuada. «*X* desea *A*.» ¿Por qué? «Él desea *B* y entrevé que *A* conduce a *B*.» Pero ¿por qué desea *B*? Con un deseo racional podemos extender este regreso hasta que alcancemos algo que sea (universalmente) deseable. Esto es, algo cuyo deseo tenga para nosotros, los buscadores, sentido, ya que lo valoramos y pensamos que todos deberían hacerlo y además, consideramos inútil e innecesario plantear cuestionamientos ulteriores. Sólo cuando *X* realiza aquello que nosotros vemos como algo «normal y natural» para cualquiera, en general, nuestro cuestionamiento por explicaciones especiales ulteriores se detiene. Es en este momento cuando el factor de la racionalidad logra la tarea que le es característica.

Considérese el contraste entre:

- *deseos declarados*: lo que digo o declaro que deseo o prefiero;
- *deseos sentidos*: lo que (de hecho) deseo o prefiero;
- *deseos reales (o adecuados)*: lo que un tercero razonable (imparcial, bien informado, bien intencionado, comprensivo) pensaría que debo desear teniendo en cuenta lo que constituye «mi mejor interés».

El último ítem es decisivo para la racionalidad; a saber, lo que constituye mi interés «real» o «mejor». La racionalidad no sólo tiene que ver con lo que *deseamos* (si esto fuera así, sería demasiado simple de alcanzar), sino más bien con hacer lo que (racionalmente) se *debe hacer*, en la situación en la que nos hallamos.

El valor relativo (la utilidad y la adecuación medios-fines) es sin duda importante. Pero sin la debida atención al *status* categóricamente normativo de los fines en sí mismos, la evaluación relativa es un ejer-

cicio inútil desde el punto de vista racional. Para proceder racionalmente debemos preocuparnos no sólo de la eficacia de los medios, sino también del valor de los fines. El hombre no sólo es *homo sapiens*, también es *homo aestimans*. Los juicios más importantes que formulamos, incluso con respecto a desarrollos meramente hipotéticos, se refieren a si los fines constituyen o no «algo bueno». Ser racionales involucra intentar realizar bien (inteligentemente) aquello que por naturaleza debemos hacer —e, indudablemente, la evaluación forma parte de esto—.

La acción que persigue lo que deseamos no se convierte por ello en racional. Por el contrario, la cuestión fundamental es la evaluación del deseo mismo, es decir, la determinación de que el objeto deseado sea o no en realidad algo deseable o que *merezca la pena* ser deseado. El deseo puede ser suficiente para *explicar* una acción, pero esto no es suficiente para considerarlo racional. Siempre que otros factores permanezcan invariables, es racional perseguir lo que uno desee. Sin embargo, en general, otros factores no permanecen invariables. En primer lugar, no se trata de lo que nosotros *deseamos*, sino de lo que *debemos* desear, es decir, no de lo que queremos, sino de «lo que es bueno para nosotros». Y cuando éstos difieren la racionalidad y el deseo se separan. (Desde el punto de vista racional es *contraproducente* perseguir los deseos a expensas de las necesidades y los intereses reales.) Ser lo deseado no convierte a algo automáticamente en deseable o valorable. Lo esencial es cómo las cosas *tienen* que ser.

Los fines y propósitos de la gente no son, por cierto, automáticamente válidos. Podemos ser irracionales por completo en la adopción de los fines, tanto como en cualquier otra elección. Los intereses aparentes no son automáticamente los reales; conseguir lo que uno quiere no es necesariamente lo beneficioso para uno y los objetivos no se convierten en válidos por su mera adopción. Los fines de las personas pueden ser autodestructivos y representar impedimentos insuperables para la realización de sus verdaderas necesidades. La racionalidad requiere del juicio objetivo para la estimación de la preferibilidad, más que para una mera expresión de preferencia. La racionalidad de los fines —esto es, su adecuación racional y su legitimidad— es en consecuencia un aspecto crucial de la racionalidad. Con respecto a la racionalidad en general, esta racionalidad tiene que ver más con la mera efectividad en la persecución de fines, sin que interese si son adecuados, que con una instrumentalidad estricta. Cuando concedemos a nuestros fines un peso y un valor que no poseen, perseguimos en realidad meros fantasmas.

La racionalidad de los fines es esencial para la racionalidad como tal; de ninguna manera tiene sentido correr hacia un objetivo cuya obtención no producirá beneficio alguno. Es inútil mantener una «concertación racional» con aquello que creemos, hacemos o evaluamos, si los asuntos con respecto a los cuales la relativizamos no son racionales en primer lugar. Los principios de la racionalidad relativa carecen de sentido en ausencia de los principios de la racionalidad categórica. Los deseos *per se* (los deseos no examinados ni evaluados) pueden muy bien proporcionar *motivos* que nos lleven a la acción, pero no por ello constituirán buenas *razones* para la acción. Ciertamente el satisfacer algunos de nuestros deseos forma parte de nuestras necesidades. Sin embargo, se trata de necesidades que son determinantes para nuestros intereses y no de deseos como tales. El interés *verdadero* de una persona no está en lo que tiene que hacer, sino en lo que *tendría si* condujera sus búsquedas y sus evaluaciones con adecuación. El *bienestar* de una persona a menudo se halla perturbado por sus *deseos* y éstos pueden ser completamente irracionales, perversos o patológicos¹². Esta distinción de la adecuación de los deseos y los intereses *reales*, en tanto opuestos a los meramente *aparentes*, es fundamental para la racionalidad. Lo último se refiere a lo que meramente deseamos en un momento dado, mientras que lo primero, a lo que *debemos* desear y por ello, a «lo que desearíamos si»: si poseemos todas esas cosas que el «ser inteligente» sobre la conducción de nuestra vida requiere, es decir, prudencia, razonabilidad, consciencia, consideración y otras semejantes¹³.

Ciertamente los «intereses adecuados» de una persona poseen un sustancial componente de relatividad personal. El ideal que una persona tiene de sí misma, formado a la luz de su propia estructura de valores, será, como corresponde, diferente del de otra. Y lo que es más, el tipo de interés que una persona tiene dependerá en gran medida de las circunstancias particulares y las condiciones en las que se encuentra, incluyendo sus deseos y anhelos. Por ejemplo, en la *ausencia* de consideraciones contrarias, conseguir aquello que deseo constituye mi mejor interés. Al mismo tiempo, hay también un cuerpo real de inte-

¹² Consúltase *Welfare*, del mismo autor (Pittsburgh, Pa., 1972). Cfr. John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971) 421. [*Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.] Rawls hace remontar esta línea de pensamiento hasta Henry Sidgwick.

¹³ Esta posición se remonta a la distinción aristotélica entre *deseo* ὁρεξις como tal y *preferencia racional* (βουλῆσις). Muchos aspectos de la ética de Aristóteles son importantes para la discusión presente.

reses reales que la gente comparte, como por ejemplo con respecto a los patrones de vida (salud y recursos) y su calidad (oportunidades y condiciones). Y éstos son finalmente determinantes de la validez de los intereses individuales. Los dos tipos de intereses, los idiosincrásicos y los generales, tienen un papel determinante en las operaciones de la racionalidad.

La racionalidad de los fines es inherente al simple hecho de que nosotros, los humanos, tenemos diversas *necesidades*, o sea, que requerimos no sólo alimento y protección para mantener nuestra salud, sino también información («orientación cognoscitiva»), afecto, libertad de acción y mucho más. Sin esta variedad de bienes no podemos crecer como seres humanos, no podemos alcanzar aquella condición de buenos seres humanos que Aristóteles consideró como un «florecer» (εὐδαιμονία). La persona que no concede a estos deseos su debido lugar —que puede muy bien estar dispuesto a frustrar su realización— no es por cierto un ser racional.

Los «bienes» a los que nos referimos no son simplemente medios instrumentales para otros bienes, sino también aspectos o componentes del buen fin, el del florecimiento de lo humano. Florecer como *humanos*, como el tipo de criaturas que somos, evidentemente es *para nosotros* un bien intrínseco (aunque no necesariamente el bien supremo). Estamos situados de manera tal que desde el lugar que ocupamos (¿y qué otra cosa es relevante para nosotros?) es por cierto algo que debe ser considerado bueno. No necesitamos deliberar sobre esto, ni se requiere que lo establezcamos desde premisas: para nosotros, se presenta directamente como algo «dado» e inevitable.

Sin duda Jenófanes estaba en lo correcto. Dado que criaturas diferentes pueden muy bien tener diferentes dioses, también podrían tener diferentes bienes. Sin embargo esto no es importante. *Para nosotros* el tipo de bien perfectamente adecuado es *nuestro* tipo de bien, el bien *humano*. Desde esta perspectiva, Aristóteles ciertamente llegó al corazón de la cuestión. Para nosotros, el bien humano (εὐδαιμονία) es por cierto la fundamentación adecuada de la racionalidad sustantiva práctica. Tenemos que continuar a partir de donde estamos. Sólo en este sentido no hay deliberación sobre los fines. Los fines universalmente adecuados que estamos tratando, en lo que respecta a nuestra condición humana, no son de ninguna manera *elegidos* libremente por nosotros; más bien, están establecidos por la circunstancia ontológica inevitable (para nosotros) de que, nos guste o no, nos encontramos existiendo como seres humanos y, por tanto, como agentes racionales libres. La adecuación de nuestros fines individuales particulares está

determinada por su primordial pertenencia a las necesidades (genéricas) humanas.

Las fuentes de las actividades humanas son diversas. Nuestras acciones pueden generarse de diversas formas. No sólo actuamos por *razones*, frecuentemente también lo hacemos por «meros motivos», tales como el miedo, el deseo, el hábito o el impulso. En tales casos también tenemos a la vista fines y propósitos, pero en general éstos no son los *adecuados*. Si la racionalidad sólo consistiera en objetivos sin evaluar y propósitos como tales —es decir, si fuera meramente una «racionalidad técnica» de la acción eficiente—, entonces la línea establecida entre lo racional y lo irracional tendría que ser trazada de nuevo en un lugar muy diferente y sus conexiones con lo que es inteligente y aconsejable se verían afectadas. Sin embargo, cuando no hay un fin *adecuado*, y por tanto significativo, la actividad racional cesa. Por supuesto, todavía queda lugar para la acción dirigida a un fin, pero carecer de los objetivos *adecuados* resulta problemático para la perspectiva racional.

La racionalidad de los fines es un componente indispensable de la racionalidad por dos razones. 1) Los fines racionalmente evaluados deben ser evaluativamente los adecuados. Si adoptamos fines inadecuados no somos racionales, independientemente de que seamos eficientes y efectivos en su persecución. 2) No podemos proceder racionalmente sin considerar que el coste de aquellos medios (los recursos que gastamos a través de ellos) debe estar en acuerdo con los valores que supuestamente se realizan a través de los fines. Debemos preguntarnos: «Si *estos* costes están presupuestos por los medios, ¿realmente valen la pena los fines?» Sin evaluación racional la racionalidad práctica se convierte en imposible, arrojando consecuencias fatales para la racionalidad en su conjunto, debido a la sistemática unidad de la razón.

7. LA RACIONALIDAD ECONÓMICA Y LOS PROBLEMAS DE MAXIMIZACIÓN DE LA UTILIDAD

SINOPSIS: 1) Sumarse a quienes, como los economistas, ubican la racionalidad en la «maximización de la utilidad» presupone que hay una «utilidad» significativa (y mensurable) que la gente se compromete a maximizar. Y ésta es una proposición dudosa. 2) Una «racionalidad económica» basada en la preferencia como tal, desnuda y sin evaluar, lleva sólo el nombre de racionalidad, ya que puede resultar completamente irracional. La verdadera racionalidad requiere que se persigan los fines *adecuados*, basados en intereses humanos válidos, en vez de seguir los cantos de sirena de deseos o preferencias sin examinar. 3) El enfoque ortodoxo de la teoría de la decisión en términos del «examen de la utilidad *esperada*» se encuentra con problemas particulares. No es el árbitro o el amo de la racionalidad, sino sólo el siervo de una concepción de la estimación racional más fundamental y profundamente fundada.

7.1. EL PROBLEMA DE LA UTILIDAD

¿Se puede considerar que el proceso de maximización de la utilidad, favorecido por los economistas, proporciona una base adecuada para una explicación práctica de la racionalidad? Muchos teóricos de hoy así lo estiman.

Quienes trabajan en economía, teoría de la elección social, teoría de los juegos, gestión científica y otros exponentes de la «teoría de la toma de decisión racional» se inclinan a considerar que lo central de la racionalidad está en la maximización de algo que llaman «utilidad». Corrientemente sostienen que el hombre racional siempre se orienta hacia una *utilidad* mensurable, que es correlativa a la «satisfacción», al «bienestar» o a algo semejante, y siempre eligen entre las diferentes opciones según este fundamento. Sin embargo, la búsqueda de la utilidad plantea dificultades cuando se la toma como el desiderátum gobernante. La idea de *maximización* del bien descansa en la presuposición de que todos los aspectos diferentes de un valor determinado pueden ser evaluados de acuerdo con medidas uniformes y comunes. La mensurabilidad y la comparación resultan esenciales a cualquier maximización significativa del valor. Y esto origina problemas.

Sin duda el balance de los costes y beneficios es un aspecto crucial de la racionalidad en general. Pero los costes y beneficios pueden ser

de una naturaleza variada y diversificada en extremo. Su valoración en términos de la medida común de «utilidad» no es en absoluto realista; se trata más bien de una simplificación exagerada que se realiza por comodidad en los análisis económicos, pero que no es realista como descripción del mundo real.

Para el asunto que estamos considerando, la distinción entre *indexar* y *medir* es importante. Una cosa es asignar un número mediante alguna regla o procedimiento (por ejemplo, dando números de identificación a piezas de museo, en una serie según el orden de adquisición) y otra muy distinta es usar los números para reflejar una característica cuantificable de un objeto, es decir, una propiedad mensurable como la longitud o el peso.

La ciencia ha tenido tanto éxito en la matematización del universo de nuestro conocimiento que nos sentimos inclinados a perder de vista el hecho de que el universo de nuestra *experiencia* no está completamente de acuerdo con las medidas. Nuestro universo está lleno de colores, olores y sabores, de lo que nos gusta y lo que no, de aprensiones y expectativas, de amores y odios y de sufrimientos y alegrías que dejan poco lugar a las medidas. Incluso en contextos en los que aparentemente hay precisión, estamos listos a pasar por alto la importancia de la situación de mensurabilidad.

Los bienes son conmensurables sólo si a pesar de que evidentemente *parecen* pertenecer a diferentes clases, pueden, sin embargo, ser estimados en términos de un «denominador común», presentando una diferencia de valor sólo en términos de sus precios. La conmensurabilidad presupone una unidad común, un parámetro neutral y aceptado en el que todas las comparaciones de valor puedan conducirse de la misma manera o en el que, como es el caso anterior, todas las comparaciones de valores monetarios puedan efectuarse en términos de precios de mercado.

Ciertamente, para el economista no hay nada problemático en esto. El economista ha aceptado el supuesto reconfortante de un *mercado* que establece el intercambio y un mecanismo de precios que proporciona un patrón de comparación general. Para él es normal y natural suponer que diferentes bienes pueden evaluarse en términos de una unidad común: el dinero. Así, se pueden establecer equivalencias entre el valor de x manzanas y el de y naranjas, porque el mecanismo de precios produce un «promedio de intercambio» que determina la convertibilidad entre ellos. En consecuencia, puede invocarse —según el economista— el intercambio en un mercado como medio de conmen-

surabilidad. Pero esto supone un conjunto de condiciones muy especiales que a menudo jamás se dan.

Las personas realizan constantemente —o intentan realizar— decisiones racionales: al conducir un coche, invertir dinero en bienes, elegir carrera, ordenar armarios, comprar alimentos, etc. De continuo se realizan cosas aconsejables e inteligentes, como ahorrar dinero, prolongar la juventud, incrementar el *confort*, acrecentar el número de amigos, aumentar conocimiento, y cosas semejantes. Sin embargo, decir que las personas realizan constantemente un mismo tipo de cosas —es decir, promover la «utilidad»— constituye una afirmación problemática. Por ello, en este punto los economistas se inclinan a proceder estrictamente en términos de las preferencias, ya que éstas parecen ser común denominador en la elecciones de la gente.

Ciertamente (insisten los economistas), si tienes una preferencia por *A* en relación con *B*, podemos estimar su fuerza de una manera cuantitativa mediante la pregunta: ¿Cuánto pagarías para asegurarte *A* en lugar de *B*? Probablemente los economistas tienen razón cuando dicen que esta pregunta siempre puede formularse y, a menudo, responderse. Pero de eso *no* se sigue que al asegurar una respuesta se esté *midiendo* algo objetivo, es decir, que algunos atributos de las cosas, cuantificables y preexistentes, estén siendo estimados cuando gastamos dinero hipotético para satisfacer nuestras hipotéticas «preferencias». Un mercado hipotético es tan mercado como una lechuza de madera es una lechuza. Además, la cuantificación de la preferencia no es tan simple. Cuando contemplo la posibilidad de pintar un cuarto, un color parece más atractivo que otro, pero no puedo poner números a esto.

Sin embargo, incluso si estamos listos a admitir la posibilidad de establecer la medida de la fuerza de la preferencia, el *uso* que se pueda hacer de este tipo de «utilidad» es aún problemático. Mientras uno no esté en condiciones de considerar la utilidad a la luz de una medida como la bondad, la aceptabilidad, la deseabilidad o algo semejante, toda conexión con la racionalización se ha cortado.

Exactamente en este punto los enfoques usuales de los economistas y del utilitarismo en la teoría de la decisión encuentran dificultades, ya que parecen sostener una posición como la que sigue:

La idea de que la utilidad literalmente *mide* algo (contra lo cual has estado argumentando) es una idea absolutamente pasada de moda. La utilidad no refleja en absoluto una medida. Solamente constituye un índice de la preferencia. No mide la preferibilidad intrínseca, sino que meramente expresa la fuerza del gusto o su contrario.

Sin embargo, al adoptar tal actitud el «utilitarismo de la mera preferencia» (como podríamos llamarlo) abandona toda proposición sobre la racionalidad. Una persona prefiere a Shakespeare; otra, los cómics de Birdman; uno siente placer cuando trabaja en el jardín; otro, cuando mata polillas. La preferencia como tal es simplemente la inclinación, sin ninguna pretensión de ser estimada y evaluada dentro del marco de una vida racional. Cualquier intento de conectar la utilidad y la racionalidad debe, por tanto, abandonarse.

Está claro que si el uso que proponemos hacer de las evaluaciones de la preferencia tiene alguna importancia para juicios de la racionalidad, entonces la preferencia debe reflejar la preferibilidad. No hay ninguna base ni ninguna justificación para considerar los deseos y las preferencias como algo final, algo fuera del alcance de un examen y una evaluación adecuadas.

Para Jeremy Bentham y los primeros utilitaristas la utilidad es *una medida del valor*. Para ellos la norma «maximiza la utilidad» constituye una respuesta perfectamente razonable a la pregunta ¿Qué sería racional realizar? Sin embargo, una vez que interpretamos la utilidad en términos del mero desarrollo y abandono según la preferencia, todo recurso al valor dependiente de la racionalidad se ve afectado. Así, la racionalidad de alguien que esté luchando por implementar sus preferencias depende fundamentalmente de lo que estas preferencias son, por ejemplo, si prefiere infligirse dolor a sí mismo u opta por producir la pena de otros. El hombre que prefiere que la gente lo considere como un florero no es racional, independientemente de la fuerza que ponga en esta dirección.

Una teoría de la utilidad que abandona la conexión entre la utilidad y el valor, es decir, que considera a la utilidad como un mero índice de la preferencia más que como una medida de la preferibilidad, afecta por esto mismo toda conexión entre la maximización y la racionalidad. Cuando la utilidad ya no refleja el interés real de alguien, no queda ninguna buena razón para mantener que su maximización es «la cosa racional a realizar».

A menos que la utilidad pueda ser descrita a la luz de la medida del *valor*, no hay en la tierra ninguna razón para cuestionar la racionalidad de quien no se preocupe demasiado por la utilidad. Sin embargo, si la cantidad que nos ocupa es adventicia, es decir, insignificante en sí misma y potencialmente no razonable como la mera preferencia o deseo, entonces no es ya fundamental para los asuntos de la racionalidad. Repitamos: una vez que la conexión entre la utilidad y el valor se

corta, la conexión entre la maximización de la utilidad y la elección racional se ve afectada también.

De esta manera, el enfoque de la racionalidad como maximización de la utilidad que es común entre economistas y teóricos de la decisión ha sido atrapado en el siguiente dilema:

1. Cuando la utilidad se enfoca a la manera del viejo utilitarismo de valores, la racionalidad puede interpretarse como requerimiento de la maximización de la utilidad; pero sólo si esta utilidad fuera una cantidad bien definida (que ciertamente no lo es).
2. Cuando la utilidad se enfoca a la manera del utilitarismo de la preferencia de los últimos tiempos, la utilidad es entonces una cantidad que se puede maximizar, pero la importancia de la maximización sobre la racionalidad queda eliminada.

De las dos maneras la perspectiva de la racionalidad como maximización de la utilidad se resiente. Sumarse a quienes como los economistas localizan la racionalidad en la «maximización de la utilidad» presupone que hay una utilidad significativa (y mensurable) que la gente que se halla racionalmente comprometida maximiza. Pero ésta es una proposición muy dudosa.

7.2. PREFERENCIA FRENTE A PREFERIBILIDAD

La validación de los fines de alguien requiere que se consideren los deseos y las preferencias, pero no como valores nominales. Si mis objetivos están mal concebidos o son inadecuados, no hay ninguna justificación, ni siquiera del tipo de la prudencia, para su persecución. Si los objetivos van contra la prudencia, el bien o la moralidad —es decir, contra el verdadero interés individual en un sentido amplio e inclusivo—, entonces la racionalidad cesa de estar de su lado. Cualquiera que sea al motivo para perseguirlos, ya no es un imperativo de la razón. Tomadas en sí mismas, «persigue tus objetivos» y «lucha por tus fines» son directivas problemáticas desde el punto de vista racional, ya que la siguiente pregunta se plantea inmediatamente: ¿Son estos objetivos y fines buenos o malos? ¿Están de acuerdo con tu interés? ¿Son adecuados como tales? Ignorar estas cuestiones no es una actitud inteligente, sino todo lo contrario. La búsqueda implacable y eficiente de la satisfacción del deseo es sin duda una característica humana de cierto tipo,

que merece más el nombre de *egoísmo* que el de *racionalidad*. La clave de la racionalidad no son los deseos, sino los intereses verdaderos.

Los deseos y las preferencias no son el principio y el fin de todo. Ciertamente no todo tipo de satisfacción del deseo tiene igual peso en la balanza de la racionalidad: las satisfacciones de una persona pueden consistir en masoquismo, *Schadenfreude* o la perversidad absoluta. Está claro que los deseos y las preferencias de la gente pueden resultar completamente equivocados: pueden ser autodestructivos, antisociales o absolutamente inadecuados. De esta manera, es posible que los *intereses legítimos* de una persona (la salud, el conocimiento y otros por el estilo) estén en contraste agudo con sus *objetivos actuales*, que después de todo pueden muy bien emanar de la codicia, la locura o cualquier motivo de este tipo. La elección racional no consiste en optar por lo que se prefiere, sino por lo que es preferible. Para la racionalidad lo importante son mis deseos *adecuados* y éstos no son sólo deseos, ya que también son validables. Algunos fines resultan claramente adecuados *qua* fines —es decir, por ejemplo, la autopreservación o el desarrollo comunitarios. Aquel cuyos fines sean contrarios a estos, aquel que esté preparado para actuar contra el bienestar y el interés mejor para sí mismo y para su comunidad, en la ausencia de contraindicaciones evidentes, simplemente no es inteligente en lo que concierne a la conducción de sus asuntos.

Por definición, tanto el acto como la elección racional son aquellos para los que, considerando la situación global, se pueden presentar las razones más fuertes. Al ignorar el asunto de la adecuación de los fines operativos, uno debilita hasta la futilidad las razones para una acción o elección que satisfagan estos fines que estamos presentado. La adopción de un fin siempre tienen consecuencias y ramificaciones que reclaman una estimación deliberativa. El asunto de la validez (legitimidad, adecuación global) de los fines es indispensable para la racionalidad como tal. Sin una preocupación por la racionalidad de los fines no hay racionalidad verdadera en absoluto. La racionalidad no depende de lo que nosotros *queremos*, sino de lo que *debemos* querer: es decir, de los fines que se nos aconseja tener en determinadas circunstancias reales. La preferibilidad, y con ella la legitimidad de nuestros fines, se fundamenta en la cuestión de nuestros intereses y nuestros deseos adecuados. Los deseos de la gente son complejos, y el registro de los objetivos válidos y las empresas humanas es, en consecuencia, complicado. No hay sólo un bien más alto, sino una variedad de bienes diversificados que deben ser enfocados como una armoniosa mezcla. La complejidad y la multiplicidad de nuestros puntos de vista

debe reconocerse, ya que el hombre no vive sólo gracias al pan, al dormir, al aprender o al divertirse. Sin embargo, necesitamos de todos estos bienes complementándose mutuamente. Un día o un mes o una vida inteligentemente planeados requieren la coordinación de los diversos bienes en una conjunción adecuada.

Los economistas y los teóricos de la decisión a menudo hablan como si *todos* los deseos y las preferencias de una persona fueran igualmente racionales, o como si cualquier fin fuera automáticamente válido (adecuado, legítimo) simplemente por virtud de su mera adopción. Esto de alguna manera está relacionado con la diferencia crucial entre intereses reales y aparentes. Considérese la secuencia siguiente:

- 1, lo que deseo (aquí y ahora),
- 2, lo que voy a desear cuando llegue el momento,
- 3, lo que desearía si:
 - tuviera más información (información más amplia),
 - deliberara más cuidadosamente (sobre la base de la información preexistente),
 - me las arreglara para hacer ciertos cambios (evidentemente deseables) con respecto a mí mismo (i.e., lograra un desarrollo más completo de mí mismo en la dirección de mis propios ideales).

Cuanto más trabajamos esta secuencia agregando calificaciones adicionales, más completamente efectuamos la transición desde los intereses (aparentes) que se presentan hacia los reales (o legítimos). Las diversas distinciones operativas en este punto (corto alcance o largo alcance, bien informado o mal informado, ingenuo o reflexivo, actual o ideal) son todas cruciales para la determinación de los intereses reales en tanto opuestos a los meramente aparentes. Y son los intereses reales más que los meros deseos como tales los que resultan centrales para la racionalidad: no se desea sino lo deseable. La cuestión tiene menos que ver con lo que uno *desea* que con lo que uno *debería* desear o preferir, dada una apreciación adecuada de sus necesidades.

Los agentes libres, no obstante, no siempre hacen lo que piensan que es mejor. Sólo los agentes libres y *racionales* lo hacen. Muchos o la mayoría de nosotros hacemos lo que nos place sin prestar más que un «servicio ocasional» a lo que, en la situación global, *deberíamos* hacer para servir más efectivamente a nuestros mejores intereses. Y esto se debe a que la racionalidad se fundamenta en razones y la pregunta acerca de si lo que se prefiere en realidad *merece* tal preferencia no puede omitirse. Con la

racionalidad, la cuestión de que haya buenas razones para preferir lo que hacemos está siempre presente. La pregunta acerca de si lo que se valora es ciertamente valorable nunca puede dejarse a un lado. Para la racionalidad, lo importante no es la *preferencia* misma, sino la preferibilidad.

Cuando la utilidad no refleja ya lo que representa el interés real de uno, no queda ninguna razón para mantener que la maximización es «lo racional a realizar». No hay nada racional con respecto a la utilidad dirigida hacia la preferencia como tal; ya que para la racionalidad la cuestión no consiste en qué *se prefiere*, sino en qué *se va a preferir* (esto es, qué lo merece). Sólo mientras nuestras preferencias reflejen necesidades *auténticas y adecuados* podemos considerarlos racionales. Precisamente en este punto se halla uno de los defectos más importantes del utilitarismo clásico, ya que considera la utilidad como un patrón último en la elección racional, mientras que la cuestión del *status* racional de la utilidad misma no puede ser abandonado permanentemente. Como el propio John Stuart Mill tuvo que admitir, utilidad y preferencia como tales no nos permiten determinar lo que la gente racionalmente *debería* desear¹.

Pertenece a la naturaleza de la racionalidad el poner un límite a las elecciones de una persona a través de la distinción entre alternativas que son racionales y las que no lo son. Ciertamente no sucede que algunas opciones o acciones particulares se hallen determinadas para el hombre racional (cualquier cosa puede ser el menor de los dos males). Lo incondicionalmente imperativo para la racionalidad no es la realización de ciertas acciones, sino el desarrollo de ciertos valores, los valores que a su vez limitan y canalizan las acciones. La persona cuyos objetivos son inadecuados, aquél que descuidadamente actúa contra su mejor interés o contra el de sus compañeros, puede por cierto ser eficiente en su conducta. Sin embargo, no se lo puede calificar de racional. Toda conducta orientativa hacia fines inadecuados es por ello mismo irracional.

La satisfacción de nuestras preferencias constituye, por supuesto, un fin *de facto* importante para nosotros. Pero como en todos los otros fines, el asunto de la legitimación racional representa una cuestión fundamental. Y esto es algo que dependerá no sólo del hecho de la referencia sino de su *naturaleza*, es decir, depende de *qué tipo* de preferencia esté involucrado. Precisamente este hecho convierte a la auténtica racionalidad en un asunto más complicado que el de la mera «racionalidad» de la eficiencia de los medios.

¹ Consultese John Stuart Mill, *A System of Logic* (Londres, 1843), libro vi, cap. 12, «Sobre la lógica de las ciencias morales».

En este momento nos damos cuenta de las desventajas de la noción económica del hombre y de la concepción tradicional, mantenida por los economistas, de la racionalidad en términos de la búsqueda eficiente de las preferencias personales. Lo que los filósofos encuentran particularmente objetable en los anales de sus colegas de economía y teoría de la decisión es la manera en que éstos reinterpretan la rúbrica honorífica de la *racionalidad* para acomodarla a sus propios fines. Cuando los economistas, los teóricos de la decisión y los teóricos de la elección social hablan informalmente de lo que el hombre racional hace, se las arreglan para esconder bajo una piel de oveja un compromiso normativo con la autoridad de los deseos y las preferencias *no evaluadas* que, con la rúbrica del lobo, aparentemente descriptiva, resulta muy dudoso y objetable.

El asunto de la evaluación de los fines es absolutamente fundamental para la racionalidad. La mera preferencia como tal no es suficientemente buena. No podemos tratar la racionalidad de las acciones sin ocuparnos del asunto prioritario de la racionalidad de los fines hacia los cuales aquéllas se orientan. No podemos apoyar la satisfacción de la preferencia como la quintaesencia de la racionalidad hasta después de haber hecho una valoración independiente de la racionalidad de las preferencias mismas. Una «racionalidad económica», interpretada estrechamente sobre la base de los deseos no valorados y de las meras preferencias como tales, lleva sólo el nombre de racionalidad, ya que puede ser completamente irracional. La racionalidad tiene que ver con lineamientos adecuados de este tipo: no sólo con elecciones apoyadas en preferencias, sino de preferencias con valoraciones y de valoraciones con valores. En vez de los deseos y las preferencias sin evaluar, la racionalidad requiere que se busquen los fines adecuados fundados en intereses humanos básicos.

7.3. DIFICULTADES EN LA TEORÍA ORTODOXA DE LA DECISIÓN

Entre los escritores de economía y teoría de la decisión la afirmación de que el enfoque correcto de la elección racional está representado por el programa ortodoxo del cálculo del valor esperado, que compara las alternativas mediante sus respectivas utilidades y probabilidades, virtualmente constituye un dogma. Ser racional, en tal enfoque, es realizar decisiones a través de un balance de las probabilidades y utilidades. Sin embargo, este recurso corriente a las comparaciones del valor esperado encuentra dificultades sustanciales.

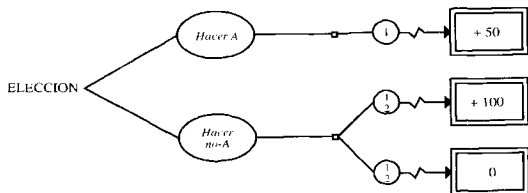
En primer lugar, las probabilidades no son algo totalmente dado, que es puesto en nuestras manos con una precisión garantizada por el

Ángel registrador de las alturas. Más bien son construcciones frágiles y vulnerables que se apoyan en mecanismos limitados y a menudo problemáticos. No son árbitros de la racionalidad, sino objetos mismos de la crítica racional, ya que representan juicios fácticos que necesitan ser racionalmente sustanciados ellos mismos.

Además, nunca debemos olvidarnos de las expectativas promedio. Las elecciones por medio de cálculos del valor esperado están siempre apoyadas en la idea de que la situación presente puede resolverse en la perspectiva de un resultado *prometido*. Y en los casos particulares esto puede estar más allá del límite. Por ejemplo, sobre una base de corto plazo, la «aversión al riesgo» puede intervenir. Es decir, no sería nada irracional preferir la opción de la figura 7.1, incluso si su valor esperado es inferior. Como lo muestra este ejemplo, un valor esperado puede fallar en darnos la medida realista de cierta equivalencia en la presencia de una aversión (o propensión) contra arriesgar el «pájaro en mano».

FIGURA 7.1

EL JUEGO DE LA AVERSIÓN Y LA PREFERENCIA DEL «PÁJARO EN MANO»



Nota: La expectativa de A es + 50, y la de no-A, es + 50.5.

Dado que hay promedios de clases, los valores esperados pierden de vista detalles y distinciones que pueden resultar importantes para los casos particulares. Se igualan pequeñas probabilidades de grandes ganancias o pérdidas con grandes probabilidades de ganancias o pérdidas de poca cuantía. Por ejemplo el valor esperado ante la posibilidad de perder diez mil dólares es de uno por mil, mientras que la posibilidad de perder veinte dólares es de cincuenta por ciento. Sin embargo, los juicios de los agentes racionales se verán afectados por el hecho de que una desgracia ocurra frecuentemente, pero con un efecto menor, o que ocurra rara vez con enorme impacto. El hombre

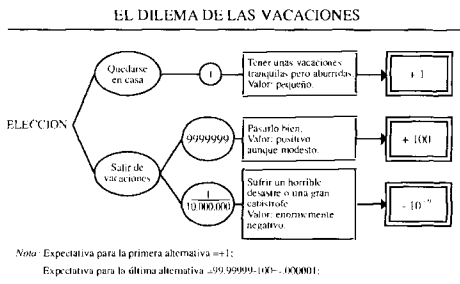
racional no sigue la guía de comparaciones del valor esperado de manera mecánica y ciega, sin atender a los detalles de la situación.

Otro problema con el enfoque del valor esperado se refleja en el hecho de que a menudo hay buenas razones para descartar posibilidades suficientemente improbables. En primer lugar, porque se presentan demasiadas: pedir que se calculen posibilidades remotas e impredecibles, como los desastres naturales, es aturdir nuestro pensamiento enviándolo a la caza inútil de alternativas sin final. Otra razón se encuentra en nuestra necesidad y deseo de evitar acciones nulas. Simplemente pertenece a la «naturaleza humana» el marginar de nuestros cálculos personales los acontecimientos suficientemente remotos.

El «dilema de las vacaciones» de la figura 7.2 lo ilustra. Quien esté de vacaciones puede adoptar un punto de vista en el que la posibilidad de desastre es cero y, así, evitará que un posible resultado inaceptable lo intimide. La gente en general, y con justificación, procede según el supuesto de que la probabilidad de desastres que no son suficientemente posibles puede establecerse en cero y también, según el supuesto de que acontecimientos desagradables de «sustancial improbabilidad» pueden descartarse por estar fuera del ámbito de las posibilidades «reales».

Sólo eliminando artificialmente ciertas posibilidades catastróficas, lo bastante remotas para estar fuera del alcance de las posibilidades *reales*, podemos evitar la inutilidad de la acción generada por algo semejante al enfoque usual de toma de decisiones, mediante comparaciones del valor esperado.

FIGURA 7.2



El programa de la «toma de decisión racional», ortodoxo en teoría de la decisión, mediante la realización de comparaciones entre la expectativas matemáticas que mecánicamente combinan probabilidades y utilidades resulta una herramienta útil pero limitada. Sus ventajas son obvias: claridad, precisión y versatilidad. Pero sus limitaciones son sustanciales. Sólo admitiendo supuestos especiales y restrictivos se pueden definir las probabilidades y las utilidades. Y, sólo con condiciones de un alcance limitado, la combinación de los valores esperados proporciona una guía razonable en la toma de decisiones. La expectativa proporciona una herramienta de toma de decisión útil en las situaciones de elección racional, pero no puede usarse de manera automática y sin pensar, dado que resulta adecuada sólo si se cumplen condiciones especiales que a menudo no se presentan. El mecanismo de las comparaciones del valor esperado es un aparato de gran poder. Sin embargo, como con la mayoría de las herramientas, se plantean límites a su utilidad. Y allí reside el defecto de la perspectiva que considera a la teoría de la decisión ortodoxa como un árbitro de la racionalidad. El mismo hecho de que las comparaciones del valor esperado puedan implementarse de un manera racional (inteligente) y de una manera irracional (no inteligente) —lo que depende de la significatividad de las utilidades y del fundamento de los valores de probabilidad— muestra que la racionalidad no puede consistir sólo en estimaciones del valor esperado.

Y así, mientras la maximización de las utilidades actuales o esperadas es un instrumental importante del procedimiento racional, no constituye en sí mismo el árbitro determinativo de la racionalidad. Las probabilidades y utilidades no determinan la racionalidad, ya que ellas mismas están sujetas a límites racionales. La racionalidad es algo demasiado fundamental para poder capturarse dentro de los límites de las prácticas económicas usuales y la teoría de la decisión ortodoxa. El cálculo de la utilidad esperada no es más que una herramienta a nuestro servicio cuyo uso adecuado debe estar condicionado y canalizado según consideraciones acerca de la adecuación racional.

8. LA UNIDAD SISTÉMICA DE LA RAZÓN

SINOPSIS: 1) El razonamiento práctico sobre las acciones particulares requiere tanto consideraciones cognoscitivas como evaluativas. 2) Tanto la racionalidad práctica como la evaluativa son inherentes a la racionalidad cognoscitiva. 3) La razón evaluativa tiene una dimensión cognoscitiva y una práctica. 4) La razón es una unidad orgánica, un todo indivisible. La fábrica de la racionalidad carece de fisuras: todos sus diferentes departamentos están inseparablemente interconectados. 5) La búsqueda racional y la evaluación racional operan de una manera paralela. Ambas consisten en la sistematización racional de la experiencia; nuestra experiencia informativa y nuestra experiencia evaluativa respectivamente.

8.1. LA RAZÓN PRÁCTICA NECESITA LA RAZÓN COGNOSCITIVA Y LA EVALUATIVA

Como se ha observado en el capítulo 1, hay tres contextos principales de la racionalidad; a saber, la creencia, la acción y la evaluación. En consecuencia, hay tres tipos de razonamiento: el teórico o cognoscitivo (el razonamiento sobre la información), el práctico (el razonamiento sobre las acciones) y el evaluativo (el razonamiento sobre los valores, los fines, las propiedades y las preferencias). Este capítulo está destinado a mostrar que los tres tipos se superponen de una manera tal que no pueden separarse estrictamente. Esta conclusión debe argumentarse en varios estadios. Así, procederemos paso a paso, comenzando por los compromisos de la razón práctica.

La racionalidad práctica requiere que nuestras acciones y sus objetivos se validen y coordinen bajo la égida de la inteligencia. En su estructura más general, el razonamiento práctico sobre las acciones particulares adopta la siguiente forma:

1. Considerándolo todo, obtener un resultado X sería positivo para mí.
2. Entre las diversas acciones alternativas (o los cursos de acción) a mi alcance, según la información disponible, A es la que me conducirá de la mejor manera al resultado esperado X.
3. Hacer A satisface toda condición —considerándola óptimamente en relación con el espectro total de los fines adecuada-

mente operativos— y no conlleva los efectos secundarios irrelevantes para X que podrían perturbar los beneficios relacionados con X.

Por tanto, A constituye lo que es racional hacer en las presentes circunstancias. El consejo racional me recomienda hacer A.

La primera premisa, evidentemente, hace una referencia a los valores, mientras que la segunda formula una afirmación estrictamente fáctica sobre el estado de cosas en el mundo. La tercera premisa tiene un carácter mixto. El razonamiento práctico convincente en el contexto de las decisiones particulares, en consecuencia, supone una referencia tanto a asuntos de hecho como a asuntos de valores.

No podemos ni siquiera empezar a efectuar una elección racional entre cursos de acción alternativos sin determinar las creencias sobre las consecuencias de estas acciones. Incluso si desarrollar una acción conduce de hecho a darse cuenta de los propios fines adecuados (si, por ejemplo, al ingerir aquella sustancia química se cura en realidad la enfermedad), no es, sin embargo, racional actuar de esa manera, ya que el agente no tiene conocimiento de esta circunstancia (y más aún si la información que él tiene apunta en una dirección contraria). Incluso cuando sucede por suerte o casualidad que hacemos lo que es, en tales circunstancias, lo mejor, *no* actuamos por ello racionalmente si hemos procedido sin tener ninguna buena razón para pensar que nuestras acciones serían adecuadas —no ya si teníamos buenas razones para pensar que serían inadecuadas—. El agente que no tiene una buena razón para pensar que lo que hace conduce a los fines adecuados no actúa racionalmente. Y esta deficiencia no se supera por una buena suerte inmerecida, por ejemplo, o por la suerte de que todo resulte bien. La racionalidad de la acción no consiste simplemente en actuar con efectividad hacia nuestros fines, sino en actuar con *inteligencia* y, dado el papel de la suerte en los acontecimientos del mundo, esto no es lo mismo. La racionalidad práctica debe en consecuencia fundarse en el apoyo cognoscitivo apropiado de la información debidamente explotada. Si nuestra acción merece el calificativo de completamente racional, entonces 1) el agente debe estar en condiciones de reconocer sus razones *reales* para hacerlo (no puede haber autoengaño en esto), y 2) el agente debe estar en condiciones de evaluar estas razones como las *adecuadas*. Un error, ya sea en el carácter o en el mérito de nuestras razones para la acción, representa un defecto de la racionalidad. La acción racionalmente garantizada debe estar guiada de manera inteligente por la información racionalmente garantizada.

La racionalidad práctica, en consecuencia, requiere la racionalidad cognoscitiva. Se considera que la acción racional consiste en hacer *lo que tenemos buenas razones para pensar* que es efectivo, sobre la base de la información que está a nuestro alcance. Lo que cuenta para la racionalidad práctica no es la creencia como tal, sino la creencia *razonable* (es decir, racional).

La cuestión del conocimiento racional es entonces fundamental para la racionalidad *práctica* también. Si no tenemos idea acerca de cómo son las cosas en el mundo, permanecemos impotentes en vez de actuar con inteligencia en la persecución efectiva de nuestros objetivos. Los errores de la racionalidad cognoscitiva también nos supondrían errores en la racionalidad pragmática y se considera que ellos suponen un riesgo de frustración de nuestros propios propósitos e intereses que se puede evitar. Las acciones inteligentes no pueden llevarse adelante sin conocimiento, en cuya ausencia no seríamos ya capaces de realizar aquellos actos que nos posibilitan nuestras expectativas más garantizadas de óptimos resultados. Cuando, por ejemplo, no podemos diferenciar el alimento del veneno, nos hallamos en una situación triste. La acción racional en el mundo debe ser predicada acerca de las creencias sobre éste que estén garantizadas racionalmente: no podemos esperar tener éxito en una praxis que no está suscrita por el conocimiento.

Y una historia semejante acaece en lo que concierne a los valores. Si nuestras decisiones prácticas están dirigidas hacia fines «no adecuados» —fines que no concuerdan con las indicaciones del razonamiento evaluativo apropiado—, entonces no estamos conduciendo nuestros asuntos de razonamiento práctico correctamente. Las acciones que apuntan a objetivos inadecuados o que están dirigidas a prioridades equivocadas son por ello defectuosas automáticamente desde el punto de vista de lo racional. La actividad práctica en la búsqueda de un objetivo es racional sólo cuando tenemos razones plausibles para estimar que la realización de este objetivo constituye algo bueno. En consecuencia, la evaluación es un recurso esencial para la práctica. La acción práctica sólo tiene buen sentido racional cuando procede en la perspectiva de algún fin y los fines sólo son adecuados si cuentan con la garantía de legitimidad de los valores.

Cuando se va a adoptar una u otra opción de un conjunto determinado, la racionalidad requiere considerar dos tipos de cuestiones; a saber, su relativa posibilidad (el coste) y su relativa deseabilidad (los beneficios). Sin la razón evaluativa y la cognoscitiva las condiciones de

la racionalidad práctica, orientada hacia la acción, no pueden satisfacerse.

8.2. LA RAZÓN COGNOSCITIVA TIENE UNA DIMENSIÓN PRÁCTICA Y UNA DIMENSIÓN EVALUATIVA

No sólo la racionalidad práctica necesita de la racionalidad cognoscitiva (dado que no podemos identificar con sensatez aquellos pasos que sean afectivos en la práctica ante la ausencia de una información fáctica), sino que también se da la inversa: la racionalidad cognoscitiva requiere la racionalidad práctica. Incluso en la esfera de nuestras preocupaciones específicamente *cognoscitivas*, la praxis y la acción no son algo externo ni un complemento del pensamiento. La búsqueda y la adquisición de información es también una actividad práctica como otras, es decir, un proceso que debe estar gobernado por las reglas básicas de la justificación que son corrientes en la razón práctica. Al comprometernos con la razón práctica, también lo hacemos con la racionalidad cognoscitiva, porque la creencia racional sobre este mundo sólo puede emerger de una metodología de investigación racionalmente efectiva, es decir, de un proceso adecuado de adquisición de la información. La investigación es una actividad que, conducida de manera apropiada, debe estar gobernada por las reglas básicas de la racionalidad práctica. Y la razón práctica tiene otro papel fundamental en nuestros asuntos cognoscitivos. Si la *experiencia* no puede validar nuestra información fáctica sobre el mundo, nada lo podrá. Sin embargo, ¿cómo se explotará la experiencia para asegurar información sobre los hechos objetivos? La experiencia es inevitablemente episódica, personalizada y subjetiva. Opera al nivel de las apariencias. Por ejemplo, tengo la impresión de que aquel objeto parece una rosa; juzgo que emite una fragancia de rosas; cuando lo toco, lo siento como una rosa. Sin embargo, esto es lo único que puedo obtener al nivel de la experiencia real. Para describir mis experiencias debo usar informes de tipo autobiográfico sobre cómo me afectan las cosas. La experiencia como tal no va más lejos de colocarme en una situación en la que *yo considero que algo es una rosa*. Y el movimiento a partir de esta circunstancia meramente subjetiva hacia el hecho objetivo de que *en realidad* hay una rosa enfrente de mí supone una distancia sustancial. Como los escépticos han señalado siempre, es concebible que se produzca el error. Sin embargo, el razonamiento práctico complejo que sigue proporciona la única manera de validación de la inferencia desde indicaciones de la experiencia subjetiva hacia el hecho objetivo:

1. Según las indicaciones presentes, *P*.
2. En las circunstancias dominantes no podemos actuar mejor (epistemológicamente) que siguiendo las indicaciones presentes.
3. Aceptar *P* es la mejor opción disponible (en las circunstancias dominantes) (por 1 y 2).
4. Vamos a elegir la mejor opción disponible. (Un asunto de «política práctica».)
5. Aceptamos *P* (por 3 y 4).
6. *P* (por 5).

Como lo indica esta perspectiva, lo que está en cuestión es que cuando fundamos los juicios objetivos en una base experimental no estamos ante un razonamiento del orden puramente *teórico* de la deliberación en absoluto, sino ante un razonamiento del orden *práctico* de la deliberación. No nos movemos —y no podemos movernos— de 1 a 6 directamente, sino sólo a través de la política práctica representada por la premisa 4. Cuando nos movemos desde «según las indicaciones presentes, *P*» hacia «*P*», no se trata de una *inferencia* complementaria consolidada, sino más bien de un procedimiento *práctico*. Como tal, esta política ciertamente tiene el soporte de la garantía racional. Pero esta garantía descansa más en la parte práctica que en la cognoscitiva.

No tenemos otra alternativa que proceder a cruzar el vacío de evidencia que separa la experiencia de las afirmaciones objetivas fácticas (de la evidencia fenomenológica a la fáctica, de la verdad putativa a la real, de los datos subjetivos a las afirmaciones subjetivas) mediante lo que es, para todo tipo de propósitos e intenciones, una inferencia estrictamente práctica cuya fundamentación última no reside en la esfera de la *información*, sino en la de la *política práctica*. Nuestro procedimiento racional para ascender en la información sustantiva sobre el mundo es parte integrante de nuestra praxis cognoscitiva bajo la dirección del interés. La demanda básica de información y comprensión nos presiona y debemos (y estamos pragmáticamente justificados para ello) hacer lo que sea necesario para su satisfacción. Según cierta interpretación, ésta es la lección que Hume sacó de su crítica a la «inducción».

La razón cognoscitiva como tal tiene dos lados, el hipotético y el categórico. El hipotético procede del modo «Si aceptas *P*, debes (o, alternativamente, no puedes) aceptar también *Q* de manera consistente». Este aspecto condicional si-entonces no supone ningún compromiso sustantivo. Por supuesto, tampoco proporciona ninguna informa-

ción sustantiva. Sólo mediante el uso categóricamente comprometido de la razón cognoscitiva obtenemos una información directa, es decir respuestas efectivas a nuestras preguntas. Y esta dimensión categórica de la razón cognoscitiva tiene una base práctica que no se puede eliminar. No podemos obtener respuestas a nuestras preguntas sobre el mundo sin adoptar un acción. Aceptar una tesis es *hacer* algo, incluso la acción misma es una clase de acción y la formación de la creencia un tipo de práctica.

Puede plantearse la siguiente objeción:

Sostienes que la razón cognoscitiva supone la razón práctica interpretando la *aceptación* como un acto: un «acto de aceptación». Pero también afirmas que los razonamientos prácticos requieren siempre premisas que sólo pueden asegurarse mediante la razón cognoscitiva. ¿No sucede que ambas tesis producen un regreso escéptico que bloquea toda perspectiva de conocimiento mediante la consecuencia viciosa de que cualquier argumento práctico válido presupone otros?

La respuesta a esta pregunta es negativa. Uno debe observar que «Sí, se requiere, pero no se *pre*-requiere; es decir, se demanda pero no se *presupone* en el sentido literal de algo que ha de cumplirse antes». Los requerimientos y requisitos no son necesariamente preliminares. Si yo suscribo que «Debemos dejar la casa», también estoy obligado a suscribir las afirmaciones de que «No debemos permanecer en la sala», «No debemos permanecer en el comedor», etc. Pero no es necesario preestablecer estos otros requisitos *en route* antes de la validación de la afirmación inicial. Las últimas afirmaciones están *coordinadas* con la anterior, forman parte de una red de afirmaciones concomitantes, pero nosotros no tenemos que validarlas por adelantado como un prerrequisito. Es suficiente que ellas al final resulten validadas, aunque tal vez sólo con la sabiduría «de la mirada ulterior». Y esto se plantea en el caso presente. Las afirmaciones concomitantes deben encajar entre ellas y estar disponibles en un esquema general. Pero no necesitamos asegurarlas por adelantado. La estructura de la racionalidad concierne al sistema y no a la secuencia. El compromiso mutuo en cuestión es recíproco e inofensivo, en lugar de presuposicional y vicioso. No hace más que ilustrar la unidad sistémica de la razón, la conjunción cohesiva de sus componentes diversos.

No sólo la razón cognoscitiva y la práctica están entrelazadas, sino que también la razón cognoscitiva plantea compromisos evaluativos. Una vez que hay ciertos hechos a nuestra disposición podemos, por

supuesto, proceder a derivar otros a partir de ellos mediante la inferencia lógica. Pero uno tiene que empezar la empresa inferencial aceptando algunos hechos sin que estén basados en *otros* hechos, sólo sobre la base de meras indicaciones. No podemos proceder en asuntos fácticos sin hacer *algunos* juicios de hecho no discursivos, tales como «los actos de aceptación», que deben estar guiados por procesos evaluativos. El punto de vista de que «Las indicaciones son ciertamente fuertes como para garantizar la aceptación en el caso particular presente» presupone juicios del tipo «Este asunto es suficientemente importante como para que intentemos su resolución sobre la base de la presente evidencia a pesar del riesgo de error que le es inherente». Sin estos juicios concernientes a cuestiones del valor cognostivo no hay una base sensata para sostener que las cuestiones dominantes justifican someterse a los riesgos implicados en la aceptación de algo que puede, al final, resultar incorrecto. Por tanto, la evaluación debe también entrar en nuestras deliberaciones cognoscitivas de manera obligatoria.

Pero el hecho más importante en este respecto tiene que ver con la interconexión particularmente estrecha entre el razonamiento cognoscitivo y el práctico. De un lado, necesitamos el impacto cognoscitivo para *ejercitar* el razonamiento práctico y del otro, debemos efectuar mayores consideraciones para *validar* los procesos de nuestras operaciones cognoscitivas (como hemos visto en el capítulo 3).

8.3. LA RAZÓN EVALUATIVA TIENE DIMENSIONES FÁCTICAS Y PRÁCTICAS

Del mismo modo en que la racionalidad cognoscitiva requiere la racionalidad práctica y la evaluativa, la razón evaluativa tiene tanto aspectos cognoscitivos como prácticos.

Los juicios evaluativos a menudo adoptan la forma generalizada de «Los ítems de cierta clase (esto es, de tipo *T*) tienen valores positivos (negativos) de cierto tipo y hasta cierto punto». («El acto de robar es improbable», por ejemplo.) Pero, por supuesto, una regla tan general permanece improductivamente sin efectos, dando vueltas de manera no operativa como una rueda desencajada, hasta que se conecte con situaciones concretas. Si alguna vez tenemos que hacer uso de una generalización tal debemos aplicarla a un caso particular:

La situación existente *S* en realidad representa una instancia de un ítem del tipo en cuestión (tipo *T*).

Sólo nos movemos de la premisa «Un tipo *T* de cosas tiene un valor *V*» a la conclusión de que «*X* tiene el valor *V*» a través de la premisa relacionante «*X* es del tipo *T*»; es decir, nos movemos de «Robar es reprochable» a «*X* ha hecho algo reprochable» a través de la premisa «*X* ha desempeñado el papel de ladrón (ha tomado algo que en realidad no le pertenecía)». Y este último ítem claramente es algo que involucra información fáctica. Sólo sobre la base de estas entradas fácticas estamos en condiciones de aplicar o implementar nuestros valores; en ausencia de información fáctica, nuestras generalizaciones de valor no son más que completas abstracciones.

Además, la racionalidad evaluativa requiere de la racionalidad práctica también. Esto se sigue de su compromiso cognoscitivo a través de la consideración, que ya hemos examinado anteriormente, de que la demanda de evaluación por parte de la información fáctica invariablemente requiere un salto, fundado en la práctica, desde la evidencia subjetiva a conclusiones objetivas.

8.4. LA UNIDAD SISTÉMICA DE LA RAZÓN

La racionalidad tiene que ver con la búsqueda inteligente de los fines adecuados. Aquí «inteligencia» quiere decir conocimiento, «búsqueda» indica acción, y «fines adecuados» señala la evaluación. Todas las partes de la razón deben invocarse y coordinarse en una fórmula que adecuadamente caracterice la naturaleza global de la racionalidad.

Para servir a su función de guía de las acciones humanas y de las interacciones, la razón debe eliminar el desorden, la disonancia y cualquier impedimento de esta clase contra la coordinación del pensamiento. En consecuencia, la razón lucha, siempre y en todo lugar, por la consistencia, la uniformidad, la generalidad y la armonía ordenada de todo tipo. La racionalidad demanda que nuestras creencias, evaluaciones y acciones «tengan sentido». Y, como se ha mostrado paso por paso, esto significa que la fábrica entera de la racionalidad debe carecer de fisuras: la cognición, la evaluación y la acción deben formar una unidad con cohesión. La gente se plantea preguntas y quiere respuestas, y necesitamos que estas preguntas encajen, con coherencia mutua, afinadas unas y otras en una unidad sistémica hasta formar un cuerpo que estamos dispuestos a implementar en la práctica y a usar como una guía de la acción. En consecuencia, debemos confiar (cognoscitivamente) en que, según nuestro punto de vista, una acción (práctica) determinada resultará en buenos efectos (evaluativos).

Cuando las creencias, los valores y las acciones de un agente no son ellos mismos adecuados y no están mutuamente de acuerdo, las precondiciones para la racionalidad permanecen insatisfechas. La razón es una unidad orgánica, un todo indivisible.

Ciertamente, los filósofos a veces contemplaron una bifurcación de la razón en dos dominios separados con reglas básicas completamente diferentes y distinguieron estrictamente entre asuntos teóricos y prácticos, entre θεωρία y πράξις. En los asuntos teóricos —pensaban— no hay ninguna urgencia para decidirse, siempre podemos posponer una decisión hasta que alguna evidencia ulterior se presente; simplemente suspendemos el juicio hasta que estén presentes todos los requisitos. En los asuntos prácticos, en cambio, existe una urgencia para decidirse: debemos actuar de una manera o de otra, ya que incluso la inacción es un modo de acción; por tanto, debemos adoptar una decisión de algún tipo.

Pero esto que representa un claro contraste se convierte en algo oscuro con un examen más detallado. La razón teórica y práctica no establece dominios separados sino sectores interconectados de un todo comprensivamente unificado. Un solo principio uniforme se cumple en ella: «Procede en todas partes sobre la base de las mejores razones disponibles para hacer lo que es adecuado en la situación presente.» La diversión entre lo teórico y lo práctico no bifurca a la razón, sino simplemente ilustra la uniformidad fundamental de lo racional a través de una diversidad de situaciones. Nuestros juicios de hechos (las creencias) y los evaluativos (las estimaciones) se validan ambos mediante procesos racionales cuya estructura fundamental es una y la misma y ambos finalmente se apoyan en las consideraciones de la *praxis*.

La racionalidad consiste en establecer la armonía dentro (y entre) esferas de acción y de creencia, con el interés de la búsqueda eficiente de los fines legítimos. Su requisito típico es el de las buenas razones: buenas razones para lo que uno cree, para lo que hace y para lo que evalúa. Bajo la égida de la racionalidad, estos tres dominios forman un todo único, uniforme y coordinado. Si nuestros actos están basados en creencias inapropiadas, no tienen justificación racional; si nuestras creencias no admiten cumplimiento en la práctica, adolecen también de un defecto de racionalidad; si nuestros valores son inapropiados, van en contra de la razón. En ninguno de estos casos un agente *racional* sería capaz de reunir la confianza necesaria para un pensamiento y una acción efectiva.

Según lo indican estas observaciones, la razón se presenta como una unidad orgánica o como un todo indivisible. Cada una de sus partes interpenetra al resto y por ello la persona racional, de una manera complementemente coordinada, debe:

- 1, luchar por asegurarse la información adecuada para la gestión efectiva de sus asuntos;
- 2, intentar asegurar la adecuación de sus valores y sus objetivos;
- 3, actuar (en ausencia de impedimentos putativos) de manera tal que, dadas sus creencias, sea útil para la puesta en práctica de sus valores y objetivos.

La fábrica de la racionalidad carece de fisuras: sus diversos departamentos están inseparablemente interconectados.

8.5. EL PARALELISMO ENTRE INVESTIGACIÓN RACIONAL Y EVALUACIÓN

Las opiniones son normativas cuando van más allá de la mera descripción, ya sea al expresar un juicio de valor o al tener un juicio de valor como una presuposición inevitable o como una consecuencia. La distinción entre descripción y evaluación normativa es real e importante. Decir que la cara de alguien es *asimétrica* es describirla, pero decir que es *fea* es hacer un juicio evaluativo sobre ella. Decir que Juan se quebró un hueso es meramente pintar la situación de manera descriptiva; decir que se *hirió* o que se *hizo daño* es también evaluarla, al indicar que la transformación en cuestión es algo malo. «Matar» es meramente descriptivo, pero «asesinar» es también normativo, ya que el asesinato consiste en la muerte *injustificada*.

A veces la distinción entre lo descriptivo y lo normativamente evaluativo se explica a través de la distinción entre «hechos» y «valores». Pero esto es engañoso. La facticidad como tal es neutral, como se puede ver en la diferencia entre hechos estrictamente *informativos* y hechos adicionales *evaluativos*.

Los hechos descriptivos y los normativos están más estrechamente interconectados de lo que generalmente se reconoce, ya que comparten su epistemología. La cognición racional y la evaluación racional son completamente paralelas con respecto a la validación, porque la cognición también es una empresa finalmente evaluativa. Los valores y los hechos descriptivos están ambos gobernados por normas. Nues-

tro conocimiento de los dos tipos de hechos (descriptivo-informativo y normativo-evaluativo) depende de las consecuencias criteriológicas de la pregunta: *¿Qué merece aprobación?* Por cierto, esta pregunta amplia tiene consecuencias en cada uno de los lados de la cuestión, es decir, en la *aprobación* = *aceptación*, del lado de la información descriptiva, y en la *aprobación* = *preferencia*, del lado del juicio evaluativo. Pero la aceptación también es una preferencia de algún tipo: es una preferencia *epistémica*.

La educación racional en la criteriología del conocimiento se determina como sigue:

Las tesis descriptivamente informativas (los juicios descriptivos) se presentan como lo racionalmente aceptable (=cognoscitivamente válido) que sistematiza óptimamente nuestros datos cognoscitivos (donde la sistematización procede bajo la dirección de generalizaciones de hechos descriptivos).

De una manera totalmente paralela, tenemos la situación siguiente del lado de la criteriología de evaluación:

Las tesis normativamente evaluativas (los juicios evaluativos) se presentan como lo racionalmente aceptable (=normativamente válido) que óptimamente sistematiza nuestros datos evaluativos (donde la sistematización procede bajo la dirección de reglas normativas).

Tanto los aspectos descriptivos como normativos comienzan con «datos de la experiencia». En el caso alético (descriptivamente orientado a la verdad), éstos son los datos de la sensación (la percepción sensible) y sus extensiones sistemáticas en teorías fácticas. En el caso evaluativo (normalmente orientado hacia el valor) esos son los datos de la evaluación; es decir, de la estimación de los pros y los contras y de sus extensiones sistémicas a las reglas normativas. De manera semejante, en los dos casos procedemos criteriológicamente en términos de la sistematización óptima de la experiencia —usando el mismo tipo de aparato para conseguir la mejor extrapolación de datos posible—, o sea, de la interpretación que mejor encaja con el resto de nuestra experiencia.

En el caso cognoscitivo, la validez (que aquí se extiende a la verdad presuntiva y a la corrección fáctica) requiere una sistematización óptima inductiva de nuestras experiencias informativas en la dirección de los principios de la explicación. En el caso normativo, la validez (que aquí se extiende a la adecuación presuntiva o la corrección evaluativa) requiere la sistematización normativa óptima de nuestras experiencias

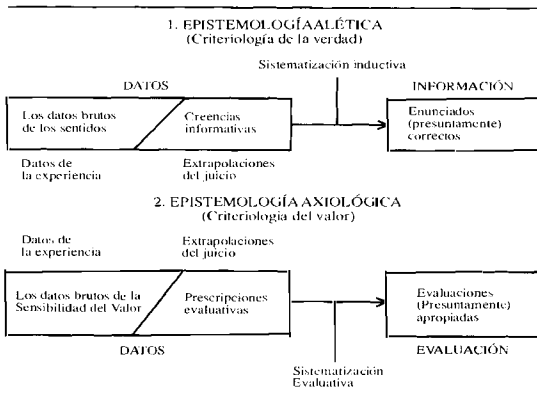
evaluativas en la dirección de los principios de justificación. El paralelismo entre los dos casos se describe en la figura 8.1, que representa un cognoscitvismo del valor que considera a los procesos de investigación racional y de evaluación racional como procediendo de una manera estrictamente paralela. En ambos lados la construcción del sistema nos proporciona un cuadro del proceso que incluye lo que encaja y excluye lo que no es asimilable, discriminando entre lo que es sostenible y lo que no. La idea fundamental consiste en el control de validez a través de la sistematización óptima de los datos relevantes que se presentan uniformemente tanto en el dominio cognoscitivo como en el normativo. En ambos casos se trata de la sistematización de la experiencia:

conocimiento: sistematización racional de la experiencia informativa a través de principios de explicación.

evaluación: sistematización racional de la experiencia afectiva a través de principios de justificación.

FIGURA 8.1

EL PARALELISMO COGNITIVO DE INVESTIGACIÓN Y EVALUACIÓN



En ambos casos se aplican esencialmente los mismos patrones: un juicio es válido si pertenece a la sistematización más convincente del alcance total de nuestra experiencia relevante aléticamente orientaba hacia hechos, de una parte, o, de la otra, a la experiencia axiológicamente orientada hacia los valores. (Obsérvese que esta posición de que la mejor sistematización disponible será suficiente —es decir, es suficientemente buena como base para nuestros compromisos— nos retrotrae a la línea pragmática de justificación esbozada al final de la sección 2.)

Un enfoque coherente con la criteriología del valor en términos de la sistematización del juicio se desarrolla, en consecuencia, en completo paralelo en el enfoque de la criteriología de aceptación¹. El paralelismo del proceso sistémico operativo tanto en la parte cognoscitiva como en la evaluativa genera una simetría en la validación de los aspectos cognoscitivos y evaluativos de la razón que nuevamente exhibe la unidad fundamental de ésta.

No sorprende, pues, que se susciten análogas cuestiones en los dos planos cognoscitivo y evaluativo. En el caso alético, nos enfrentamos con el problema de superar el vacío (que parece insuperable) entre apariencia y realidad, entre afirmaciones fenoménicamente subjetivas en el nivel de las apariencias y las impresiones y afirmaciones ontológicamente objetivas en el nivel del ser y la realidad. La criteriología de la coherencia de la verdad fáctica es un buen recurso en este punto, ya que nos autoriza a movernos desde afirmaciones del orden de «Parece como que hay un gato en la alfombra» a afirmaciones del tipo «En realidad hay un gato en la alfombra», a través de una sistematización óptima. Al realizar este movimiento, explotamos la circunstancia de que esta ordenación particular con respecto a la naturaleza de lo real sistematiza de la mejor manera nuestros compromisos cognoscitivos de conjunto. Y una situación completamente paralela prevalece en el lado axiológico y evaluativo, donde enfrentamos el problema de superar el vacío (aparentemente insuperable) entre las afirmaciones subjetivas en el nivel de los sentimientos evaluativos y las afirmaciones objetivas en el nivel de la evaluación real: entre lo que nos impresiona como malo (*parece* malo) y lo que *es* malo. Y, por supuesto, lo que la criteriología de la coherencia de las normas nos posibilita hacer en este caso es cruzar el vacío. Nos pone en condiciones de movernos desde afirmaciones en orden de «Robar me parece malo» a afirmacio-

¹ Sobre la criteriología de la coherencia, consúltese, del mismo autor, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford, 1973), y el capítulo 2, «Truth as Ideal Coherence», de su *Forbidden Knowledge* (Dordrecht, 1987), 17-27.

nes del orden de «Robar es reprobable», a través de la mediación del principio de la mejor sistematización.

En ambos lados de la experiencia —sea con la «observación» sensible o la «estimación» evaluativa— llenamos así el vacío que separa el parecer subjetivo («las apariencias») del ser objetivo («la realidad») mediante el mismo aparato: la sistematización de los datos. En cualquier caso entramos en el universo de las afirmaciones objetivas a través de un triángulo a partir de los datos de la experiencia. Por supuesto, cuanto mayor es la uniformidad interpersonal de la experiencia sensible en comparación con la evaluativa, se hace más simple para la sensación que para la evaluación. Pero la diferencia tiene que ver con grados y no con clases.

Este paralelismo fundamental significa que las cuestiones de valor deberían ser contempladas en una perspectiva «realista». Las cuestiones de valor también pueden y deben ser consideradas como objetivamente fácticas; la única diferencia es que se trata de hechos *evaluativos* más que *informativos*. La posibilidad, por ejemplo, de un acuerdo o desacuerdo racional, de crítica y de rectificación se presenta del lado evaluativo. Uno debe evitar confundir los *valores* con los *gustos*. «No hay controversia acerca de los *gustos*» puede ser verdadero, pero «No hay controversia acerca de los *valores*» no lo es. Los valores también pueden ser completamente objetivos, ya que las afirmaciones sobre los valores admiten un sostén racional a través de consideraciones impersonales convincentes.

Repitamos: la validación racional de afirmaciones descriptivamente fácticas, durante la búsqueda empírica, y las afirmaciones evaluativas, durante la evaluación normativa, proceden de manera muy semejante. Ambas consisten en la sistematización racional de la experiencia, tanto informativa como evaluativa. El paralelismo de la criteriología alética y la axiológica indica que lo que es la salsa para el pavo informativo/inductivo también es la salsa para el ganso evaluativo/normativo. Y esta circunstancia es muy importante desde el ángulo de nuestra preocupación presente. Por un lado, ilustra, desde una nueva dirección, la unidad holística y la integridad de la razón. Por el otro, indica que la existencia misma de una parte evaluativa de la razón se apoya en la perspectiva de una investigación racional objetiva sobre la naturaleza e influencia de las consideraciones evaluativas. Y esto es positivo. Dada la unidad sistémica de la razón, la racionalidad como un todo se convierte en inútil si la deliberación racional sobre los asuntos de valor fuera en principio imposible.

9. EGOCENTRISMO CONCEPTUAL Y LÍMITES DEL RELATIVISMO COGNOSCITIVO

SINOPSIS: 1) ¿Son las reglas de la razón uniformes para todos los seres racionales o son variables y relativas? De hecho, un relativismo específicamente *cognoscitivo* no se puede evitar. Es racionalmente adecuado para diferentes, personas, épocas y culturas tener no sólo diferentes cuerpos de creencias aceptadas, sino también diferentes patrones y criterios sobre la aceptabilidad racional (es decir, tener diferentes bases para la conducción racional de los asuntos). 2) Hay diferentes formas de relativismo y éstas tienen mérito en grados muy diferentes. La versión que suscribimos aquí es la de un relativismo *epistémico* con respecto a las distintas bases cognoscitivas que, sin embargo, requieren un rechazo enfático de las bases del igualitarismo. 3) El relativismo como tal no suscribe el indiferentismo. Nuestro compromiso con nuestra propia posición es (o debe ser) unánime. 4) Aunque se deba reconocer la realidad de marcos cognoscitivos alternativos, ciertamente uno no los va a considerar como igualmente válidos con respecto al propio. 5) Las implicaciones de nuestra propia concepción de la racionalidad son absolutamente decisivas para nuestras deliberaciones. Nosotros mismos inevitablemente consideramos nuestros propios patrones (racionalmente adoptados) como superiores a las otras opciones disponibles. Y se supone que estamos racionalmente autorizados para esto, a la luz de los valores cognoscitivos que nosotros mismos apoyamos.

9.1. RACIONALIDAD Y RELATIVISMO COGNOSCITIVO

Lo que para una persona constituye una buena razón para creer, o evaluar, o actuar de cierta manera ¿puede no serlo para otra? Supuestamente la racionalidad es algo homogéneo, es decir, uniforme para todos los agentes racionales. Pero ¿es esto así? ¿Regulan *universalmente* las reglas de la razón a todos los agentes racionales de la misma forma?

Ciertamente *parece* que lo que es una buena razón para una persona *no* necesariamente es una buena razón para otra. Algo que convierte a cierta acción en recomendable para una persona, no necesariamente se cumple para otra persona; por ejemplo, lo que puede ser una buena medicación para mi resfriado no necesariamente será una buena medicación para el tuyo. Diferentes personas, no ya diferentes culturas, están en «situaciones» diferentes y, por ello, lo que algunas creen hacer de manera racional puede no ser aplicable a otras. Todo conduce a

pensar que la validación racional es algo que varía según las circunstancias individuales y grupales y, en consecuencia, no se puede pretender universalidad ni objetividad. De esta manera se presenta el problema del relativismo; la racionalidad de una persona o un grupo puede muy bien representar algo estúpido para otra ¹.

Pero este tipo de relativismo pluralista ¿no destruiría la racionalidad como tal? ¿No convierte a cada hombre en su propio árbitro de manera tal que la razón colapsa en fragmentos caóticos? Para cualquier enfoque adecuado de la racionalidad es claramente necesario tratar el asunto problemático de la diversidad interpersonal y sus ramificaciones.

Vamos a comenzar con el tema del relativismo *cognoscitivo*. Sólo es racional adecuar nuestras creencias al curso de nuestras experiencias. Y esto convierte la pluralidad relativista de las creencias en algo inevitable. La racionalidad misma requiere que la gente que se halla en circunstancias diferentes tenga creencias diferentes. La posesión de información que proporciona buenas razones no se transfiere automáticamente de un creyente o un grupo de creyentes a otros. Una vez que se admite que éstos tienen experiencias diferentes sobre la base de las cuales forman sus juicios, no sería racional por su parte que *no* se distinguieran en lo que (racionalmente) creen. (Aquí podemos recordar el poema de John Godfrey Saxe sobre los ciegos y el elefante ².) Newton, según sus datos, estuvo tan justificado en su conclusión como Einstein según los suyos. En su situación, las estimaciones de verdad de cada uno estaban garantizadas de manera plausible por la información dis-

¹ Para un panorama general de las discusiones recientes sobre el relativismo y también para referencias sobre la literatura, consúltese Michael Krausz y Jack Meiland (recops.), *Relativism: Cognitive and Moral* (Notre Dame, Ind., 1982); Michael Hollis y Steven Lukes (recops.), *Rationality and Relativism* (Oxford, 1982); Joseph Margolis (recop.), *Is Relativism Defensible?*, edición especial de *The Monist*, 67, n. 3, (julio, 1984).

² El poema versa sobre sabios ciegos y observa que:

... seis hombres de Indostán
que querían aprender,
fueron a ver al elefante,
(aunque todos eran ciegos).

El primer sabio tocó «un costado amplio y robusto» y declaró que la bestia era «como una pared». El segundo, al sentir sus colmillos, anunció que el elefante parecía una espada. El tercero, al tomar la retorcida trompa entre sus manos, la comparó con una serpiente. El cuarto, al poner sus manos en las rodillas del elefante, aseguró que el

ponible. No sólo diferentes personas pueden formular juicios diferentes sobre lo que es verdadero, sino que pueden hacerlo con fuerza y adecuación racional.

En principio, al menos, es completamente posible que la gente «primitiva» de una tribu que acepta los juicios del brujo médico y jura ante su encantamiento, esté actuando de una manera no menos racional que cuando nosotros, los «civilizados» modernos, aceptamos las declaraciones del médico y sus medicinas. Puede ser que cada uno esté haciendo un uso igualmente adecuado (según los patrones dominantes) de la mejor evidencia que está a su alcance. Y esta tendencia a la aceptación de una evidencia potencialmente variable es lo que constituye la racionalidad.

Los juicios que las personas pueden formular *racionalmente* acerca de asuntos de verdad fáctica tienen inevitablemente una base relativa, relacionada con evidencias, reglas y métodos variables. En la esfera cognoscitiva el pluralismo es ineludible. En esto debemos proceder simplemente desde donde estamos, tomando decisiones como mejor podamos, según cualquier tipo de fundamento que las circunstancias de nuestra época y nuestra cultura pongan a nuestro alcance. Mi evidencia puede no apuntar en la misma dirección que la tuya y mis criterios no tienen que ser los tuyos, debido a nuestras diferencias en educación y experiencia. Y, de esta manera, diferentes culturas, diferentes épocas y diferentes personas pueden muy bien jugar el juego de la determinación de la verdad con diferentes reglas. Nada en el mundo legisla que el mismo proceso de búsqueda debe ser usado por todos los hombres, en todos los tiempos y todas las circunstancias. Así, el pronóstico del tiempo no opera según los mismos principios en nuestros días que en la antigua Roma. No interesa nuestra posición en relación con el «relativismo» como doctrina filosófica pero debemos aceptar el hecho de la relatividad, es decir, el hecho de que diferentes personas pueden, muy adecuadamente y racionalmente, proceder de manera diferente

animal se parecía a un árbol. Los movimientos de la oreja convencieron a otro de que el elefante tenía la forma de un ventilador; mientras el sexto hombre ciego pensó que tenía la forma de una cuerda, ya que lo cogió por la cola.

Y así estos hombres de Indostán
discutieron en voz alta y por mucho tiempo;
cada uno defendiendo su opinión
con exagerada firmeza y tesón:
aunque cada uno estaba parcialmente en lo cierto
y todos cometían un error.

en la conducción de sus asuntos intelectuales. Un relativismo específicamente *congnoscitivo* es de hecho ineludible: resulta racionalmente adecuado para personas, épocas y culturas diferentes que tengan no sólo diferentes cuerpos de creencias aceptadas, sino también diferentes patrones y criterios de aceptabilidad, o sea, diferentes bases para la conducción racional de sus asuntos (así, si la ciencia de la estadística no ha sido introducida, los datos y métodos estadísticos no pueden ser usados). Cualquiera que sea la forma en que la racionalidad conecta a los seres racionales que son semejantes, al menos se tiene que aceptar *este* tipo de relatividad.

9.2. LA BASE DEL PROBLEMA

¿Qué anuncia esta relatividad básica en relación con la validez de nuestras propias creencias? Las siguientes proposiciones que parecen plausibles forman claramente una tríada:

1. Diferentes culturas tienen diferentes puntos de vista sobre la verdad.
2. Si diferentes culturas tienen ciertamente diferentes puntos de vista sobre la verdad, entonces las diferencias perspectivas sobre la verdad de diferentes culturas son igualmente válidas.
3. Si diferentes culturas tienen ciertamente diferentes perspectivas sobre la verdad, entonces el punto de vista sobre la verdad de uno, el nuestro, es racionalmente superior a otros.

Dado que estas tres afirmaciones son en conjunto incompatibles, al menos una de ellas se debe abandonar. Por tanto, debemos elegir entre:

- 1-rechazo. *Monismo*: Todas las culturas piensan «en el fondo» de manera semejante. El desacuerdo intercultural es una ilusión que se fundamenta en un análisis superficial de los hechos;
- 2-rechazo. *Preferencialismo*: Se reconoce que hay un desacuerdo, pero una posición cultural —presumiblemente la nuestra— puede ser considerada de manera válida como superior a las otras;
- 3-rechazo. *Relativismo igualitarista*: Nuestra posición representa sólo una entre otras posiciones que son iguales en mérito.

Ya que la opción primera, el monismo, es apenas plausible si se tienen en cuenta los hechos evidentes, vale la pena considerar con más cuidado las opciones restantes.

El relativismo epistémico sostiene que el verdadero *status* de las proposiciones varía en relación con las diferentes bases y, por tanto, puede muy bien ser considerado de manera diferente por gente diferente. Pero ¿qué visión debe uno adoptar acerca de las bases mismas? El alcance de las posibilidades se presenta en la figura 9.1, la cual agota efectivamente las opciones del relativismo básico.

FIGURA 9.1

VERSIONES DEL RELATIVISMO BÁSICO

1. *Igualitarismo básico*

Varias bases son posibles y todas ellas tienen un *status* de validez equivalente. La elección entre ellas es indiferente desde el punto de vista racional. Todas son igualmente:

- 1) inválidas

RELATIVISMO ESCÉPTICO

- 2) válidas

RELATIVISMO INDIFFERENTISTA (Relativismo protagórico)

2. *Preferencialismo básico*

Varias bases son posibles, pero una base particular tiene un *status* privilegiado porque:

- 1) sólo una es objetivamente (impersonalmente) correcta

RELATIVISMO OBJETIVISTA

- 2) sólo una es subjetivamente (relativa a una persona o un grupo) correcta

- a) simplemente por costumbre o algún otro tipo de compromiso arbitrario desde el punto de vista racional

RELATIVISMO CONVENCIONALISTA

- b) sobre la base de principios de algún tipo que a su vez se consideran adoptados

- i) a-racionalmente (según el gusto, la congenialidad, la costumbre, etc.).

A-RELATIVISMO RACIONALISTA

- ii) racionalmente (sobre la base de ciertos valores cognoscitivos adecuados)

RELATIVISMO AXIOLOGICO

Los dos modos igualitaristas del relativismo básico pueden resumirse como sigue:

1. *Relativismo escéptico*. El relativismo escéptico mantiene que la validación racional es simplemente indefendible. La gente puede pensar que cosas diferentes son verdaderas y fácticas. Pero esto constituye una mera opinión, es decir, una mera reflexión de cómo las cosas se les presentan. Todo juicio es nada más que una opinión y todo conocimiento es presunto (o imaginado). Ningún resultado racionalmente garantizado se puede conseguir en absoluto. La verdad y los hechos son ilusiones que descansan por completo en los ojos del que las ve. Llegamos a una posición irracionalista que niega toda perspectiva de una garantía racional y convincente para la aceptación de nuestra tesis. Hablando de manera realista, no hay hechos. Sólo existe tu presunta verdad y mi presunta verdad, pero nada que se parezca a la verdad real. Tampoco, nada que nosotros podamos determinar. (El escéptico puede, en principio, aceptar que desde el punto de vista *ontológico* es posible algo como «la verdad», pero insistiendo en que desde el punto de vista *epistemológico* simplemente no hay manera de llegar a ella.)

2. *Relativismo indiferentista* (Relativismo protagórico). Esta posición sincrética considera que las afirmaciones son sostenibles sólo sobre bases cuya adopción es completamente arbitraria. La validación resulta omnipresente, porque consiste en lo que cualquiera considere como tal. Ninguna distinción entre lo que es correcto y lo que meramente *parece* correcto puede sostenerse. La distinción entre verdad y error o sentido y sin sentido se hace inoperante, no porque el error prevalezca sobre la verdad (como en el caso del escéptico), sino porque todo es verdadero según sus propios fundamentos.

Mientras el relativista radical suscriba el *indiferentismo* («No interesa...») o el *escepticismo* («Cualquier posición está tan justificada como otra, a saber: carecer de ella») es claro que su posición no puede estar asegurada únicamente por el relativismo. El relativismo como tal está meramente comprometido con posiciones que varían y que son justificables sólo desde la perspectiva ventajosa de una base de algún tipo. El indiferentismo y el escepticismo se seguirían de *esta* afirmación sólo si uno pudiera mostrar de alguna manera que no hay nada que elegir entre diferentes bases, es decir, que una base es tan buena o mala como otra. Pero 1) no hay ninguna razón objetiva para pensar que esto es así, y 2) si hubiera buenas razones objetivas para pensar

que esto es así, entonces habría algo semejante a una buena razón objetiva para pensar algo y el indiferentismo y el escepticismo serían insostenibles. El relativismo —esto es, un relativismo de un tipo razonable— ciertamente no tiene que generar un indiferentismo. (Es difícil ver cómo lo haría, considerando que no podemos *estar* al mismo tiempo convencidos del igualitarismo y mantener la corrección de nuestras propias convicciones particulares.)

Incluso un escrutinio superficial es suficiente para indicar que ninguno de estos enfoques igualitarios tiene demasiado atractivo. Cualquier perspectiva que nos imposibilite diferenciar entre la superstición y la ciencia o entre la adivinanza uniforme y el conocimiento no es particularmente atractiva. Cuando uno contempla estas posiciones, la posibilidad de un preferencialismo básico se hace más interesante.

Esta inaceptabilidad del relativismo igualitarista significa que un relativismo razonable debe adoptar la forma del preferencialismo. En particular, no podemos sostener la superioridad de nuestras creencias racionalmente fundadas en sus alternativas, ya que si esto no es así no podríamos ya mantener su adecuación racional. Pero ¿puede defenderse tal relativismo preferencialista?

9.3. EL PODER ABSOLUTO LOCAL DE NUESTROS PROPIOS PATRONES DE RACIONALIDAD

La pregunta fundamental no es ¿son en realidad diferentes las normas y los patrones de la racionalidad?, ya que responderíamos con un inmediato y rotundo sí. Como *autres temps, autres mœurs*, también otras culturas, otros patrones. La pregunta importante es más bien ¿debemos o estamos racionalmente obligados a considerar todas las normas y patrones alternativos como igualmente adecuados o correctos? ¿Debemos adoptar un principio igualitarista como el siguiente *Principio de igualdad básica*: los diferentes patrones de juicio son equivalentes en cuanto a la justificación? Desde la perspectiva de la aceptabilidad, *nuestro* patrón se halla en igualdad de condiciones con respecto al *de ellos*. Es absolutamente indiferente qué base se adopta. «¿Es cada uno tan bueno (o pobre) como el otro?» «¿Debemos considerar que todas las opciones están a la par con la nuestra?» La respuesta es: «De ninguna manera».

La tesis indiferentista es provocativa e interesante, pero también absurda. En este punto vamos a colocar al relativismo contra sí mismo y preguntar: *indiferente ¿para quién?* Ciertamente no para nosotros.

Nosotros tenemos nuestra propia base de juicio racional y ésta habla de forma clara en su propio nombre. De ninguna manera se puede considerar que *nuestro* razonamiento es igualmente aceptable al *de ellos*. Dime, indiferentista, ¿para quiénes, entonces, se cumple la equivalencia? ¿Para el espíritu del mundo, ese árbitro de los hechos impersonales que no tiene cuerpo? Pero ¿cómo *podemos* decir esto? ¿Y cuál es entonces el precio del indiferentismo? En la naturaleza misma de lo que la racionalidad es descansa el hecho de que sea racionalmente imposible considerar dos patrones discordantes de la racionalidad como iguales en mérito.

La gente a menudo hace comentarios del siguiente tipo:

[Todos] aquellos conceptos que los filósofos consideran como más importantes —ya sea los conceptos de racionalidad, de verdad, de realidad, de visión, el bien o las normas— todos estos conceptos deben entenderse como relativos a un esquema conceptual específico, un marco teórico, un paradigma, una forma de vida, una sociedad o una cultura, [ya que] no hay sólo un marco o un metalenguaje por el cual podamos adjudicar racionalmente o podamos evaluar universalmente las afirmaciones rivales de los paradigmas alternativos ¹.

Pero esta posición, aunque atractiva, es altamente problemática. Por supuesto, hay un único y singular esquema que *nosotros* usamos al realizar estimaciones y valoraciones: a saber, el nuestro, el que nosotros en realidad aceptamos. Si lo cambiáramos por otro devendría automáticamente nuestro. Sólo para alguien que no tenga ningún esquema o marco, alguien que esté situado fuera del universo de los compromisos epistémicos y cognoscitivos, existe una opción abierta y sin compromisos entre diferentes alternativas. Pero nadie se halla o puede hallarse en *esa* posición.

Considérese el conjunto de afirmaciones individualmente plausibles pero colectivamente inconsistentes que sigue:

1. Estamos justificados racionalmente para pensar lo que pensamos.
2. Ellos (la gente de otra era, cultura o tradición) piensan de una manera diferente a la nuestra.
3. Ellos están justificados racionalmente para hacerlo así.

¹ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Filadelfia, Pa., 1983), 8.

4. Si alguien está justificado racionalmente para discordar con nosotros, entonces no podemos estar racionalmente justificados para pensar lo que pensamos.

Aquí 2-4, tomados en conjunto, entrañan no-1. Entonces 1-4 son inconsistentes. Algo debe abandonarse en el grupo.

Dado que 2 es o debe ser supuesto como un «hecho de vida», tres opciones quedan abiertas:

Abandona 1. Pierde todo sentido de legitimidad cognoscitiva. Conviértete en escéptico.

Abandona 2. Conviértete en dogmático. Niega que al final aquellos que disienten de nosotros realmente «saben lo que están haciendo».

Abandona 3. Adopta la visión de un relativismo calificado. Acepta la idea de que mientras ellos pueden estar completamente justificados en sus creencias, sus evaluaciones y sus acciones relativas a *sus* bases de juicio, nosotros estamos completamente (y, tal vez, correctamente) justificados en lo relativo a las *nuestras*.

La mejor salida de esta perplejidad es abandonar 4 y adoptar la visión de que, a pesar de que existen diferentes posiciones viables, la nuestra es —desde donde nosotros nos hallamos— la realmente adecuada. Para nosotros, nuestra posición es decisiva; *nosotros* estamos racionalmente limitados y autorizados a estimarlo así. No sólo esta posición está a nuestro alcance, sino que en último análisis es la única que podemos adoptar razonablemente. Si no vemos tal posición desde esta perspectiva, entonces contrariamente a la hipótesis, no sería en realidad la posición que mantenemos racionalmente.

Veamos algunas réplicas de bases igualitaristas como «No tienes derecho a tus propias bases particulares. ¿Cómo puedes justificar considerarlas superiores a las otras?» Pero por supuesto *podemos* justificarlas; muchas discusiones filosóficas están orientadas a esto y algunas con bastante éxito. «Pero tal justificación es algo que sólo puedes hacer razonando, mediante una estimación reflexiva y juiciosa. ¿Y sobre qué base puede proceder este razonamiento?»... «¿Por qué?... mediante la nuestra, por supuesto» (¿Cuál otra usaríamos?) «¿No es este enfoque circularmente vicioso y autodestructivo? De ninguna manera: es inevitable y deseable.» Como lo dijimos durante la discusión de la autojustificación de la racionalidad (capítulo 3), una base racional que no se sostenga a sí misma *ipso facto* se califica como inadecuada. «Pero ¿qué es lo que te hace pensar que tu base es mejor que la de los

otros?» Ésta es una pregunta justa. Ojalá tengamos una buena historia que justifique nuestra preferencia por nuestras propias bases epistémicas (y por supuesto la tenemos, pero éste no es el lugar para presentarla) ⁴. Tal validación de la racionalidad cognoscitiva claramente tendrá que proceder en sus propios términos.

Considérese la siguiente tesis:

Nuestra justificación para pensar lo que pensamos está exactamente en el mismo nivel de vuestra justificación para pensar lo que vosotros pensáis. Y, por tanto, no estamos autorizados para estimar que nuestra posición es superior a la vuestra.

A pesar de su aparente plausibilidad, esta tesis se topa con dificultades. Uno debe plantear la siguiente pregunta: ¿desde qué punto de vista se realiza la caracterización de «está exactamente en el mismo nivel de»? Seguramente no desde el *nuestro*, ya que después de todo, es precisamente el nuestro porque lo estimamos superior. Con el mismo razonamiento, tampoco desde el *vuestro*. Entonces..., ¿desde el de Dios? Tal vez... Pero Él no entra en estas discusiones.

Destaquemos que estamos autorizados —y, por cierto, racionalmente limitados— a considerar nuestra base criteriológica de juicio racional como racionalmente superior con respecto a las alternativas disponibles. Si no adoptamos este punto de vista, si no consideramos nuestra postura cognoscitiva como efectivamente óptima, no podríamos razonablemente considerarnos a nosotros mismos como racionalmente justificados a adoptarla. *Ipsa facto* dejaría de ser nuestra posición real, contrariamente a la hipótesis. Este egocentrismo criteriológico puede y debe ser atemperado con humildad criteriológica. La sabiduría de la visión retrospectiva y de la escuela de la experiencia amarga nos enseña la lección de que nuestros patrones cognoscitivos (y los juicios que basamos en ellos) no son de ninguna manera perfectos por necesidad. Al mismo tiempo, no tenemos otra opción que la de usar nuestros patrones: hacer lo mejor que podamos con los medios disponibles. Y, aunque lo mejor para nosotros puede no ser suficiente bueno, estamos, sin embargo, obligados a considerar que los patrones que hemos adoptado para la búsqueda de la racionalidad son los superiores y, con respecto a nosotros, que estamos racionalmente autorizados para hacerlo así en un momento determinado. Se pueden,

⁴ Este autor ha contado la historia a su manera con relación «al método científico» en *Methodological Pragmatism* (Oxford, 1977).

por supuesto, prever mejoras «internas». Negarse a asumir este compromiso simplemente equivale a salirse del proyecto de la racionalidad por completo. En la búsqueda de la racionalidad debemos, como en cualquier otra búsqueda, empezar por donde estamos.

Los antirrelativistas a menudo se sienten obligados a embarcarse en búsquedas quijotescas de «universales cognoscitivos», en el nivel de las creencias sustantivas o de los procedimientos cognoscitivos que todos los seres racionales comparten. Uno puede en principio contemplar dos líneas de enfoque diferentes. 1) Descubrimos que algunos tipos de criaturas han sido de alguna manera predeterminados para ser racionales (¿por el espíritu del mundo?) y entonces investigamos empíricamente (sintéticamente) qué es lo que estos seres racionales predeterminadamente tienen en común. O 2) hacemos uso de nuestra propia concepción de lo que la racionalidad es para caracterizar ciertos tipos de criaturas como racionales y *entonces* preguntamos (analíticamente) qué es lo que todos ellos *deben* tener en común simplemente en virtud de que entran dentro de nuestra concepción. Por cierto, el único enfoque practicable es el segundo. No tiene sentido tratar de implementar el primero, ya que no hay forma de entrar en contacto con el espíritu del mundo.

Sin embargo, cuando procedemos de esta segunda manera, lo único en común que podemos obtener es lo que hemos puesto nosotros. Debemos preguntar qué características tienen que tener los seres para calificarlos como el tipo de criaturas que *nosotros estamos dispuestos a aceptar que responden a nuestra concepción de la «racionalidad»*. Está claro que este enfoque pone nuestra concepción a la cabeza, como pivote determinativo.

Después de todo es *nuestra concepción* de la racionalidad la que fija las «reglas del juego» en cuestión cuando perseguimos nuestras deliberaciones sobre asuntos como estos. Tenemos que jugar el juego de la racionalidad con nuestras propias reglas básicas porque son exactamente esas reglas básicas las que definen y determinan qué «juego de la racionalidad» se juega en nuestras deliberaciones. Si no estamos jugando el juego en estos términos, no será el juego de la *racionalidad* el que estamos jugando (no sería la *racionalidad* de la que nos ocupamos ahora). El papel determinante de nuestros propios patrones de racionalidad los convierte en absolutos para nosotros.

Lo que hace que nuestras ideas tengan autoridad determinante aquí no tiene que ver con nada especial nuestro. Por cierto, el cosmos aristotélico no se halla ya con nosotros: no somos el centro del mundo. Sin embargo, de manera cierta e inevitable estamos en el centro del *mundo pensado* por nosotros. Nuestra búsquedas tienen que estar con-

ducidas dentro de nuestro marco de referencia. Tenemos que plantearnos *nuestras* preguntas en relación con *nuestras* ideas, formular *nuestras* perplejidades mediante *nuestros* conceptos, considerar *nuestras* cuestiones con *nuestra* terminología. Si vamos a calificar a alguien de racional (¿y de qué otra atribución se trata ahora?), entonces debemos considerarlo bajo la égida de la racionalidad *a la manera en que nosotros la entendemos*. Si preguntamos si alguien es alto, claramente preguntamos por su altura *como nosotros la concebimos*. Lo que el otro piense acerca de la altura está fuera de tema. Y la misma situación se plantea con respecto a la racionalidad. Una condición relativa a las «prerrogativas del que pregunta» prevalece: es la persona que formula la cuestión la que fija el marco de referencia para determinar lo que está supuesto por ella; después de todo, se trata de *su* pregunta. En toda pregunta sobre la racionalidad, por supuesto, es la «racionalidad» como *nosotros la concebimos* la que opera. Ya que se trata de nuestro tema, somos nosotros quienes establecemos los términos de referencia. En este punto el «relativismo epistémico» se detiene.

Paradójicamente es la inevitable relativización de *nuestras* preguntas, preocupaciones y problemas en relación con *nuestro* términos de referencia, la que convierten a esos términos particulares de referencia absoluta en nuestro propio asunto. Al haber sido planteados en nuestra terminología, nuestra terminología resulta decisiva para las preguntas que *nosotros* formulamos y las búsquedas que *nosotros* conducimos. Cuando preguntamos si *X* ha sido racional al creer (o hacer o evaluar) cierta cosa, entonces el asunto es claramente el de su ser racional sobre la base de una noción de la racionalidad como nosotros la entendemos. Lo absoluto que gobierna nuestra noción se apoya en las «prerrogativas del que pregunta», es decir, en el hecho de que las preguntas y cuestiones que enfocamos en nuestras deliberaciones sobre la racionalidad son de hecho las nuestras y que, dado que las preguntas son las nuestras, son nuestras nociones las que determinan lo que está en cuestión.

9.4. MÁS SOBRE EGOCENTRISMO CRITERIOLÓGICO: LA PRIMACÍA DE NUESTROS PROPIOS PATRONES

Un escritor reciente sostiene que «es necesario tener patrones de aceptabilidad racional para tener un mundo»⁵. Pero esto lleva las cosas

⁵ Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History* (Camb. 1981) 147. [*Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.]

demasiado lejos. Los gatos y los perros ciertamente tienen un mundo y posiblemente también una imagen del mundo, pero sin embargo no tienen patrones de aceptabilidad racional. Lo que no tienen es una imagen del mundo *formada racionalmente*, pero esto es algo diferente (para *esto*, sin duda, se necesitan los patrones racionales, lo cual es tautológico y trivial). El punto más importante es que uno no puede de manera consistente formular una afirmación sobre la validez racional de los puntos de vista de uno y al mismo tiempo rechazar toda negociación con los patrones y criterios racionales. Desde esta perspectiva nuestro compromiso con nuestra propia posición cognoscitiva es (y debe ser) unánime. Estamos condenados a ver nuestro propios patrones (racionalmente adoptados) como superiores a las alternativas disponibles, y estamos racionalmente autorizados para hacerlo así sobre la base de los valores cognoscitivos que nosotros suscribimos.

Por supuesto existen otras bases cognoscitivas diferentes de la nuestra y diferentes clases de patrones también. Pero ¿qué significa esto *para nosotros*? ¿Qué vamos a hacer *nosotros* acerca de esto? En teoría hay diferentes posiciones según bases diversas:

1. no aceptar ninguna: rechazar la nuestra;
2. aceptar una: retener la nuestra;
3. aceptar varias: sumar otras a la nuestra;
4. «estar por encima del conflicto»: digamos «hay una plaga en vuestras casas» y cojamos el camino de la idealización invocando ser un «observador ideal», el «hombre sabio» de los estoicos, el «agente idealmente racional» de los economistas o algo por el estilo.

La primera opción resulta meramente pedante: se trata de salirse del juego porque no podemos tenerlo todo a nuestra manera preferida. La tercera opción es imposible: diferentes bases no se combinan porque ellas formulan demandas mutuamente incompatibles y al *sumarlas* en vez de obtener algo más comprensivo y completo, se tiene un lío. La alternativa cuarta es utópica e irrealista. No hay manera de llegar allí desde aquí. Sólo el segundo paso tiene sentido: tener coraje para nuestras convicciones y defenderlas a punta de revólver.

Émile Durkheim estaba sin duda en lo cierto cuando observó que «todo lo que constituye la razón, sus principios y categorías se hace [en las sociedades particulares operantes] en el curso de la historia» ⁶.

⁶ Este punto de vista ha devenido axiomático para la «sociología del conocimiento».

Pero el hecho de que el conocimiento, los patrones y los procesos racionales estén histórica y culturalmente condicionados (incluyendo al nuestro) no impide que haya una rigurosa cohesión en aquellos a los que pertenecen (incluyéndonos a nosotros). Al conducir nuestros asuntos cognoscitivos, prácticos y evaluativos en este mundo, como al conducir nuestros movimientos, no tenemos más opción que seguir desde donde estamos. El mismo hecho que nos une, impone un patrón como *nuestro* patrón. Si somos racionales, entonces nuestros patrones y criterios de racionalidad son nuestros precisamente porque consideramos que son los mejores disponibles (no necesariamente los mejores posibles) para nosotros. Por supuesto, tomar nuestros patrones como los más adecuados para su uso aquí y ahora no significa rechazar la perspectiva de un cambio de patrones. Sin embargo, cuando esto sucede, nuestra visión de los nuevos patrones es idéntica a nuestra visión presente de los que ya existían. El compromiso con la adecuación de sus patrones presentes sigue al hombre racional como su propia sombra.

Pero ¿son las creencias de las culturas primitivas precientíficas menos racionales que las nuestras? Una negativa rotunda fue propuesta por Peter Winch en su conocido artículo «Entendiendo a la sociedad primitiva»⁷, quien sostiene vívidamente que las creencias de los azandes sobre la brujería y los oráculos no pueden rechazarse como racionalmente inadecuadas a pesar de su clara violación de los cánones de evidencia modernos de la cultura científica occidental. Winch sostiene que los azandes consideran muy «racionales» las creencias ocultas, que se justifican según su propia manera (divergente). Es aquí donde está el problema. La respuesta que se obtiene depende de la pregunta que se formula. Si preguntamos «¿Es qué ellos soportan sus creencias racionalmente?», queremos por supuesto decir «*Racionalmente* según como lo vemos nosotros». Y la respuesta entonces es claramente «No». El hecho de que ellos consideren sus creencias «justificadas» de alguna manera por ciertas consideraciones (las que en realidad no proveen ninguna justificación racional en absoluto) no cambia nada en *nuestras* deliberaciones.

En este punto se plantea una cuestión que nos remonta a la querella entre Evans-Pritchard y Lévy-Bruhl. En su libro *La mentalidad primitiva*⁸,

⁷ Peter Winch, «Understanding a Primitive Society», *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), 307-24, reimp. en Hollis y Lukes, *op. cit.*

⁸ Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality* (Londres, 1923; pub. primero en francés, París, 1921).

Lucien Lévy-Bruhl sostiene que la gente primitiva tiene una «mentalidad prelógica». Contra este punto de vista, E. E. Evans-Pritchard⁹ argumenta que la gente primitiva es perfectamente «lógica», pero usa una lógica *diferente* de la nuestra. Cuando, por ejemplo, un nuer dice que la luz del pantano es *idéntica al espíritu* pero el espíritu *no es idéntico a* la luz del pantano, no se trata de algo ilógico sino simplemente de una lógica de la «identidad» diferente de la usual en las culturas occidentales. El problema obvio con este tipo de cosas es que nada más que confusión y aturdimiento pueden obtenerse al traducir el habla nuer a *nuestro* lenguaje de identidad, siempre que su discurso y pensamiento simplemente no reflejen nuestra concepción de la identidad. En vez de traducir la afirmación en cuestión como «La Luz del pantano *es* idéntica al Espíritu» y luego explicar que «es idéntica al» no quiere decir lo que significa porque las reglas básicas que gobiernan esta idea no son aplicables, sería mejor que el antropólogo parafraseara (si se requiere) la afirmación en cuestión de manera tal que explicara lo que realmente sucede. El hecho de que los nuer tengan creencias sobre los «espíritus» diferentes (para nosotros, aparentemente extrañas) no significa que tengan una *lógica* diferente de la nuestra. De manera semejante, el hecho de que coman diferente comida (para nosotros, aparentemente extraña) no significa que poseen un procedimiento digestivo diferente del nuestro¹⁰.

Por tanto, en las discusiones sobre los «modos alternativos de la racionalidad» ciertamente existe un «punto de vista superior» a nuestra disposición, a saber: el nuestro. Y esto se justifica racionalmente mediante la consideración de que ninguna otra opción es posible para nosotros: debemos continuar desde donde estamos. En consecuencia, a pesar de que debamos reconocer la existencia de metodologías cognoscitivas alternativas, uno no tiene que considerarlas como igualmente válidas a la nuestra. «Tú tienes tus patrones y yo tengo los míos. No hay otra alternativa.» Pero este hecho no me afecta, ya que yo mismo no tengo otra opción: *debo* juzgarlo todo desde mi propia perspectiva. (Incluso si me dirijo a ti para una consulta, al final debo estimar la aceptabilidad de tu recomendación en mis propios términos.)

⁹ *Witchcraft. Oracles and Magic Among the Azandi* (Oxford, 1937); *Nuer Religion* (Oxford, 1956).

¹⁰ Los aspectos más interesantes de esta cuestión se tratan en el libro de John Kekes, *A Justification of Rationality* (Albany, NY, 1976), 137-149.

Sin embargo, el absolutismo puede ir demasiado lejos. Recientemente un escritor presentó el siguiente argumento poderoso contra el relativismo:

[nosotros] debemos suponer que otras culturas comparten algunos de nuestros patrones de racionalidad, si queremos entender sus propias palabras y labores; por tanto, no podemos afirmar de manera consistente que ningún patrón de racionalidad es universal, incluso cuando encontramos que algunas culturas no respetan todos los patrones de racionalidad que nosotros seguimos¹¹.

Pero aquí se plantea un problema grande. Incluso cuando aceptamos (como presumiblemente debemos) la observación de la evidencia de que no somos capaces de reconocer como racionales aquellos con quienes no compartimos muchos (tal vez, incluso la mayoría) de nuestros propios patrones de racionalidad, esto *no* nos asegura ningún solapamiento de hecho entre los patrones de esas culturas mismas. Supongamos que nosotros defendemos los patrones *A*, *B* y *C*, mientras que la cultura número 1 defiende *A*, *B* y *D*, la cultura número 2, *A*, *C* y *F* y la cultura número 3, *B*, *C* y *G*. Claramente entonces cada cultura comparte con la otra la mayoría de los patrones, sin que exista ningún patrón universal único que todas las culturas compartan de manera semejante. El argumento sobre el necesario «solapamiento» no nos muestra la universalidad de los patrones.

El relativismo aleccionador —a saber: el *axiológico*— puede en consecuencia adoptar la perspectiva de que a pesar de que todas las posiciones están «disponibles», hablando de una manera abstracta, la propia posición determinada responsablemente es, para uno mismo, completamente adecuada y válida. Se trata de un relativismo que paga tributo al dogmatismo. Nuestra propia posición se justifica (como vamos a ver) en términos de nuestros propios patrones —los que, nuevamente, se soportan con buenas razones—. Pero, por supuesto, esos patrones son «internos» con respecto a nuestra posición misma y no se validan necesariamente desde un punto de vista superior *diferente*. Sin embargo, esto es insignificante para nosotros, ya que por hipótesis no tenemos ese punto de vista superior diferente.

Tal relativismo, que no deja lugar al indiferentismo, se fundamenta en la idea de la adecuación *contextual*: la adecuación en el contexto de lo que está limitado y definido por las circunstancias específicas de la

¹¹ C. Behan McCullagh, «The Intelligibility of Cognitive Relativism», *The Monist*, 67 (julio, 1984), 327-340 (véase p. 332).

situación de uno. Nos damos cuenta (relativamente) de que el pluralismo prevalece, es decir, de que otros patrones son usados por otros. Sin embargo, podemos (y debemos) aceptar (de manera absoluta) nuestros propios patrones como los más *adecuados* para nosotros. Reconocer que un patrón es racionalmente válido, cuando se trata de agentes racionales, significa que ya se ha adoptado el propio patrón. Al tomar una posición cognoscitiva cuando se adopta cierto conjunto de patrones y criterios de verdad y validez, asumimos una posición evaluativa y tal posición es, por su misma naturaleza, incompatible con la perspectiva de aceptar otras alternativas, ya que sostener una posición evaluativa *consiste* en rechazar el resto. Incluso cuando se acepta la posibilidad de que alguien tenga otra posición, no podemos considerarla disponible para nosotros.

Esta versión aleccionadora del pluralismo es, en efecto, un monismo relativista. La relatividad se da porque diferentes agentes cognoscitivos usan diferentes patrones y esto se apoya en que uno debe considerarlos adecuados *para ellos*. Pero nosotros mismo no tenemos más opción que tratar nuestros patrones de verdad y racionalidad como racionalmente decisivos, porque este punto de vista está implícito, para quienes se proclaman agentes racionales, en lo que un patrón es como tal.

El único patrón que tiene sentido para nosotros es el que nosotros mismos *suscribimos*. No tiene sentido que yo aplique los patrones (de valor, interés, adecuación o cualquier otro) de otra persona. No puedo usar los patrones de Dios, ya que no los poseo. Tampoco aplicaré tus patrones, si no los comparto. Los patrones que tenemos que usar son exactamente los que tenemos. Y no hay manera de evaluar patrones excepto según nuestros términos. ¿A que sér deberíamos pedir prestados sus superpatrones? ¿A Dios? Desde nuestra expulsión de los Jardines del Paraíso, Dios no está a nuestro alcance para responder a nuestras preguntas. ¿Los de algún otro? Pero, si *no* los suscribimos, ¿cómo podríamos usarlos? Y si los *suscribimos*, en el mismo acto los convertimos en nuestros.

Por tanto, incluso cuando reconozcamos que existen otros juicios con respecto a asuntos de la racionalidad, podemos y debemos persistir en considerar que los nuestros son los mejores; su superioridad de acuerdo con nuestros propios patrones es una conclusión inevitable. No tenemos más opción que tomar nuestros propios patrones como los adecuados para nosotros. (Al usar los de otro sin «preguntar nada», estaríamos *ipso facto* convirtiéndolos en propios.) Usar el patrón de otro de manera categórica (no hipotética) es

convertirlo en nuestro, es decir, no sería ya el *patrón de otro*. Cómo el «aquí» y el «ahora», nuestros patrones nos siguen sin que importe adonde vayamos.

Estas deliberaciones, en consecuencia, conducen a un resultado que puede calificarse de egocentrismo criteriológico. Podemos y, ciertamente, debemos considerar que nuestros propios patrones son óptimos con respecto a las alternativas disponibles. Si no lo hacemos, ellos dejarían por esto mismo de ser nuestros patrones.

Pero ¿no podemos salir y conseguir otro patrón normativo? Ciertamente podemos, pero ¿sobre qué base lo haríamos? Puedes *forzarme* a cambiar mis patrones. O puedes tal vez lavar mi cerebro. Pero no puedes *persuadirme racionalmente*, porque para la persuasión racional en un nivel normativo tienes que proceder en los términos de las normas que yo acepto y, según las normas que de hecho tengo, mis patrones actuales deberán prevalecer, si soy un ser racional¹².

9.5. LOS LÍMITES DEL RELATIVISMO COGNOSCITIVO: EL MONISMO METACRITERIOLÓGICO

Para discernir de manera más clara los límites del relativismo en el campo de lo cognoscitivo es útil considerar la secuencia de preguntas que sigue:

1. ¿Qué es lo que las personas de cualquier grupo en consideración toman por adecuadamente (o garantizadamente) *verdadero*?
2. ¿Qué es lo que adecuadamente (o razonablemente) toman como una *buena razón* para afirmar que algo es verdadero?
3. ¿Qué es lo que adecuada o justificadamente toman como un *patrón o criterio* para ser una buena razón para que algo sea verdadero?
4. ¿Qué es lo que adecuada o correctamente toman como el *metapatrón* funcional (el objetivo o el propósito) para estimar que ciertos patrones constituyen los criterios de las buenas razones?

¹² Alguien podría seguramente convencerme de que mi comprensión de las implicaciones de mis patrones es incompleta y así conducirme a una revisión *internamente* motivada de mis procedimientos racionales.

Con esta secuencia de preguntas una contra pregunta se nos plantea ahora: «Por favor, elimina la ambigüedad. Lo de “adecuadamente” ¿es según *tu* visión o la *nuestra*?» Esta cuestión se plantea en todos los pasos menos en el último. Allí, en el estadio final de «aquello en lo que consiste la racionalidad», simplemente tenemos que considerar que *nuestra propia* posición es decisiva y que ninguna otra alternativa está disponible *para nosotros*.

Para calificar de completamente racionales a los que pertenecen a una cultura distinta, debemos reconocer a la vez que están jugando su juego de manera inteligente, según sus propias reglas, y que desde su punto de vista esas reglas tienen sentido racional, dada su situación. Al final el «comportamiento inteligente» y «lo que tiene sentido» según *nuestros* patrones de estimación es lo racionalmente invariante. El hecho de que *nosotros* apliquemos *nuestra propia* idea del asunto (y debemos aplicarla) constituye el elemento universal de la racionalidad. Lo universal sobre la racionalidad no tiene que ver con un asunto sociológico profundo, sino con algo bastante trivial sobre el lenguaje que usamos; a saber, que acreditar a otra cultura como racional es aceptar que es «racional» en *nuestro* sentido del término, el que puede seguramente involucrar una decisión sobre si sus acciones están a la altura de *sus* patrones. El absolutismo de la racionalidad (ideal) es inherente al concepto mismo en cuestión.

¿Es esto así? ¿No *podrían* otros tener una noción de la racionalidad diferente de la *nuestra*? Los antropólogos a veces dicen que algunas sociedades tienen una noción de la racionalidad que es diferente de la nuestra, lo que carece por completo de sentido. Tener una noción de la racionalidad que se aplica a un objeto diferente del nuestro es como tener una noción del acero que se aplica a un objeto diferente del nuestro, o una noción de elefante que se aplica a un objeto diferente del nuestro. Si otros pueden tener siquiera una idea de *estas* cosas particulares, entonces sus ideas coinciden con las nuestras sustancialmente. Los objetos de acero son por *definición* lo que nosotros consideramos; «elefante» es nuestra palabra y *elefante* es nuestra idea. Si no te refieres a *esto*, entonces no te refieres a los elefantes en absoluto. Simplemente has cambiado de tema y te has alejado del dominio de la discusión. De la misma forma, si tu idea no está cerca de nuestra idea sobre lo que *nosotros* llamamos racionalidad, entonces simplemente no es la idea de la *racionalidad*, ya que no se dirige al asunto que *nosotros* estamos discutiendo cuando ponemos la racionalidad en nuestro temario.

Por supuesto otros podrían *pensar* que lo que nosotros llamamos lápices son chuletas y usarlos como tales. O también podrían *pensar* que los libros son toques de puertas y usarlos como tales. Pero esto no quiere decir que consideran a los lápices o los libros de una manera diferente de la nuestra o que tienen una noción distinta de lápices y libros. «Consideran los lápices de manera distinta de la nuestra (a saber; chuletas)» está bien como una forma de hablar. Pero «Consideran a los lápices chuletas» no tiene sentido, a menos que se glose de la forma que sigue: «Creen que estos tipos de cosas llamados "lápices" son chuletas». Y, cuando se glosa así, entonces no se trata de que otros tienen una noción de lápices diferente de la nuestra, sino de que simplemente no tienen tal noción en absoluto. Sencillamente no tienen (la única) noción de lápices que hay, la nuestra. Si no tienen *nuestra* noción, entonces no tienen *la* noción, ya que en esto consiste el «tener la noción», cuando somos nosotros quienes conducimos la discusión. Se trata de *nuestra* noción y tenerla equivale a tenerla de la manera en que nosotros la tenemos.

No hay ningún problema con la idea de que «Otros desarrollan y aplican la noción de racionalidad de manera diferente de la nuestra». Después de todo, implementamos y aplicamos la idea de medicación de muchas maneras diferentes desde la antigüedad griega, usando medicaciones que aquellos jamás hubieran podido soñar. Pero el asunto es diferente cuando se trata de la *noción* de una medicación. Ésta es siempre la misma: una sustancia usada como remedio de una enfermedad. Cuando uno no usa esa noción, entonces (*ex hypothesi*) no usa medicaciones de ninguna manera. Nuestra discusión se ha extendido a otros temas. Tener «una noción diferente» de lápices o elefantes o acciones racionales es simplemente no tener una noción en absoluto. Si otros no tienen *nuestra* noción de tijeras, no tienen una noción de tijeras y punto. Cuando preguntamos sobre cómo usan las tijeras, es nuestra propia noción la que define los términos de referencia. ¿Si reconocemos que alguien es un agente racional, entonces tenemos que dar sentido a lo que hace! Esto no se debe a que seamos talentosos y versátiles, ni incluso al dicho de que «la racionalidad es universal». Más bien se debe a que no podemos decir que otros son racionales (no caracterizaríamos el fenómeno de esta manera) si no pudiéramos dar sentido a lo que hacen.

Por tanto, no tiene sentido decir «En el grupo *X* hay una noción de racionalidad diferente de la nuestra». Si éstos no tienen la nuestra, no tienen ninguna. Cualquier analogía o equivalencia funcional que pu-

diera haber con lo que otros utilizan no corresponde a lo que nosotros, en nuestro lenguaje, llamamos «una noción de racionalidad».

La cuestión fundamental concierne a las «prerrogativas del que pregunta». Dado que la pregunta «¿Cuál es su forma de racionalidad?» es la *nuestra*, así es también la «racionalidad» en cuestión. Por tanto, en los aspectos más importantes —¿En qué consiste la racionalidad?, ¿qué tipos de consideraciones caracterizan el tema de la racionalidad?, ¿de qué se trata exactamente?— nuestra propia posición es la que lo determina. Cuando las preguntas son las nuestras, las nociones que figuran en ellas son también las nuestras. En este punto, que tiene que ver con el establecimiento de las últimas reglas básicas de la adecuación de la racionalidad, es *nuestra propia posición* la que resulta decisiva.

Considérese la afirmación siguiente:

Seguramente no hay principios de la racionalidad invariantes histórica y culturalmente. Las perspectivas (completamente plausibles) de la gente sobre lo que es el cambio racional, cambia según el tiempo y el lugar.

Sí y no. Por supuesto diferentes personas en diferentes lugares y épocas conducen sus asuntos «rationales» de manera diferente. Pero en el nivel más básico, de los fundamentos primeros, tiene que haber una uniformidad. Porque lo que todos los tipos de racionalidad tienen en común es precisamente esto: todos ellos pueden ser considerados «modos de la racionalidad» según *nuestra* idea sobre la cuestión. En este nivel de la deliberación las «prerrogativas del que pregunta» prevalecen y nuestra propia noción se convierte en determinante.

Aquí puede resultar útil un examen de algunas analogías. El filo de un cuchillo puede ser de tipos diferentes. Pero el principio fundamental de que los cuchillos tienen filos no depende de cómo la gente los elige, sino de *nuestra noción* de lo que es un «cuchillo». Si un objeto dado, cualquiera que sea, no tiene *filo*, entonces no es un *cuchillo*. Sería muy tonto preguntar a gente de otra cultura «¿Deben los cuchillos tener filo?». La respuesta arroja un resultado inevitable. Una respuesta negativa no podría contraindicar la tesis mencionada sino solamente mostrar un fallo en la comprensión.

Existen diversos tipos de información, bastante diferentes, que la gente toma como evidencia para sustanciar sus afirmaciones. Pero los principios «más profundos», como «Da más credibilidad a aquello para lo cual hay una evidencia más fuerte» o «Trata de aumentar y extender la evidencia de tus afirmaciones», no depende de las prácticas evidenciales de la gente, sino de *nuestra noción* de lo que es una evi-

dencia (si la gente no procede de una manera conforme con estos principios, entonces sus prácticas —cualesquiera que sean— no son prácticas de *evidencia*).

Y por ello, a pesar de que las afirmaciones sobre el conocimiento racionalmente adecuadas, las acciones racionalmente adecuadas e incluso los criterios de adecuación son diferentes en diferentes épocas y culturas, los principios determinantes de la racionalidad no. Pero esta circunstancia interesante no refleja tanto un hecho sobre las diferentes culturas y épocas como el hecho de que lo que *cuenta* como un «patrón de la racionalidad» es algo que permanece con nosotros, porque somos los árbitros de la elaboración conceptual del asunto del marco de nuestras discusiones. Saber qué cosas nosotros mismos entendemos por «racionalidad» se convierte en determinante para nuestra propia discusión del asunto.

La gente puede diferir (apropiadamente) sobre *lo que es racional*, es decir, sobre la resolución apropiada de una pregunta acerca de la racionalidad. Pero los principios últimos de la racionalidad permanecen uniformes e invariantes. Y esta concepción uniforme de lo que «es la racionalidad» resulta suficiente para establecer y hacer uniforme aquellos patrones metacriteriológicos de un nivel superior mediante los que cada uno de nosotros juzga la racionalidad en las resoluciones de otro, según sus propias bases de estimación. Aquellos «principios más profundos» son inherentes a la noción misma que se trata. Si «violas» cierto tipo de reglas, entonces sólo por razones *conceptuales* simplemente no te has comprometido en absoluto con la empresa de la evidencia. En cuanto a los principios más básicos de la «cuchillicidad», la evidencia o la racionalidad «depende de la cultura» sólo en el sentido de que algunas culturas pueden no perseguir de ninguna manera un proyecto particular (el proyecto de cortar, el proyecto de la evidencia, el proyecto de la racionalidad). No se trata de que se pueda perseguir de maneras diferentes, por ejemplo, que se puede aprender cómo hacer cuchillos sin filo, presentar evidencias sin fundamento o deliberar racionalmente sin suscribir ninguno de los principios fundamentales que consideramos como definitivo de lo que es la racionalidad.

Esta uniformidad conceptual última hace posible la crítica de los procedimientos de otros desde el punto de vista racional. Y además, de forma no menos importante, la uniformidad hace posible por sí misma que se formule un consejo, que no será del modo de «Esto es lo racional para *todos*», sino del tipo de «Esto es lo racional para *alguien que esté en tu pellejo*». El consejo racional no opera desde la

perspectiva personal del que aconseja, sino desde la del cliente (y no necesariamente con referencia a lo que él *quiere*, sino a lo que representa su *mejor interés*).

La relatividad termina donde la caridad comienza, es decir, en casa. Nuestro discurso está gobernado por *nuestras* nociones que son absolutas *para nosotros*. El énfasis en los *conceptos* supuestos es el que contiene los ímpetus del relativismo con limitaciones absolutistas.

Cuando los científicos sociales dicen que las culturas diferentes tienen una «racionalidad» diferente con respecto a la nuestra, lo que generalmente quieren decir (estrictamente hablando) es 1) otros tienen diferentes *objetivos* (por ejemplo, nosotros buscamos el control y el cambio de nuestro entorno para adaptarlo a nuestros propósitos, mientras que los otros tienden a reconstruir sus propósitos para satisfacer su entorno —es decir, intentar la «armonía» con la naturaleza—, y/o 2) otros usan técnicas de resolución de problemas que son diferentes de las nuestras (por ejemplo, nosotros usamos la investigación empírica, la evidencia y la ciencia, mientras que ellos usan la adivinación, los presagios o los oráculos). Sin embargo, si otros persiguen diferentes tipos de fines con diferentes tipos de medios, entonces tal vez tengan un estilo de pensamiento diferente y un *ethos* intelectual diferente, pero no una *racionalidad* diferente. La manera de hablar de los antropólogos acerca de diferentes *racionalidades* simplemente es una manera melodramática (y también equivocada) de formular algo válido, a saber: que otros realizan sus asuntos de resolución intelectual de problemas de una manera diferente a la nuestra. Pero sus procesos diferentes no indican que ellos tienen una *racionalidad* diferente, como tampoco el disparar tiros diferentes señala que sus *escopetas* son diferentes.

Sin embargo, ¿cómo puede uno adoptar la perspectiva de que la propia visión sobre lo racional es la correcta, la que debe prevalecer para todos? ¿Cómo puedo defender un acuerdo entre mi posición y la de «toda la gente razonable»? Seguramente no porque pretenda imponer *mis* patrones sobre los *suyos*, sino porque trato (y debo tratar) de tener en cuenta sus patrones en el proceso de formación de los míos. La coordinación no se alcanza porque yo insista en que el otro debe estar de acuerdo conmigo, sino porque he hecho todo el esfuerzo *razonable* para que mis patrones sean tales (como mejor yo lo estime) que valgan para cualquiera. No se trata de una dominación, sino de una conformidad sumisa. Al final, puedo insistir en que otros usen los mismos patrones que yo, porque es sobre esta base de compromiso

con lo común como yo he elaborado en primer lugar mi propio patrón. La conformidad con los patrones racionales es —o debe ser— producida no por megalomanía, sino por humildad.

El absolutismo normativamente guiado de la racionalidad misma también cuenta para el absolutismo de la verdad y las buenas razones. La inferencia en cuestión es la siguiente:

La racionalidad ideal es monolíticamente absoluta.

La verdad real es lo que la racionalidad ideal suscribe.

Por tanto: la verdad real es monolíticamente absoluta.

La verdad y las buenas razones constituyen idealizaciones *per se*, es decir, se convierte en tales por la naturaleza misma de la nociones en cuestión. Y este hecho proporciona cierto absolutismo. Lo que la gente *hace* al respecto es sin duda relativista, ya que está relativizado por las bases en las que se apoya. Pero lo que otros *deben* idealmente pensar es algo absoluto en virtud de la naturaleza misma de la idealización en cuestión. El absolutismo normativo no se extiende, por supuesto, a la política práctica de nuestras acciones reales. La verdad real puede ser algo absoluto, pero es suficientemente obvio que nuestras verdades *putativas* no lo son de ninguna manera. Sin embargo, nuestra concepción (definidora) de la racionalidad esta orientada por estas idealizaciones.

Un relativismo cognoscitivo sensible, que es equivalente a un realismo de la *evidencia*, no implica, en consecuencia, que uno deba:

- 1, abandonar la verdad (escepticismo);
- 2, fragmentar la verdad mediante la adopción de una doctrina pluralista de la verdad (averoísmo);
- 3, permanecer indiferente ante criterios de verdad distintos (indiferentismo);
- 4, abandonar la racionalidad completamente (irracionalismo).

Un relativismo razonable reconocerá que podemos (con bastante propiedad) estar en desacuerdo sobre lo que es verdadero y sobre qué buenas razones están a nuestro alcance y al mismo tiempo mantener una perspectiva (adecuadamente) absolutista sobre lo que son la verdad y las buenas razones. La naturaleza ideal de la verdad *de hecho* y de las buenas razones *de hecho* que se fundamentan en nuestra concepción (definidora) de la búsqueda racional establece un límite claro

a las implicaciones del relativismo cognoscitivo¹³. Volvamos a repetir: un relativismo cognoscitivo con una diversidad básica potencial es completamente compatible con un compromiso con nuestras propias bases. Uno puede combinar un pluralismo relativista de alternativas posibles con una posición absolutista en relación con la racionalidad ideal y un compromiso firme y razonado sobre los patrones intrínsecos a nuestra propia posición. Nosotros mismos estamos obligados a considerar nuestros propios patrones (racionalmente adoptados) como superiores a las otras alternativas disponibles. Y estamos presuntamente autorizados racionalmente a hacerlo así a la luz de los valores cognoscitivos que nosotros mismos suscribimos.

Así, el relativismo tiene sus límites. Las implicaciones de nuestra propia concepción de la racionalidad son completamente decisivas en nuestras deliberaciones. Nosotros mismo debemos ser los árbitros de lo que se puede admitir cuando la discusión en cuestión está conducida por nosotros. Y, por ello, no podemos sostener inmediatamente nuestros compromisos racionales como tales por una parte y por otra dejar de considerarlos como el resultado al que llegaría cualquiera que esté empeñado en la búsqueda racional si estuviera en las mismas circunstancias. De esta manera, lo que la racionalidad sostiene es fundamentalmente universal.

¹³ Compárese con Hilary Putnam, «Why Can't Reason be Naturalized?», *Synthese*, 52 (1982), 3-23 (véanse pp. 12-13). [«Racionalidad y metafísica», *Cuadernos Teorema*, n.º 65, Madrid, 1985.]

10. LA UNIVERSALIDAD DE LO RACIONAL

SINOPSIS: 1) Lo racional es lo que una persona hace, cree o valora es también necesariamente racional para cualquier persona en las mismas circunstancias. La racionalidad es universal, pero *circunstancialmente* universal. Esta circunstancialidad de la razón significa que las personas pueden diferir legítimamente en sus veredictos de racionalidad e incluso en cierta medida en sus concepciones de la racionalidad misma. Sin embargo, los principios fundamentales de la razón son universales, ya que se fundamentan en los objetivos típicos que definen la empresa racional como tal. 2) Aquí no se plantea una paradoja real. Un relativismo de las buenas razones puede reconciliarse con la universalidad de la racionalidad misma, mediante la adopción de una perspectiva jerárquica del proceso a través del cual la concepción absolutista de la racionalidad ideal influye en la resolución concreta de los casos y situaciones particulares. 3) Algunos teóricos igualan la racionalidad a la consensualidad. Pero argumentar en este sentido es altamente problemático: «Si el consenso *no se ha alcanzado*, entonces *no puede* ser alcanzado.» Debemos distinguir entre un disenso *cognoscitivo* epistémicamente fundado y basado en un relativismo de la evidencia, que es absolutamente inofensivo, y un disenso *sustantivo* que destruye la objetividad y elimina toda posibilidad de deliberación racional. 4) La racionalidad de cualquier tipo se fundamenta en la existencia de buenas razones. Y el asunto de las buenas razones no es subjetivo o idiosincrásico; por el contrario, es objetivo y descansa en el dominio público (pero no limita el consenso). La objetividad es entonces esencial a la racionalidad, pero la consensualidad no. El consenso depende de lo que otros piensan mientras la consensualidad depende de lo que *deberían* pensar y ambos coinciden sólo en el caso ideal.

10.1. LA UNIVERSALIDAD DE LA RAZÓN

Ya sea en materia cognoscitiva, práctica o evaluativa, la racionalidad tiene dos aspectos distinguibles e inseparables, uno es personal, privado y particular y el otro es impersonal, público y universal. El aspecto privado (particularizado) produce lo que es aconsejable *para el agente*, considerando su propia situación personal en relación con sus circunstancias, es decir, sus oportunidades, sus capacidades, sus talentos, sus objetivos, sus aspiraciones, sus valores, sus necesidades y sus deseos. (Obsérvese que interpretamos las «circunstancias» de una manera muy amplia, incluyendo no sólo lo exterior y situacional, sino también las condiciones interiores que tienen que ver con la constitución física y psicológica de una persona.) La racionalidad tiene aspecto universal porque representa lo aconsejable según patrones indife-

rentes a las personas particulares y objetivamente convincentes que indican lo que *para cualquiera en esas circunstancias* sería «racionalmente adecuado». Los patrones de la fuerza racional son generales en el sentido de que lo que resulta racional para una persona resulta también racional para cualquiera que se encuentre en «su pellejo». Los dos aspectos, el situacional y el universal, constituyen facetas inseparables de la racionalidad tal como nosotros la concebimos.

Para que una creencia, una acción o una evaluación puedan calificarse de racionales, el agente debe (al menos en teoría) estar en condiciones de «dar una explicación» de ella que sirva como base para que otros puedan ver que esa es «la única manera correcta y adecuada» para él de resolver la cuestión. Un observador inteligente e independiente, una vez que estime los hechos del caso, debe estar en condiciones de decir «A pesar que yo mismo no creo o valoro tales cosas, puedo ver que es apropiado que alguien en las circunstancias del agente proceda así; en consecuencia es completamente razonable que el agente haya procedido como lo hizo». Del verdadero significado del concepto de *racionalidad* se desprende que, si algo es ciertamente «lo que es racional hacer», entonces debe ser en principio posible que cualquiera reconozca su sentido racional, una vez que se haya obtenido la información necesaria.

Las creencias, acciones y evaluaciones racionales son solamente posibles solo en situaciones en las que hay *fundamentos suficientes* (y no sólo motivos personales convincentes) para lo que uno hace. Y la coherencia de los fundamentos concierne a los patrones objetivos. La noción de la racionalidad es en principio inaplicable cuando uno tiene la libertad de formular sus propias reglas en la medida en que las necesite, es decir, cuando no hay ninguna regla preestablecida. Los dictados de la racionalidad son objetivos. Si algo tiene sentido racional debe ser posible en principio darse cuenta de que esto es así. Las buenas razones no son algo subjetivo o idiosincrásico, sino algo objetivo y que se apoya en el dominio público. Tanto la adecuación de los fines (para una persona con cierta constitución, ciertos talentos, gustos, etc.) como la adecuación de los medios particulares para alcanzar aquellos fines particulares presentan cuestiones objetivas que se le plantean el agente y a otros. Ciertamente y con respecto a las necesidades de un agente y a sus intereses, otras personas informadas (su doctor, su abogado, su consejero de impuestos, etc.) quizás estén en condiciones de formular juicios mejores y más sabios —es decir, más racionales— si se los compara con los del propio individuo. Sin embargo, Robinson Crusoe puede actuar de una manera perfectamente racional, aunque

sólo si realiza lo que tiene sentido para otros en circunstancias semejantes. En principio debe estar en condiciones de persuadir a otros para que adopten su curso de acción, apelando a principios generales que muestren que sus acciones son adecuadas en tales circunstancias. La racionalidad consiste en algo que es esencialmente general en su proceder.

La circunstancialidad de la razón establece un aspecto de relatividad de la persona que es inevitable. Las resoluciones racionales son universales, pero sólo *circunstancialmente* universales de una manera que deja lugar a la variación de épocas y los incontables detalles de cada individuo y situación. La creencia racional para Galeno —dado el «estado del arte» cognoscitivo de sus días en relación con asuntos médicos— no es ya una creencia racional para nosotros en nuestros días. Las rutinas de entrenamiento y práctica que un «atleta natural» joven establece para sí mismo, puede muy bien no tener sentido para un joven discapacitado o un septuagenario activo. Obviamente lo que es racional en la acción o el pensamiento de alguien *depende de los detalles particulares de la circunstancias* en las que él se encuentra, y las circunstancias dominantes por supuesto difieren de persona a persona y de grupo a grupo. Las reglas de la racionalidad están ciertamente sujetas a la relatividad de la persona con respecto a las circunstancias determinables objetivamente.

Considérese el ejemplo siguiente. Tengo hambre; voy a un restaurante y ordeno una comida. ¿He actuado racionalmente? Por supuesto. Pero ¿exactamente por qué? Bien, porque se puede contar una larga historia sobre lo que he hecho, una historia en la cual todo lo que sigue tiene un papel significativo; mis creencias fundadas en evidencias de que comer alivia el hambre y que los restaurantes dan comidas; mi preferencia razonable por saciar de manera placentera la displancetera hambre y mi hábito de hacer lo que efectivamente alivia el displacer. La cadena completa de «aliviar el displacer-asegurarse comida-ir adonde se proporciona comida-ordenar la comida» es parte del la justificación de la racionalidad de mi acción. Si la cadena estuviera afectada en algún punto (si, por ejemplo, me doy cuenta de que desde la semana pasada el restaurante se ha quedado sin comida), entonces mi acción (ordenar la comida) dejaría de ser racional en esas circunstancias.

Uno sólo procede racionalmente cuando lo que hace en cada paso es una instancia particular «cubierta» por el principio universal de la racionalidad que vale en general y para todos. Estudio el menú, ordeno una chuleta. ¿Ha sido racional, desde mi punto de vista, hacer esto?

Por supuesto, porque tengo hambre, vine al restaurante a comer algo y encontré que la chuleta era la entrada más atractiva del menú. Con la debida reflexión se podría decir (de una manera bastante adecuada) que he procedido según el principio de que «Una vez que se hayan presentado diversas opciones de comida (en condiciones constantes) selecciono la que uno consideraría como la más sabrosa». Seguramente las condiciones pueden no ser constantes, por ejemplo, mi elección de carne puede ofender a mi invitado, quien considera que las vacas son sagradas. Aquí podemos tener un principio universal, es decir, un principio que tiene sentido racional para que *todos* actúen de acuerdo con él. Aunque no toda persona razonable ordenaría carne, sin embargo yo puedo decir que he hecho lo que, bajo la égida de los que está indicado por el principio, constituye algo que una persona razonable haría. De la misma manera, cualquier opción racional debe estar «cubierta» por un desiderátum universalmente válido. Debe implementar, en este contexto particular, un principio que es de validez estrictamente universal, pese a que seguramente tiene una naturaleza condicional.

Algunas cosas las deseamos para nosotros («que María sea mi esposa»), otras las consideramos desiderata universales, que valen en general y para todos («tener una buena esposa si se está casado»). Ahora el hecho más importante es que la preferencia o deseo de una persona se puede calificar de *racional* sólo mientras pueda ser «cubierto» por lo que exprese un desiderátum universal sin restricciones (*ceteris paribus*). Sólo mientras esté convencido de que María se muestra como una instancia de algo que cualquiera puede considerar deseable (tener una compañera de matrimonio que sea «una buena esposa», «se preocupe por mí» o «sea alguien deseable») mi propio deseo de convertirla en mi esposa será racional. Sólo aquellos actos que instancian de esta manera algo que merece el título bastante pomposo de «principio universal de la razón» pueden ser calificados de racionales. No se trata de «ser el último en cruzar el puente hacia la salvación antes de que se destruya», sino de «arreglarse para cruzar el puente sano y salvo», lo que sería racionalmente aconsejable para alguien en las circunstancias pertinentes¹. Sólo los actos cuya caracterización *relevante* es universalmente racional son racionales.

El fundamento de la universalidad de la razón no está lejos. Radica en la naturaleza misma de los intereses. Algo puede representar mi in-

¹ Cf. Derek Parfit, «Providence, Morality, and Prisoner's Dilemma», *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979), 555 ss.

terés (real) si es del tipo genérico de lo que puede representar el interés (real) de cualquiera. Representa mi interés tomar una medicina particular porque, en general, el interés válido —cualquiera que merezca el reconocimiento de la razón— debe fundamentarse en un interés universal —como la validez de un interés en el tenis se enraíza en la necesidad genérica de realizar ejercicios o desarrollar una destreza—.

La afirmación «*Lo que es racional para ti puede no serlo para mí*» es ciertamente correcta, con limitaciones. Considérese la analogía médica. Puedes comer chocolate para conseguir las calorías que requiere la dura vida al exterior que tú llevas; pero para mí, que tengo diabetes, sería algo muy malo. Entonces, una recomendación de bajo nivel como «Come chocolate» cae dentro del rango del *dictum* de lo enunciado. Pero en «Come las comidas que te conduzcan a mantener tu salud», el asunto cambia. En este nivel no hay variabilidad. Lo que es correcto y adecuado aquí es correcto y adecuado para cualquiera. Y de manera semejante, en un nivel más alto de los principios gobernantes, la racionalidad es absoluta y universal. La uniformidad de los principios racionales fundamentales trasciende la variabilidad de sus implementaciones culturales. Las diferentes culturas pueden por cierto implementar un principio racional como «Elige condiciones tales que puedas sustanciar tus afirmaciones» de modo muy diferente (principalmente, porque existen diferentes patrones de lo que constituye una «sustanciación» adecuada). Pero no pueden abandonarlo simplemente. Si lo convierten en «Está bien suscribir cualquier cosa que satisfaga tu antojo», entonces no se trata de que tienen un modo *diferente* de la racionalidad cognoscitiva, sino más bien que su racionalidad cognoscitiva es, en este respecto, deficiente.

Los antropólogos e incluso los filósofos dicen a menudo cosas como «La tribu wazonga estima que es racionalmente adecuado (e incluso obligatorio) atribuir las enfermedades humanas a intervenciones del espíritu de las rocas»². Pero aquí se presentan grandes problemas y esta manera de hablar ejemplifica una manera de pensar lamentablemente imprecisa. Compárese lo siguiente:

1. Los wazonga habitualmente (por costumbre) atribuyen...
2. Los wazonga piensa que es aceptable (o tal vez incluso necesario) atribuir...

² Sobre los «patrones alternativos de la racionalidad», véase Peter Winch, «Understanding a Primitive Society», *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), 307-324.

3. Los wazonga piensan que es racionalmente obligatorio atribuir...

Ahora bien, mientras que las primeras dos afirmaciones pueden ser verdaderas e indiscutibles, la tercera es inaceptable. Compárese 3 con:

4. Los wazonga piensan que es *matemáticamente* verdadero que los perros tienen cola.

No interesa cuán firmemente convencidos puedan estar los wazonga acerca de que los perros tenga cola, la tesis 4 tomada globalmente es una de *nuestras* tesis y *no* una de las suyas. En consecuencia, tal tesis se encuentra con dificultades a menos que se cumpliera la condición (altamente poco plausible) que los wazonga tengan una concepción de lo que hay que sea esencialmente correcta y, además, estén convencidos de que la afirmación de que los perros tienen cola pertenece a las afirmaciones adecuadas sobre este universo particular. De forma análoga, uno no puede mantener 3 adecuadamente a menos de que esté listo para aceptar a la vez que los wazonga tienen una concepción esencialmente correcta de lo que la racionalidad es (correcta, según nuestra perspectiva) y, también, que están convencidos de que la práctica en cuestión es aceptable en el marco de este proyecto de racionalidad. Y, según las circunstancias, esta concatenación es muy poco plausible.

La ruta antropológica hacia un relativismo de la racionalidad resulta, al menos, problemática. No hay ninguna dificultad en la idea de diferentes sistemas de creencia, pero la idea de diferentes racionalidades se enfrenta con dificultades insuperables. Se trata de un caso semejante al de la tribu cuyas prácticas de contar se basan en la secuencia «uno, dos, muchos», la que representa una aritmética diferente de la nuestra. Para hacer justicia a los hechos uno tendría que decir que no tienen *aritmética* en absoluto, sino sólo una manera peculiar y muy rudimentaria de contar. De la misma forma con los wazonga: según la evidencia dada, no tienen una concepción *diferente* de la racionalidad, sino más bien su cultura no se ha desarrollado hasta un estadio en el que tengan una *concepción* cualquiera de la racionalidad.

Seguramente la pregunta «¿Qué es lo que es racional hacer o creer?» debe recibir una respuesta indecisa: depende. Depende del contexto y de la situación, de las condiciones y de las circunstancias. En el nivel de la pregunta «¿Qué es lo racional; qué es lo que debemos hacer o creer?» se necesita una respuesta pluralista y polifacética. La

manera en que la gente da una justificación racional a algo, ya sea una creencia, una situación o una evaluación, sin duda es variable y relativa a la cultura. Los mortales no pueden hablar la lengua de los ángeles. Los medios por los que perseguimos nuestros fines en el establecimiento de cualquiera de nuestros proyectos mayores —sea la racionalidad, la moral, la comunicación o la alimentación— son «dependientes de la cultura» y «variables según el contexto».

Sin embargo, estos proyectos mismos — en términos de los objetivos e ideales que los defienden y de los principios básicos que implementan estos objetivos e ideales— tienen una validez universal y uniforme. La medicina griega es diferente de la medicina moderna. Pero los objetivos de la empresa —«la conservación de la salud», «el alivio de los síntomas desagradables», etc.— son semejantes. Se trata después de todo de que estos objetivos *definen* la cuestión: ellos indican que estamos hablando de medicina más que de otra cosa. Y esto sucede también con la racionalidad. La racionalidad es una clase definida de empresa con una estructura de objetivos típica: la búsqueda de los fines adecuados con los medios adecuados. Los principios que la definen la hacen inevitablemente uniforme. ⁴

10.2. JERARQUÍA DEL DESARROLLO RACIONAL

Pero ¿cómo puede reconciliarse la universalidad absolutista de los principios que defienden la racionalidad (los que están enraizados en la uniformidad monolítica de lo que la racionalidad es) con la diversidad pluralista de las respuestas adecuadas a la pregunta sobre cuál es la acción racional? Esto es posible porque los diversos niveles o estratos de consideración separan estos «principios básicos de la racionalidad» en las decisiones concretas sobre la acción racional. Las tabulaciones de la figura 10.1 describen esta jerarquía de principios, normas y patrones, reglas y reglamentos (finales), los que comprenden la estructura del desarrollo racional. Debe observarse que todos los estadios del desarrollo racional pertenecen tanto a la creencia, la acción o la evaluación. Hay una jerarquía clara de niveles. En la parte superior de la jerarquía, los principios definidores de la racionalidad especifican los objetivos finales de la empresa. Explican el asunto en cuestión, que tiene que ver con dar buenas razones para lo que hacemos o en contar una historia razonable (λόγον διδόναι, *rationem reddere*). La misión típica de la racionalidad consiste en proporcionar una explicación de nuestros asuntos, en comprometernos a nosotros mismos a «encontrar sentido» en el

contexto de nuestros asuntos, en hacer que nuestros asuntos sean inteligibles o en conducir estos asuntos con inteligencia. En el nivel siguiente, abajo, están las normas gobernantes y los patrones que distinguen al procedimiento racional (los patrones de evidencia, por ejemplo), los que admiten cierta variación. Luego, descendiendo un poco más, encontramos las «reglas del juego» que especifican los procedimientos a través de los cuales implementamos los fines y objetivos de la empresa concreta en el contexto de los casos particulares. Finalmente en el nivel de abajo se presentan las resoluciones de los casos particulares alcanzadas cuando se subsumen los casos concretos bajo reglas. Este último es claramente el nivel que más varía.

FIGURA 10.1

NIVELES DE ESTRATIFICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE LA RACIONALIDAD

1. *Principios definidores de la racionalidad.* Los principios básicos que determinan la naturaleza de la empresa y especifican lo que la racionalidad es. En el caso de la racionalidad cognoscitiva, por ejemplo, es la búsqueda de la verdad y el logro de respuestas correctas a nuestras preguntas del tipo: «La verdad, toda la verdad y nada más que la verdad». Estos principios proporcionan nuestros criterios de valoración de la aceptabilidad y adecuación racional de las normas y los patrones del procedimiento racional.
2. *Normas gobernantes y patrones de la racionalidad.* Los patrones para valorar las «reglas del juego» que gobiernan la transacción racional. En el caso de la racionalidad cognoscitiva, por ejemplo, estas normas son posibles por desiderátums tales como la coherencia, la consistencia, la simplicidad, etc. Estas normas proporcionan nuestros criterios para la valoración de la aceptabilidad y la adecuación de nuestras reglas del procedimiento racional.
3. *Reglas del procedimiento racional.* Son reglas para la resolución racional de nuestras opciones. En el caso cognoscitivo, por ejemplo, son reglas como el *modus ponens* de la inferencia deductiva a las líneas de extrapolación de la inferencia inductiva. Estas reglas constituyen nuestros criterios de valoración de la aceptabilidad racional.
4. *Reglamentos garantizados racionalmente.* Son resoluciones con respecto a asuntos particulares que se plantean, en especial, en casos concretos como: «Haz (o acepta) X en las circunstancias existentes».

Esta «jerarquía del desarrollo racional» (así la llamaré) caracteriza cualquier empresa humana orientada según propósitos y adopta la forma siguiente:

—«finalidades» últimas: los objetivos que gobiernan la empresa (los principios gobernantes),

- políticas de implementación (normas y patrones que guían; valores y desiderátums básicos);
- métodos de procedimiento (reglas operantes);
- reglamentos específicos.

El propósito de alto nivel es «último», en tanto define y especifica cada cuestión que se considere y la convierte en el tipo de proyectos con el que ella tiene que ver (ya sea un proyecto científico o de carpintería). Los niveles inferiores apuntan a la implementación de los objetivos y los propósitos establecidos previamente. La justificación en cada uno de los niveles subordinados tiene, por tanto, un propósito y suscita cuestiones sobre su eficiencia y efectividad para servir a las necesidades de la cuestión próxima en un nivel más alto. Desde las finalidades —esto es, los objetivos típicos característicos que están en la definición misma de la empresa válida que satisface las necesidades— se va paso a paso, descendiendo a las normas, a las reglas y finalmente a los reglamentos específicos.

La analogía siguiente, que va de la racionalidad cognoscitiva a la medicina, puede resultar de utilidad:

1. *Finalidades (principios definidores)*: «conservar la salud», «curar las enfermedades», «reponer y mantener el funcionamiento del cuerpo», «eliminar los síntomas dolorosos». Nótese que si *estas* cosas no se tratan, entonces tampoco se trata *de medicina*. Una empresa que no se ocupe de ninguno de estos temas, será cualquier cosa menos medicina.
2. *Normas gobernantes, patrones y criterios*: «¿Cómo vamos a valorar la "salud"?» «¿Cómo se construye la "normalidad"?» «¿Cómo vamos a identificar los "síntomas"?» «Exactamente ¿qué constituye una "enfermedad"?» Nótese que para los griegos, a diferencia de nosotros, la idea de una enfermedad sin que el sujeto experimente los síntomas era apenas concebible. En este nivel es posible la variación.
3. *Reglas o procedimientos*: el *modus operandi* de las prácticas médicas; por ejemplo el tratamiento quirúrgico o quiropráctico, los medicamentos o la psicoterapia, etc. Por supuesto existen variaciones relativas a la edad y la cultura.
4. *Reglamentos garantizados racionalmente*: las intervenciones específicas, las prescripciones y las medidas médicas adoptadas en los casos particulares; p. ej. «Toma dos aspirinas y descansa».

En el nivel superior hay rigidez y uniformidad que se fundamentan en limitaciones conceptuales inherentes a la definición misma de la naturaleza de la empresa. Pero la uniformidad se alcanza aquí al precio de una abstracción y una generalidad que confieren a los principios un carácter condicional o hipotético. En la medida en que descendemos al nivel de los casos particulares, la situación presenta detalles concretos de manera creciente y con estos detalles se incrementa el ámbito de la variación. Mientras el nivel superior es absoluto y constante, hay un "hueco" en cada nivel hacia abajo que deja un lugar (adecuado) para un elemento de diferenciación y variabilidad creciente en extensión. En cada nivel hay cierto grado de subdeterminación del rango de la diversidad y cierto grado de variabilidad contextual. En el caso cognoscitivo la variabilidad se plantea en asuntos como los siguientes: ¿qué tipos de reglas implementan las demandas de razonamiento deductivo e inductivo? Reglas esquemáticas como «Ajusta la teorías a los datos tanto como puedas» ¿a qué tipo de soluciones conducen? Descendiendo en cada nivel de la jerarquía el hueco es mayor y esto da lugar a la adaptación de los principios generales a las características y las circunstancias específicas particulares.

Si no hay una línea de continuidad —si una medida particular no forma parte de una historia más larga que conduce desde las opciones concretas hacia los principios de nivel superior que definen «los objetivos de la empresa»—, entonces no se trata de auténtica medida *médica*. La justificación de nuestros procedimientos de un nivel más bajo supone una apelación a los más altos. Pero el nivel más alto es el único, ya que define el papel de la empresa en su conjunto. Después de todo, la búsqueda cognoscitiva, como la búsqueda de una casa, es un tipo de negocio definido y difiere por su naturaleza teleológica de otras actividades como practicar la medicina o coleccionar mariposas.

Para que una resolución particular se pueda calificar de racional, la cadena ascendente de subordinación completa que conecta con los principios superiores de la razón debe, en consecuencia, ser validada de un modo adecuado. El desarrollo racional completo, en términos de tal jerarquía de implementación, debe presentar un buen ordenamiento para que las decisiones del nivel básico o reglamentos merezcan ser calificados de adecuados desde el punto de vista racional. El fundamento de razón de un reglamento debe ser fuerte en todas sus conexiones «hacia arriba», para que él mismo pueda ser racionalmente fuerte.

Esta «jerarquía del desarrollo racional» con diversos niveles tiene siempre un papel crucial en la legitimación de lo que hacemos¹. El punto más alto está constituido por un desiderátum de lo racionalmente válido (es decir, lo que sirve de manera adecuada a los intereses) como la salud (o la racionalidad misma) que proporciona el fundamento último. Pero descendiendo en la línea encontramos, de manera creciente, factores de racionalización más concretos, hasta que llegamos a las determinaciones específicas de los ítems particulares. Este nivel da lugar, de manera creciente, a las variaciones ocasionadas por el contexto y al disenso.

La influencia del desiderátum superior (universalmente válido) se transmite hacia abajo, pero con calificaciones crecientes. En el caso médico, por ejemplo, se obtiene:

- 1, conservar la salud,
- 2, conservar la salud a través de la alimentación (la comida),
- 3, alimentarse tomando comida saludable que además nos guste.

Nótese, sin embargo, que todos éstos son también modos de obrar *universalmente* válidos: realizar lo que ellos suponen es racional para *todos*, cuando se desciende la escalera mediante los peldaños adecuados². Pero esta universalidad adquiere más calificaciones en sus condiciones de aplicación de manera creciente (sin duda, en general no todos prefieren comer carne o, en particular, una chuleta). Así, existe mayor variación en la implementación concreta de los universales. Con respecto a 2, cosas diferentes son alimentos para personas diferentes, debido a sus constituciones particulares. Y con respecto a 3, está claro que personas diferentes prefieren cosas diferentes.

En consecuencia, buscamos proyectos comunes a través de medios que son diferentes para cada persona. Pero no puede haber racionalidad sin universalidad. La explicación de conjunto (o el «fundamento de la racionalidad») que establece la racionalidad de lo que hacemos (en la acción, la creencia o la evaluación) debe ser de modo tal que las necesidades universales y los patrones universalizables tengan un papel último determinante.

¹ Lo que no quiere decir que otras consideraciones «más elevadas» no cambien la situación; por ejemplo, tendría perfecto sentido racional exponer mi salud a peligros para salvar la vida de otro.

² Debe observarse que no se trata de una jerarquía medios-fin de manera homogénea (una chuleta no es un *medio* para la comida, es una *clase* de comida).

En tanto seres racionales, personas diferentes persiguen desiderata de maneras diferentes y tales maneras cuentan con buenas razones para ser estimadas como efectivas en las condiciones específicas de cada caso particular. No todos comemos lo que Tomás come; pero todos podemos 1) explicar y entender que él come palomitas, cuando hayamos advertido que le gustan y que cree (de manera responsable) que sirven para eliminar el hambre y además son saludables, y 2) acordamos en que el *modus operandi* supuesto en este caso («comer lo que a uno le gusta y lo que de manera responsable se cree alimenticio») es tal que nosotros lo suscribimos (y debemos suscribirlo). La racionalidad consiste en la búsqueda válida (y universalmente adecuada) de desiderátums como fines, a través de los medios adecuados (pero medios que son adecuados *individualmente* y que se ajustan a las circunstancias de la situación personal de uno).

Este enfoque establece de manera clara que un absolutismo uniformitarista, en el nivel superior de aquello en lo cual «la racionalidad consiste», resulta perfectamente compatible con un pluralismo y un relativismo en el nivel básico de las resoluciones concretas con respecto a lo «que es racional» en los casos particulares. Los principios gobernantes de la racionalidad nunca limitan de manera única sus implementaciones más específicas. En cada peldaño de la jerarquía repetimos la misma situación básica: delimitación, sí; determinación, no. La reconciliación anhelada entre el absolutismo universalista de la racionalidad y la variabilidad y la relatividad de sus reglamentos particulares se alcanza si se considera que el absolutismo de los principios opera en el nivel superior de la jerarquía del desarrollo racional, mientras que hay mayor «flojedad» y variabilidad en la medida en que nos movemos hacia el nivel más bajo de las determinaciones concretas. La variabilidad y la relatividad de las buenas razones en el nivel de nuestras operaciones de hecho pueden ciertamente reconciliarse con el absolutismo de la racionalidad misma. Para ello, se debe adoptar una perspectiva jerárquica del proceso para que la concepción absolutista de la racionalidad ideal tenga peso en las resoluciones de casos concretos y las situaciones particulares⁵.

⁵ Nótese que esto se convierte en «que la racionalidad es tal como nosotros la entendemos».

⁶ Debe observarse además que diferentes finalidades de nivel superior pueden conducir a conflictos de prioridades, a través de posiciones contrarias sobre los recursos. La salud y el conocimiento, o la vida familiar y la vida profesional, por ejemplo, pueden estar en conflicto; no como desiderata abstractos, sino en la formulación de exi-

De esta manera el indiferentismo no se sigue del pluralismo. El hecho de que yo use el idioma inglés, en vez del polaco, es contingente. Pero no por ello es irrelevante cómo utilizo este lenguaje. Y no significa que no haya normas ni patrones, es decir, que puedo ordenar las palabras a mi antojo. Tampoco significa que no haya principios superiores determinantes que definan y configuren el proceso de la comunicación como tal, indiferentes a los cambios de tiempo y lugar.

El irracionalismo tampoco se sigue. El hecho de que sólo somos complacientes a los mandamientos de la racionalidad de la forma particular que el contexto histórico de uno pone a nuestra disposición no significa que la racionalidad como tal sea algo tan proteico y variable que pierda cualquier identidad significativa. La gente se debe alimentar y proteger y esto tiene que ver con necesidades humanas universales. Pero la naturaleza no determina ningún proceso para su logro; por ello, debemos hacer el mejor uso posible de los materiales que las condiciones de lugar y tiempo ponen a nuestra disposición. Y lo mismo sucede con la razón. Necesitamos construir una casa cognoscitiva en este mundo para nosotros mismos; es decir, necesitamos crear una estructura de pensamiento viable para nuestras creencias, opciones y evaluaciones. Aquí también uno debe actuar simplemente de la mejor manera posible. Ni el proyecto ni su implementación son irrelevantes, inmateriales o indiferentes. Un relativismo razonable de la variabilidad situacional no va por cierto contra la exigencia fundamental y absoluta de la racionalidad, según la cual perseguimos nuestros fines de una manera inteligente y actuamos lo mejor posible, con los medios reducidos que están a nuestra disposición, en las circunstancias limitadas en las que operamos.

10.3. OBJETIVIDAD Y CONSENSO

Algunos teóricos igualan la racionalidad y la consensualidad y estiman que la obtención de un consenso entre todas las mentes racionales constituye un requisito indispensable de la razón. En este punto se presentan problemas mayores, no sólo en el caso cognoscitivo, en el

gencias rivales que se presenten en el curso de su implementación práctica. En la medida en que estos conflictos sean solubles racionalmente, otras finalidades deberán intervenir como árbitros. Las soluciones pueden, en principio, alcanzarse siempre de maneras distintas pero apropiadas.

que la idea de que una falta de consenso va en contra de la factualidad resulta muy objetable.

Se ha señalado que al caracterizar algo como racional realizamos una afirmación cuyo soporte es universal. Pero es perfectamente concebible que pueda no haber un *consensus* universal sobre ella. Independientemente de la plausibilidad de una afirmación sobre un asunto significativo —incluyendo la racionalidad misma— la posibilidad de que algunos disientan (de manera justificada) está siempre presente. La tesis abstracta de que *Ceteris paribus*, las personas racionales eligen las soluciones de problemas que se reconocen como las más efectivas en lugar de las menos efectivas» parece muy correcta; pero por supuesto la gente puede estar en desacuerdo (de manera justificada) sobre qué tipos de medidas son efectivas.

El fallo en el consenso a menudo se usa como una base para impugnar la razón. El relativista puede argumentar lo siguiente.

no hay consenso $\longrightarrow$ no hay objetividad

Su posición se predica sobre el principio de que «si personas diferentes pueden (de manera justificada) pensar de forma diferente sobre algún asunto, entonces no hay hechos objetivos en relación con él». El relativista adopta la posición de que, donde no hay consenso relativamente sustentado —de manera que si dos personas están en desacuerdo, una de ellas necesariamente no se muestra razonable—, entonces el asunto no es objetivo: no hay hechos, se trata de mera opinión, de una decisión arbitraria o de una postura no racional (no ya directamente irracional).

La atribución de aplicaciones terribles a la falta de consenso se remonta a las enseñanzas de los escépticos de la antigüedad clásica: al último de los diez *tropos* en los argumentos en favor del escepticismo inventariados en la antigüedad por Sexto Empírico en sus *Hipótiposis pirrónicas*⁷. Este argumento se fundamenta en la diversidad en las concepciones del hombre, que difieren según la cultura, las costumbres, los modales, las leyes y sobre todo, las creencias. En toda la tradición escéptica, la variación de costumbre ha sido invocada para sostener un deconstruccionismo que considera que la falta de consenso presagia la ausencia de una facticidad objetiva, necesaria para la deliberación relevante. La posibilidad de construcciones e interpretacio-

⁷ Véase el libro I, 145 ss.

nes u opiniones diferentes se considera aniquiladora de la idea de que un asunto esté determinado de manera objetiva.

El defecto de esta posición consiste en que su premisa medidora más importante carece totalmente de justificación. Para hacer válido un movimiento desde la premisa «La gente no está de acuerdo con *X*» a la conclusión «*X* no representa un asunto auténtico con respecto a un hecho objetivo» se requiere claramente una tesis que sostenga que:

Si *X* es una cuestión fáctica auténtica, entonces al final la gente necesariamente tendrá que estar de acuerdo.

Pero cuanto más examinamos estas tesis, menos plausible parece. ¿Es que Moisés ha descendido de la montaña con una garantía grabada en piedra de que, en toda ocasión en que haya hechos, nosotros, mortales imperfectos, podemos discernirlos con una posición que elimina el desacuerdo?

Ante muchas clases de asuntos claramente objetivos podemos contar con explicaciones de sus fallos en lograr el consenso de forma que de ningún modo oculte la existencia de cuestiones sobre hechos. Y esto sucede así, en particular, en todo el dominio de la racionalidad. En el caso de la información fáctica, la circunstancia de la diversidad de *evidencias*, que se produce porque gente diferente tiene diferentes cuerpos de evidencia a su disposición, se orienta a una diferenciación de las creencias perfectamente garantizada —por cierto, racionalmente ordenada—. En el caso de la evaluación, la circunstancia de la diversidad de *experiencia* (el hecho de que gente diferente tenga cuerpos de experiencia diferentes a su disposición) se orienta hacia una diferenciación de la estimación perfectamente garantizada —por cierto, racionalmente ordenada—. Y lo mismo sucede con los juicios sobre la adecuación de la acción.

Los escépticos en todas las épocas han fracasado siempre en darse cuenta de lo poco que se sigue en realidad de la falta de consenso. En primer lugar, porque no hay lugar para argumentar que «El consenso no puede ser alcanzado por nosotros, los humanos; por tanto, no hay verdad o cuestiones de hecho.»

En el caso cognoscitivo, por ejemplo, se pueden defender diferentes respuestas a preguntas del tipo «¿Qué clase de persona fue Napoleón?» o «¿Qué motivó la decisión de César de cruzar el Rubicón?» Sin embargo, no se sigue una desobjetivización: nuestra carencia de habilidad para lograr el consenso en la investigación empírica no entraña que no hay «cuestiones de hecho» objetivas en el asunto y que un conjunto de opiniones es tan bueno como cualquier otro.

Considérese además la situación en las ciencias naturales. La historia de la ciencia es una historia de los cambios de mentalidad. ¿Dónde han ido a parar las «verdades científicas» del año pasado, la noción de espacio absoluto de la era newtoniana, el éter luminoso de la física del cambio de siglo? Y no hay ninguna buena razón para pensar que este proceso deberá detenerse. Los científicos del año 3000 pensarán que todas nuestras teorías son inadecuadas, y así pensamos nosotros de las teorías de nuestros predecesores de hace trescientos años. No hay ninguna razón para pensar que el progreso se detendrá jamás y que debemos esperar una «solución final» definitiva o un consenso que se mantenga a través de generaciones. Sin embargo, esto no constituye un fundamento para considerar a la ciencia como una actividad equivocada, que trata asuntos no fácticos. La verdad como tal depende de lo que los hechos objetivos son. El consenso en la comunidad de investigadores, por otra parte, tiene que ver con lo que los hombres hacen y tratan, es decir, es una cuestión que concierne a cómo las personas piensan sobre la base de la evidencia a su disposición. Resulta claramente problemático sostener que cada vez que hay un asunto de hecho, estamos condenados a adquirir el tipo de evidencia correcto y de manera que sea suficiente para descubrir tal hecho. El argumento: «No existe consenso, por tanto no hay objetividad» es profundamente defectuoso; en él, un relativismo reductivo se combina con una base de optimismo ingenuo propio de la idea de que «Si podemos llegar allí, entonces podremos llegar allí fácilmente o de forma tan rápida que habremos arribado ahora mismo». Tal perspectiva es ingenua en su búsqueda de una respuesta fácil y se niega a ser paciente en el desarrollo de los complejos matices que se necesitan para una estimación razonable y sensata de las implicaciones de la ausencia de consenso. (Tal vez también compromete demasiado con el deslizamiento falaz de «Sin hechos no hay consenso» a «Sin consenso no hay hechos».)

Sin duda, el desacuerdo genera, y debe generar, cautela y sospecha ante cualquier convencimiento fácil de que ya se ha logrado algo de manera correcta. Pero no hay fundamentos adecuados para concebir el desacuerdo —incluso el desacuerdo permanente— de modo tal que signifique que no hay hechos objetivos sobre los que se esté en desacuerdo. No hay ninguna razón para rechazar la idea de que, a pesar de que en diversas áreas de investigación y deliberación no se haya logrado el consenso por el momento y tal vez no lo alcancemos nunca, operamos, sin embargo, en dominios de deliberación que son perfectamente legítimos, donde la idea de la adecuación racional resulta útil.

10.4. LA OBJETIVIDAD Y EL CONSENSO COGNOSCITIVO CONTRASTADOS: LA SIGNIFICACIÓN DE LO IDEAL

El consenso entre los investigadores racionales a través de las diferencias temporales y culturales no es algo que a menudo (ni mucho menos necesariamente) se da en el mundo real. La conexión entre el consenso y la facticidad sólo puede establecerse estrechamente en el nivel de la idealización; sólo los investigadores perfectamente competentes e ideales necesitan alcanzar consenso sobre asuntos de hecho. En este orden sublunar, esperar o exigir el consenso es demasiado. El tipo de consenso relacionado con la objetividad concierne a circunstancias ideales. No es algo sobre lo que debemos insistir aquí y ahora. La objetividad está coordinada no con el consenso actual sino con el *ideal*. El consenso/disenso actual puede consistir solamente en proporcionar una *evidencia* relativamente débil a favor o en contra de la objetividad.

Hay algo de profundamente problemático en la perspectiva de C. S. Peirce sobre la verdad real de un asunto: si hay siquiera cuestiones de hechos, entonces la investigación debe finalmente encontrarlos o al menos aproximarse a ellos. Tampoco funciona la idea de un argumento trascendental, a la manera de Jürgen Habermas, para el «consenso último», el cual debe finalmente emerger de la comunidad de investigadores racionales. Habermas está equivocado al pensar que el consenso como tal constituye el objetivo último de la investigación racional, ya que es el destino realista para la empresa*. La conexión entre consenso y racionalidad no es descriptiva o explicativa sino normativa. Con la racionalidad, lo esencial no es lo que *funciona* en el logro del consenso, sino lo que *debería* funcionar para ello, es decir, lo que ciertamente harían las personas completamente *racionales*. Cómo se alcanza el consenso es crucial para la validez y por ello, para cuanto tenga que ver con las *buenas razones*. Las buenas razones no son buenas porque conducen al consenso, sino porque deben (idealmente) conducir hacia el consenso. Sólo en el nivel ideal hay una conexión entre la racionalidad y la consensualidad.

Decir que los asuntos de la racionalidad son objetivos no equivale a decir que la gente *vaya* a alcanzar acuerdo sobre ellos; sólo equivale a decir que *deberían* alcanzar acuerdo si procedieran de una manera adecuada por completo. La racionalidad tiene que ver con una idea-

* Jürgen Habermas. *Communication and the Evolution of Society*, trad. Thomas McCarthy (Boston, Mass., 1979), 188 y 204-205.

lización, ya que enfoca lo ideal y se aleja de lo actual en el mundo imperfecto. Las diferentes *culturas* pueden no estar más de acuerdo sobre el carácter del mundo que diferentes *épocas* sobre las verdades de hecho de la ciencia. Y la razón de esto es, en ambos casos, la misma: diferentes grupos tienen diferentes cuerpos de experiencia. Pero la relatividad de las evidencias para nuestras afirmaciones de ninguna manera muestra que no hay cuestiones de hecho sobre los temas a los que ellas se refieren y tampoco que ninguna decisión objetivamente racional puede adoptarse. Las perspectivas diferentes de aquellos que tienen datos diferentes a su disposición no destruye la facticidad y la objetividad, de la misma manera que el hecho de que diferentes colegas tengan diferentes opiniones sobre una persona no aniquila a esa persona.

Una exigencia notoria de la racionalidad es la de resolver las cuestiones que se nos presentan en los asuntos de creencias, de acciones y de evaluaciones, de la mejor manera que podamos sobre la base de la experiencia de que disponemos. Pero porque somos una pluralidad de seres racionales con cuerpos de experiencia muy diferentes debemos (racionalmente) resolver los asuntos que se nos plantean de manera diferente. Y finalmente esto hace que el logro de un consenso actual sobre asuntos sustantivos, e incluso de procedimientos que reflejen los compromisos sustantivos, sea algo completamente prescindible para la racionalidad.

Sin embargo, ¿no sucede que el abandonar el requerimiento del consenso convierte a la racionalidad en algo variable y dependiente de la cultura? En absoluto. Sólo significa que el ideal de la racionalidad se persigue (dentro de las culturas que lo persiguen) de maneras variables y condicionadas a las circunstancias. Y esto no es peligroso. Después de todo la racionalidad es, en este aspecto, como la comunicación. Lo que la comunicación es, lo es en todas partes y para todos. Pero por supuesto, personas diferentes en lugares y tiempos diferentes recurren a ella de maneras bastante diferentes. La perspectiva jerárquica muestra que diferentes soluciones, alcanzadas en diferentes circunstancias, pueden estar justificadas por los mismos principios definidores de la racionalidad.

El aspecto normativo del consenso es fundamental, ya que decir que la solución racional de un asunto tiene una influencia cohesiva universal sobre todos es ambiguo. Puede ser presentado de manera *descriptiva* como en «Todos de hecho se consideran bajo esa influencia cohesiva» o de manera *prescriptiva* como en «Todos deberían considerarse bajo esa influencia cohesiva». Este segundo modo pres-

criptivo de la universalidad es el adecuado en este contexto. Ningún racionalista sensato ha dejado jamás de reconocer que las directivas de la razón no son universales en el primer sentido, orientado hacia el consenso.

Estas reflexiones dan soporte a una conclusión importante. La objetividad resulta esencial para la racionalidad, pero el consenso no. El consenso tiene que ver con el desarrollo de los puntos de vista de la gente y depende de asuntos variables como la evidencia, la educación y el «clima de opinión». El consenso despierta lo que la gente *piensa*; la objetividad, lo que la gente *debería pensar*. Los dos convergen en el límite ideal de lo que la gente hace y debería hacer. Sólo el consenso «ideal», —es decir, el consenso de una comunidad idealizada de agentes perfectamente racionales que comparten evidencia y experiencia— tiene peso sobre la racionalidad como tal.

El consenso no debería ser más para nosotros que un ideal regulativo kantiano. Sin duda, el consenso es algo bueno. Cuando lo alcanzamos podemos sentirnos seguros, de manera optimista, de que estamos en la buena senda, pese al *dictum* de San Agustín *securus iudicat orbis terrarum*, que indudablemente exagera el asunto. Pero el consenso no es algo en lo que debemos insistir tanto que lleguemos a considerar inadecuados o carentes de valor las ideas y los enfoques que carezcan de tales beneficios aseguradores. Los patrones operativos de forma objetiva e interpersonal resultan indispensablemente necesarios para la racionalidad: sólo cuando el asunto es objetivo la deliberación racional puede intervenir. Pero la obtención de un consenso sustantivo no es esencial para la racionalidad, ni siquiera a la manera de un logro o incluso de una expectativa en tanto algo distinto de una aspiración o esperanza. El consenso no es un destino final, sino meramente una aspiración anhelada.

Las exigencias ideales de la razón son absolutas. Pero los absolutos no están nunca a nuestra disposición. Ningún lenguaje, ni sistema de creencias, ni marco de pensamiento es absoluto, es decir, es presentado a la humanidad por el espíritu del mundo que está en las alturas, con una perfección inalterable. No podemos hacer más ni mejor que usar los instrumentos locales, particulares y diversificados que están a nuestro alcance. Un relativismo es a la vez inevitable y correcto. Pero esto *no* genera de ninguna manera un subjetivismo indiferentista. Por el contrario, al adoptar una base racional para la conducción de nuestros asuntos nos comprometemos a intentar para uno lo que *debe* ser vinculante para todos. Es esta base unificadora del aspecto ideal de la racionalidad la que constituye un aspecto crucial incrustado en la no-

ción determinante de la «racionalidad» e impide que la racionalidad se enmarañe en la variabilidad relativista de nuestros procedimientos racionales.

La racionalidad misma, después de todo, constituye un proyecto que estamos obligados a perseguir con medios variados en las circunstancias variadas de un mundo difícil, donde el consenso que la objetividad supone de manera ideal puede no resultar posible en la práctica. La realidad coopera con las exigencias de la racionalidad de forma limitada. La racionalidad debe, para nosotros, permanecer con un ideal que sólo podemos realizar hasta el límite permitido por las circunstancias de nuestra situación.

11. LA RACIONALIDAD DE LO REAL

SINOPSIS: 1) ¿Cómo se explica que lo «real sea racional»? En otras palabras, ¿cómo se explica que la naturaleza sea inteligible para nosotros en nuestros propios términos conceptuales, manufacturados a nuestro modo? 2) La respuesta se debe buscar en el hecho de que somos productos de la naturaleza y que nuestros mecanismos intelectuales, incluyendo la ciencia, se ajustan a la naturaleza porque son los instrumentos intelectuales de una criatura que es ella misma el producto de un proceso evolutivo y opera en el universo de la naturaleza. 3) La naturaleza, por su parte, también debe ser cooperativa, es decir, debe poder aprenderse de manera suficiente para que el desarrollo de la inteligencia se lleve adelante según medios evolutivos. 4) Con estas perspectivas resulta posible asegurar una explicación estrictamente científica de la sorprendente efectividad de la ciencia natural en la comprensión de los modos de la naturaleza. Postular una tesis metafísica sobre «la racionalidad de lo real» con la finalidad de lograr una explicación no garantiza nada, ni es necesario que lo haga. 5) En consecuencia, mantener la inteligibilidad racional de lo real no nos exige la aceptación de un «principio de razón suficiente». Aunque tal principio está a nuestra disposición, en la medida en que sea plausible, no tiene un carácter *sustantivo*, sino estrictamente *metodológico*.

11.1. LA INTELGIBILIDAD DE LA NATURALEZA

¿Por qué la naturaleza es inteligible para el hombre? ¿Cómo es posible que nosotros, los insignificantes seres humanos, que tan pequeño papel desempeñamos en el escenario inmenso del mundo, podamos abrir los secretos de la naturaleza y tener acceso intelectual a sus leyes? ¿Cómo es posible que nuestra matemática —aparentemente una invención libre y creativa de la imaginación humana— pueda ser utilizada en la ciencia para caracterizar las operaciones de la naturaleza con tal eficacia y precisión? ¿Por qué el majestuoso orden reglado de la naturaleza es inteligible para nosotros, los humanos, en nuestros propios términos conceptuales de diseño humano? La cuestión de saber por qué «lo real es racional» merece ser examinada en un estudio de la racionalidad en general.

Como sus predecesores teológicos, los filósofos de la Grecia antigua se inclinaban a personificar la naturaleza de diversas maneras. Así, otorgaban a la razón (διδότωα νοῦς, en latín *ratio*) un papel activamente dirigente, no sólo en los asuntos humanos sino también en los mundanos. Según ellos, lo semejante llama a lo semejante y la razón

del hombre encuentra resonancias en la razón de la naturaleza. Pero hace mucho tiempo que hemos cesado de mantener una visión tan antropomórfica de las cosas y estimamos poco plausible decir, como Anaxágoras y Platón, que la razón gobierna el mundo.

El pensamiento judeocristiano giró en otra dirección. El mundo era concebido como un producto creado por una inteligencia matematizadora, es decir, como la labor de un creador que procedió *more mathematico* cuando diseñó la naturaleza. Tal perspectiva también convierte a la inteligibilidad matemática de la naturaleza en algo sencillo. Dios dotó a la naturaleza con un orden matemático y una mente que están en debida consonancia con una inteligencia matematizadora. No hay así ningún problema en la relación que una y otra mantienen. Pero, evidentemente, si *ésta* es la justificación canónica de por qué la mente puede aprender las leyes de la naturaleza, entonces, cuando se abandone el recurso a Dios a efectos de lograr una explicación científica, se pierde también nuestra confianza en la inteligibilidad de la naturaleza.

Algunos de los más profundos intelectos de nuestros días piensan que esa seguridad se ha perdido para siempre. Diversos científicos y filósofos contemporáneos de primer rango afirman, comúnmente y sin la menor vacilación, que no podemos esperar que se resuelva este enigma de la inteligibilidad de la naturaleza de un modo legalmente matemático. Erwin Schroedinger caracteriza la circunstancia de que el hombre pueda reconocer las leyes de la naturaleza como «un milagro que puede estar más allá de la comprensión humana»¹. Eugene Wigner afirma que «la tremenda utilidad de la matemática en las ciencias naturales es algo cercano al misterio y no hay explicación racional de ello»²; y, con un matiz de lirismo, sostiene que «el milagro de la adecuación del lenguaje de la matemática para la formulación de las leyes de la física es un regalo que ni entendemos ni merecemos»³. Incluso Albert Einstein manifestó un temor reverencial frente a este problema. En una carta escrita en 1952 a Maurice Solovine, un viejo amigo de sus días en Berna, decía:

Encuentras sorprendente que yo considere a la inteligibilidad del mundo (en la medida en que estemos autorizados a hablar de tal inteligibilidad) como un milagro o un misterio eterno. Bien, *a priori* deberíamos esperar

¹ Erwin Schroedinger, *What is Life?* (Cambridge, 1945), 31.

² Eugene P. Wigner, «The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences», *Communications on Pure and Applied Mathematics*, 13 (1960), 1-14 (véase p. 2).

³ *Ibíd.*, p. 14.

que el mundo estuviera ordenado según leyes sólo en la medida en que intervinimos con nuestra inteligencia ordenadora [...] [Pero], por el contrario, la clase de orden creado, por ejemplo por la teoría de la gravedad de Newton, es un orden de carácter diferente. Aun siendo los axiomas de la teoría establecidos por los hombres, el éxito en tal intento presupone un alto grado de orden en el mundo objetivo que nosotros *a priori* no estamos autorizados a esperar. Este es el «milagro» que se va consolidando cada vez más a medida que avanza nuestro conocimiento [...]. Lo curioso es que tengamos que satisfacernos con el reconocimiento del «milagro» sin que exista ninguna manera legítima de ir más allá de él⁴.

Sobre esta importante cuestión de cómo es posible la ciencia natural, algunos de los mejores intelectos científicos de nuestros días confiesan su perplejidad y ubican la cuestión, sin vacilar, en el misterio y el misticismo. Según estos teóricos, nos hallamos ante un misterio genuino. Debemos reconocer *que* la naturaleza es inteligible, pero no hay ninguna perspectiva real para la comprensión del *porqué*. El problema de la inteligibilidad de la naturaleza a través de la teorización matemática del hombre se considera intratable, irresoluble y sin esperanzas. En este contexto, tres premios Nobel de la física usan abiertamente la palabra «milagro».

Tal vez se trate entonces de una cuestión ilegítima que no debería ser planteada. Tal vez la cuestión de la inteligibilidad de la naturaleza no es sólo *intratable*, sino de hecho *inadecuada* y de alguna manera fundada en una presuposición falsa. Pedir una explicación de *por qué* la investigación científica es exitosa presupone que *hay* un fundamento de razón para este hecho. Mas, si tal circunstancia es esencialmente fortuita y accidental, entonces el referido fundamento no existe. Éste es exactamente el punto de vista adoptado por Karl Popper, quien escribe:

[Los tratamientos tradicionales de la inducción] asumen no sólo que nuestra búsqueda de conocimiento [científico] ha sido exitosa, sino también que deberíamos ser capaces de explicar por qué. Sin embargo, incluso asumiendo (con lo que estoy de acuerdo) que nuestra búsqueda de conocimiento ha sido muy exitosa hasta el momento y que ahora sabemos algo sobre el universo, tal éxito resulta milagrosamente improbable. Es, por tanto, inexplicable, ya que lo que se halle al final de series de accidentes improbables no es una explicación (lo más que podemos hacer, supongo, es investigar la historia evolutiva, casi increíble, de estos accidentes [...])⁵.

⁴ Albert Einstein, *Lettres à Maurice Solvne* (París, 1956), 114-115.

⁵ K.R. Popper, *Objective Knowledge* (Oxford, 1972), 28. [*Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974.]

Desde tal perspectiva la cuestión de la inteligibilidad de la naturaleza es un seudoproblema ilegítimo, un fruto prohibido del que las mentes sensatas no deberían comer. Debemos satisfacernos con el hecho mismo y darnos cuenta de que cualquier intento de explicación está condenado al fracaso por tratarse de un proyecto inadecuado.

Pero la referida perspectiva es harto problemática. Pese a lo que opinen autoridades eminentes, la cuestión de la inteligibilidad de la naturaleza a través de la ciencia natural no sólo es importante e interesante, sino que es además una cuestión que en principio podemos esperar responder de una manera más o menos razonable. En todo caso, la discusión presente da por supuesto que la cuestión requiere y merece una fuerte dosis de desmistificación.

Cuando uno insiste en la pregunta de por qué la matemática puede aplicarse a la realidad el lógico parece contar con una pronta respuesta. Así, nos dice: «La matemática *debe* aplicarse a la realidad. Las proposiciones matemáticas representan verdades estrictamente *conceptuales*. En consecuencia, valen para *este* mundo, porque valen para *todo mundo posible*.»

Pero tal respuesta pierde de vista nuestro objetivo momentáneo. Por supuesto, las verdades de la matemática *pura* valen en todo mundo posible. Pero esto es así porque son estrictamente hipotéticas y descriptivamente vacías, es decir, no están comprometidas de ninguna manera con las cuestiones sustantivas de las operaciones mundanas. Su mismo *status* conceptual indica que estas proposiciones están más allá de nuestro propósito actual. Lo que ahora nos ocupa no son las verdades *a priori* de la matemática pura, la capacidad que ésta tiene de alumbrar verdades de razón. Lo que ahora nos conviene es más bien la *aplicabilidad empírica* de la matemática, su papel fundamental en la constitución de las verdades contingentes *a posteriori* de hechos conformes a leyes que hacen al comportamiento de la naturaleza susceptible de ser tratado por la razón.

Después de todo está claro que el hecho de que la matemática pura valga en un mundo no quiere decir que las *leyes* de ese mundo tengan que ser caracterizadas de forma bastante directa en términos matemáticos. Tampoco quiere decir que las operaciones de la naturaleza tengan que ser congeniales con la matemática y aprehendibles en términos de fórmulas simples, netas, elegantes y racionalmente accesibles. En suma, esto no quiere decir que el mundo haya de ser matemáticamente tratado en el sentido de ser receptivo al tipo de tratamiento descriptivo que le da la física matemática. ¿Cómo vamos a explicar entonces el hecho de que el mundo sea congenial con la matemática?

La respuesta reside en una historia más compleja que conlleva una doble perspectiva. La circunstancia de que X e Y se hallen en una condición de afinidad mutua y consonancia (que la naturaleza y la matemática estén completamente coordinadas) es un asunto de dos caras en el que cada una debe tener un papel. Para que la naturaleza nos sea inteligible, tiene que haber una ordenación que requiera la cooperación de los dos lados, el suyo y el nuestro. Una analogía con el criptoanálisis puede resultar ilustrativa. Si X va a descubrir el código de Y , tiene que existir una ordenación recíproca. Si los métodos de X son demasiados elementales, demasiado faltos de matices, no podrá ir a ninguna parte. Por altamente inteligente y lleno de recursos que sea X , sus esfuerzos no pueden tener éxito si los mecanismos de Y están más allá de sus poderes. (El criptoanálisis del siglo XVII, por ilustrado que fuera, no podría conducir a ninguna parte si se intentara aplicar su instrumental de investigación a un código naval de alto nivel como los utilizados en la Segunda Guerra Mundial: los fenómenos eran demasiado complejos para que se lograra algo con aquellos métodos.) Si hemos de entender la naturaleza, si ha de haber compatibilidad cognoscitiva entre estas dos partes, entonces tanto los modos de la naturaleza como la matemática del hombre deben ser completamente cooperativos. Investiguemos esta línea de pensamiento.

11.2. «NUESTRO» LADO

El lado humano en esta historia bilateral es relativamente directo. Después de todo, el *homo sapiens* constituye una parte integral de la naturaleza y está incorporado a su esquema de cosas como un componente intrínseco. Por ello, el tipo de matemática que vamos a esbozar va ligada a la clase a la que se aplica. Nuestra experiencia es inevitablemente una experiencia de la *naturaleza*, ya que después de todo consiste en lo que la «experiencia» es; es decir, nuestra reacción, mediada por la inteligencia en un mundo con impactos que nos estimulan. Así, el tipo de matemática que nosotros, los humanos, estamos motivados a desarrollar a la luz de nuestra experiencia es obligatoriamente el que se aplica a la naturaleza, tal como nosotros la experimentamos.

La matemática de una civilización astronómicamente remota, cuyas fuentes experimentales difieran de las nuestras, con seguridad será sustancialmente diferente de la matemática que nosotros conocemos y amamos. Su relación con la cantidad será completamente a-numérica;

por ejemplo, resultará puramente comparativa, en vez de cuantitativa. En particular, si su entorno no está dotado de objetos sólidos o de estructuras estables compatibles con las medidas —como si se tratara, por ejemplo, de medusas nadando en un mar espeso— su «geometría» resultará algo extraño, digamos que podrá ser topológica y estar orientada a estructuras flexibles, más que a medidas fijas o formas. El pensamiento digital podría no haber sido desarrollado, mientras que ciertos tipos de razonamiento analógico llegarían a ser muy refinados. Considérese, en especial, el caso de seres extraños completamente inteligentes que consisten en la reunión difusa de unidades, que constituyen conjuntos que de alguna manera se solapan; los conceptos sociales, entonces, podrían tomarse tan importantes para su pensamiento que toda naturaleza sería vista a través de categorías fundamentalmente sociales, y lo que nosotros consideramos como estructuras *físicas* sería contemplado por ellos en términos *sociales*. La comunicación se daría por una especie de «telepatía» basada en olores variables o en algún otro tipo de señal «exótica»; por ejemplo, podrían desarrollar una teoría compleja de la transmisión del pensamiento-onda por empatía, a través de un éter ingenioso. El tipo de «estructuras» subyacente a su matemática sería ciertamente muy distinto.

La matemática es la teoría de estructuras imaginables. «Imaginable» aquí tienen que ver con lo que es imaginable por una criatura que ha evolucionado en la naturaleza y se ha adaptado a ella. Por supuesto, la matemática no es una ciencia natural, pero sí una teoría de las posibilidades hipotéticas desarrolladas por teóricos que no se preocupan ni una pizca por sus «aplicaciones». Sin embargo, esas posibilidades estructurales de las que trata la «matemática» son posibilidades tal como las conciben ciertas *criaturas* o seres que llevan adelante lo que pueden concebir con una mente que ha sido implantada y ha evolucionado en la naturaleza. Y el tratamiento de esas posibilidades está condicionado por el hecho de que algunas de las proyecciones de nuestra imaginación (aunque otras no) son congeniales con la naturaleza, según la experiencia que nosotros tenemos de ella. De esta manera no resulta sorprendente que el tipo de matemática que *nosotros* urdimos es el tipo que *nosotros* encontramos aplicable para la conceptualización de la naturaleza.

Nuestros mecanismos intelectuales humanos —incluyendo los matemáticos— se ajustan a la naturaleza porque ellos mismos son un producto de las operaciones de la naturaleza, tal como se refleja en los procesos cognoscitivos de una criatura inteligente que posee su inteligencia gracias a su emergencia a través de procesos evolutivos. Nues-

tra matemática está destinada a ser compatible con la naturaleza porque ella misma es el producto de un proceso natural; se ajusta a la naturaleza porque refleja la manera en que nosotros mismos estamos emplazados en la naturaleza como un constituyente integral, es decir, como productos de un proceso evolutivo que tiene lugar dentro del universo de la naturaleza.

Los recursos intelectuales que desarrollamos para aprehender el mundo, cuando tiene lugar la transformación de la interacción sensorial con la naturaleza durante la experiencia inteligente, son ellos mismos mecanismos de adaptación. No es sorprendente que nuestra mente pueda aprehender los modos de la naturaleza, como tampoco es sorprendente que nuestros ojos puedan acomodar los rayos de la naturaleza o nuestro estómago la naturaleza de la comida. La presión evolutiva puede dar cuenta de todo esto.

Sin embargo, podría tal vez darse el caso de que sólo seamos buenos para la adaptación cognoscitiva al microentorno inmediato local que define nuestro nicho ecológico particular y limitado. Queda todavía abierta la posibilidad de que no obtengamos tan excelente resultado en una escala más amplia, es decir, que sólo podamos aprender una parte pequeña y localizada de un todo mayor y remoto. Así, la contribución del lado del hombre a la inteligibilidad de la naturaleza no puede poner punto final a la cuestión. Aun en el supuesto de que nos comportásemos razonablemente bien en términos de nuestras propias necesidades, esto *podría* resultar inadecuado en un esquema de cosas más amplio. La receptividad de la naturaleza hacia nuestros esfuerzos cognoscitivos —esto es, el hecho de que la naturaleza sea *sustancialmente* tratable por la razón y no *en parte* o incluso marginalmente— debe aún ser demostrado. Para clarificar este asunto debemos, por tanto, examinar la contribución de la naturaleza en la reacción bilateral mente-naturaleza.

11.3. EL LADO DE LA NATURALEZA

Si un ser indagador, que está situado en la naturaleza y forja concepciones matemáticas y creencias acerca de la misma basándose en la interacción física que mantiene con ella, pretende lograr una concepción razonablemente adecuada de cómo opera la naturaleza, entonces ésta tiene que cooperar. Primero, obviamente, debe permitir la evolución de los seres que investigan. Además, debe poner a su alcance un entorno con patrones estables y suficientes como para dar lugar

a la «experiencia» posible y coherente, de modo tal que se permita que estos seres deriven la *información* adecuada a partir de interacciones estructuradas. Finalmente, los frutos de esta experiencia deberán ser capaces de una representación matemática. Ahora bien, para nuestros propósitos actuales debemos mostrar que el uso de la matemática les proporciona una aprehensión de los modos de la naturaleza a esos seres inteligentes. El éxito en la aplicación de la matemática supone una historia con dos perspectivas y, por tanto, debemos dirigimos también a la segunda, que se relaciona con la «cooperación» de la naturaleza.

La propia contribución de la naturaleza al tema de la inteligibilidad de ésta debe consistir en la disponibilidad de una estructura de leyes relativamente simple, que codifique el conjunto de las regularidades de una manera tan simple que incluso una comunidad de investigadores que posea sólo capacidades más bien moderadas pueda esperar el logro de una buena aprehensión de ellas.

Pero ¿cómo puede uno establecer que la naturaleza simplemente «*debe*» dar lugar a una estructura de leyes relativamente directa? ¿Existe alguna razón fundamental para que el mundo que nosotros investigamos mediante el uso de nuestra inteligencia matemáticamente dotada deba operar según principios relativamente simples, que son esencialmente accesibles a la matemática? Sí, ciertamente.

Un mundo en el que la inteligencia evolucione tendrá que ser un mundo congenial con la matemática. El argumento para esta conclusión se desarrolla como sigue. La evolución, incluso entre las criaturas más humildes que poseen sólo una anatomía muy rudimentaria (digamos, los caracoles o las algas), debe operar de manera tal que ciertos *tipos de estímulo* (los patrones que producen impactos claramente recurrentes) exijan los correspondientes *tipos de respuestas* apropiados. Las criaturas pueden detectar un patrón en su entorno natural y reaccionar a él de una manera ventajosa desde el punto de vista de la evolución. Y esto quiere decir que la naturaleza debe ser cooperativa de una forma muy particular: debe ser suficientemente estable, regular y estructurada para que las «respuestas apropiadas», que tengan lugar ante los conocimientos naturales, puedan ser «aprendidas» por estas criaturas. Si tales «respuestas apropiadas» han de desarrollarse, la naturaleza debe proporcionar los «estímulos adecuados». En consecuencia, en la naturaleza tendrán que existir patrones de ocurrencia estructurados de manera tal que incluso las criaturas simples, de una sola célula (las más rudimentarias protointeligencias), los tengan en su constitución física y

los reflejen en su *modus operandi*. El mundo debe infundir de manera directa los patrones de ocurrencia «aprendibles» en sus estructuras operativas, es decir, las leyes que son relativamente simples. La existencia de tales «estructuras» aprendibles de la ocurrencia natural indica que debe haber un papel útil para la matemática, la cual, después de todo, representa la teoría abstracta y sistemática de la «estructura en general».

Además, un mundo en el que la inteligencia evolucione según los patrones del proceso evolutivo sería un mundo en el que el ejercicio de la inteligencia permitiría una *ventaja evolutiva* (al menos modesta) para quienes la practican. Para que la inteligencia se desarrolle debe proporcionar a sus poseedores un «borde evolutivo». Un mundo que no se comporte en sí mismo «como si» un ser inteligente lo hubiera diseñado —es decir, que no exhiba aquellos patrones simples y regularidades que puedan llevar agua al molino de la inteligencia— simplemente no sería un mundo en el que la vida *orgánica*, no ya la *inteligente*, podría desarrollarse con medios evolutivos.

Y de esta manera podemos concluir que un mundo en el que la inteligencia puede desarrollarse mediante procesos evolutivos *debe* ser un mundo tratable por el entendimiento en términos matemáticos⁶. *Un mundo en el que los procesos evolutivos den lugar a una inteligencia alta debe ser un mundo altamente inteligible en muchos aspectos*: debe proporcionar alimento a la mente, de la misma manera en que debe proporcionar alimento al cuerpo. Reside en la naturaleza misma de la evolución que un mundo en el que la inteligencia matematizadora se desarrolla, debe ser un mundo en el que los seres inteligentes encuentran agua para su molino durante la tarea de «comprensión» de tal mundo. Así, no resulta sorprendente que la inteligencia matematizadora, a través de la evolución, deba ser sustancialmente exitosa en la comprensión de los modos de la naturaleza⁷.

En el mundo, el desarrollo de la *vida* y por ello de la inteligencia puede o no ser inevitable; la existencia de criaturas inteligentes en el mundo puede o no ser sorprendente en sí misma y así sucesivamente. Pero una vez que están allí, y una vez que nos damos cuenta de que

⁶ Conversaciones con Gerald Massey me han ayudado en la clarificación de esta parte del argumento.

⁷ Por supuesto, no se sigue nada sobre la *completitud* de esta inteligibilidad, la cual podría ser ciertamente muy parcial. Nada en nuestra discusión elimina la posibilidad de que haya un continuo de complejidad en las leyes de naturaleza y de que nosotros, hasta el presente, sólo hayamos conseguido las más simples.

llegaron allí gracias a procesos evolutivos, no puede ya considerarse como algo sorprendente el hecho de que sus esfuerzos para caracterizar el mundo en términos matemáticos deban ser sustancialmente exitosos. Un mundo que contiene algo inteligente, cuyas criaturas inteligentes llegan a ser inteligentes a través de procesos evolutivos, debe estar estructurado de manera tal que sea sustancialmente inteligible por medios matemáticos.

Sólo si adoptamos una perspectiva que recuerda al *Timeo* de Platón y ubicamos la mente fuera de la naturaleza misma —como una actividad externa que actúa sobre ella desde un punto exterior ventajoso— resultará sorprendente que la mente pueda entender a la naturaleza, que estas dos partes deban estar ajustadas una a otra. Pero la mente, que constituye una parte integral de la naturaleza y que llega a serlo a través de procesos de selección natural, es una mente que *debe* estar en condiciones de entender la naturaleza en sus propios términos.

Según esta línea de argumentación, la naturaleza es tratable matemáticamente no sólo porque tiene leyes (es un *cosmos*), sino porque permite una variedad de leyes *relativamente simples* y posee estas leyes relativamente simples porque si no las tuviera, no constituiría un entorno potencial para la vida inteligente. Dado que nosotros, criaturas inteligentes, estamos aquí y llegamos aquí por medios evolutivos, el mundo debe comportarse «como si» estuviera planeado a la manera de un teatro de operaciones para el cálculo racional. Si no fuera así, el mundo no proporcionaría el escenario en el cual los procesos evolutivos dan lugar a la inteligencia. Los tipos de procesos sobre cuyas bases la transmisión de información sola puede dar lugar al desarrollo evolutivo estarían ausentes.

El carácter estrictamente hipotético de la línea argumentativa precedente debe admitirse. No se sostiene que el *modus operandi* de la naturaleza tiene que ser suficientemente simple para posibilitar una representación matemática elegante, gracias a algún tipo de necesidad trascendente. Más bien se sostiene la tesis puramente condicional de que, *si* las criaturas inteligentes han de desarrollarse en el mundo mediante procesos evolutivos, *entonces* el mundo debe ser matemáticamente tratable. Y conviene insistir en que esta historia condicional es suficiente para nuestros propósitos actuales, porque la cuestión que nos ocupa es la de saber por qué nosotros los humanos, criaturas inteligentes que estamos en el escenario del mundo, debemos ser capaces de entender sus operaciones en los términos de nuestra matemática.

La historia condicional en cuestión es suficiente para lograr este objetivo particular*.

Tres cuestiones presentan sumo interés para el curso de esta reflexión:

1. La inteligencia evoluciona dentro de una naturaleza que da lugar a la vida porque posibilita a las criaturas vivientes una buena manera de entender el mundo.
2. Cuando las criaturas inteligentes evolucionan, sus esfuerzos cognoscitivos probablemente deben tener algún grado de adecuación porque la presión evolutiva los ajusta a los modos de la naturaleza.
3. No debe resultar sorprendente que este ajuste, al final, produzca una física matemática sustancialmente efectiva porque la estructura fundamental de las operaciones de una naturaleza que proporciona la inteligencia debe ser relativamente simple.

Ahora vamos a poner las piezas juntas. La pregunta global por la inteligibilidad de la naturaleza tienen dos lados:

1. ¿Por qué la mente está tan bien sintonizada con la naturaleza?
2. ¿Por qué la naturaleza está tan bien sintonizada con la mente?

La discusión precedente ha sugerido que las respuestas a estas preguntas no son tan complicadas, al menos a nivel de esencias esquemáticas. Dicho con brevedad telegráfica: la mente está sintonizada con la naturaleza porque se desarrolló como un producto natural de las operaciones de la naturaleza. Y la naturaleza debe ser accesible a la mente porque ha de ser así si la mente ha de desarrollarse.

La solución de nuestro problema sobre la inteligibilidad matemática de lo real radica en la combinación de dos consideraciones: 1) un mundo que admite la emergencia evolutiva de un modo de inteligencia (relativamente poderoso) debe ser (relativamente) regular y simple en su *modus operandi* y, por tanto, tratable mediante la caracterización

* Por supuesto, resulta completamente posible que nosotros debamos usar nuestro conocimiento de la naturaleza, facilitado por la inteligencia matemática, para destruir a la humanidad (¿cuál sería entonces el precio de la ventaja evolutiva?). Pero nuestra preocupación presente se relaciona sólo con la *iniciación* matemática a través del uso de la inteligencia adaptativa. El asunto escatológico relativo al destino final de la inteligencia matematizante y a sus ventajas evolutivas a largo plazo, no tiene interés para los propósitos presentes.

matemática, y 2) una inteligencia suficientemente poderosa debe ser capaz de comprender ese mundo en términos matemáticos. La posibilidad de una ciencia matemática de la naturaleza, en consecuencia, se explica a la luz de la evolución, por el hecho de que la inteligencia y la inteligibilidad deben estar en una coordinación mutua.

Si la mente y la naturaleza no estuvieran ajustadas —si la mente fuera demasiado «inteligente» para las complejidades de la naturaleza o la naturaleza demasiado compleja para las capacidades de la mente—, no sería posible la coordinación entre ambos. Sería como tratar de escribir de nuevo a Shakespeare en lenguaje rudimentario, con un vocabulario de quinientas palabras. En tal caso simplemente habríamos perdido demasiada información. La situación sería semejante a la de quien trata de vigilar un sistema que tiene diez grados relevantes de libertad, con un mecanismo cognoscitivo capaz de controlar sólo cuatro de ellos. Si sucediera algo semejante, la mente no podría lograr su misión evolutiva. Mejor sería volver a iniciar un proceso de adaptación que no tomara la ruta cognoscitiva.

Puede ciertamente haber misterios en esta área general (preguntas como «¿por qué la *vida* debe evolucionar en el mundo?» y, fundamentalmente, «¿por qué el mundo existe?»). Pero la cuestión sobre la que estamos reflexionando, la cuestión de por qué la naturaleza es inteligible al hombre y por qué esta inteligibilidad debe incorporar un física matemáticamente articulable, no se presenta como misteriosa y menos aún como milagrosa.

Seguramente la explicación precedente es muy esquemática y debe ser ampliada. Una historia larga y compleja debería hablar de la evolución física y cognitiva para completar los detalles de nuestra explicación. Pero hay buenas razones para esperar que tal historia pueda ser contada finalmente. Y esto constituye un punto fundamental. Incluso si uno tiene dudas sobre los aspectos particulares de la historia evolutiva precedente, el hecho de que siga siendo *una de las historias* puede proporcionar una respuesta perfectamente a la pregunta sobre por qué los modos de la naturaleza nos son inteligibles en términos de nuestros instrumentos matemáticos. El mero hecho de que una tal historia permita una explicación futura muestra que no es preciso condenar la cuestión recluyéndola en las sombras de un misterio impenetrable.

No hay ninguna necesidad de sumarse a Einstein, Schroedinger y otros y considerar la inteligibilidad de la naturaleza como un milagro y un misterio que está más allá de toda comprensión humana. Si deseamos aprender de la ciencia misma cómo opera la naturaleza y

cómo procede el hombre cuando convierte sus investigaciones en obras, entonces deberíamos proceder a eliminar la sombra de misterio del problema de por qué un ser de *este* tipo, que explora un entorno de *este* tipo y lo realiza con *estos* instrumentos cognoscitivos y físicos evolutivamente desarrollados, es capaz de arribar a una explicación relativamente exitosa de cómo funciona el mundo. Al final deberíamos poder considerar como plausible, y como la única cosa que se puede esperar, que tales seres aparezcan y sobrevivan para proyectarse ellos mismos en el túnel del tiempo. Podemos buscar los materiales que nos posibiliten la comprensión de cómo es posible la ciencia natural en la *ciencia misma*. Y no hay ninguna buena razón para esperar que ella nos abandone en este respecto⁹.

11.4. EL RECONOCIMIENTO DE LOS LÍMITES

Sin embargo, debe reconocerse que en la discusión precedente nada debe interpretarse como afirmando que el alcance de la tratabilidad en la naturaleza mediante las explotaciones de la mente no es limitado. A veces podemos llegar a conocer la verdad sobre el *modus operandi* del mundo y tal vez en algunos contextos, nada más que la verdad. Pero no, por cierto, toda la verdad.

Las reflexiones formuladas aquí, fundadas en una apelación a consideraciones de tipo evolutivo, no pueden ir más lejos de mostrar que podemos lograr un conocimiento efectivo del mundo en los diversos asuntos que nos «conciernen» de una manera u otra; es decir, que en ciertos aspectos particularmente relevantes la naturaleza debe ser accesible a las exploraciones de la mente. Nada se puede inferir a partir de aquí sobre el alcance total de nuestro conocimiento. De la aparente adecuación de nuestro conocimiento en ciertos dominios limitados (esto es, aquellos que están dentro del alcance paramétrico limitado de la temperatura, la velocidad, la presión, etc., con los que podemos controlar los procesos del mundo) no podemos concluir que nuestro conocimiento de los procesos del mundo sea adecuado en su conjunto. A partir de la adecuación estadística de nuestra información para nuestros propósitos e intereses tampoco se puede inferir su corrección infalible y su alcance irrestricto. El mismo hecho de que nuestro cono-

⁹ La presente discusión es un desarrollo de capítulo 5. «The Intelligibility of Nature», del libro de este autor *The Riddle of Existence* (Lanham, Md., 1984).

cimiento del mundo deba ser elaborado sobre la base de interacciones con él —o sea, que están siempre supuestas las extrapolaciones de lo percibido a lo que todavía no se distingue— significa que, *en principio*, la posibilidad de sorpresas no puede descartarse nunca. La historia de la ciencia exhibe claramente una sucesión continua de sorpresas revolucionarias.

Estas reflexiones indican que lo real sólo es imperfectamente racional, o sea, sólo está parcialmente abierto a la penetración cognoscitiva por parte de inteligencias que están «implantadas en» la realidad. Las consideraciones teóricas y las lecciones de la experiencia se combinan para implicar que el alcance de la cooperación de la realidad con las demandas de la racionalidad se halla fuertemente limitado.

11.5. ¿UN «PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE»?

Dos versiones muy diferentes del «principio de razón suficiente» pueden invocarse para desarrollar y aplicar la idea de la racionalidad real que está presente dada la inteligibilidad de la naturaleza:

1. Cada vez que p sea lo que es en la naturaleza, habrá una «buena razón» —a saber, una causa física operativa— que lo produce y que hace que sea lo que es, en lugar de algo diferente.
2. Cada vez que *nosotros digamos* que p es lo que es, habrá una «buena razón» —a saber, una base racional operativa— que lo autorice y nos justifique de esta forma el decir que es lo que es, en lugar de algo diferente.

Por supuesto, el principio 1, la «ley de causalidad» tradicional, es eminentemente problemático. El descubrimiento de un amplio rango sustancial de fenómenos estocásticos en la naturaleza lo ha afectado severamente. El principio 2, sin embargo, es algo distinto: constituye un principio metodológico más que sustantivo. El principio general de la racionalidad práctica «Si tu haces algo, debes tener una buena razón para hacerlo» interviene para asegurar 2, ya que aceptar o mantener la afirmación de que p es ciertamente hacer algo. No podemos decir llanamente que la naturaleza es en sí misma racional. Pero por supuesto podemos (¡y debemos!) ser racionales en lo que *nosotros decimos* sobre la naturaleza. No se trata de prejuzgar los principios con los que la naturaleza opera, sino de conocerlos con nuestra investigación. También se trata de cómo vamos a proceder en la conduc-

ción de nuestros asuntos, es decir, en nuestras propias investigaciones sobre la naturaleza.

Este enfoque no prejuzga la «racionalidad» de lo real como un asunto sustantivo, sino que sólo refleja una determinación de proceder racionalmente en la conducción de nuestros propios asuntos, incluyendo nuestros asuntos cognoscitivos. Y, por supuesto, tal perspectiva procedimental no prejuzga el resultado. Las características del proceso de investigación no se proyectan sobre los objetos de la investigación. El conocimiento no requiere compartir las características de sus objetos: hablar de un estudio sobrio de la embriaguez o de un análisis desapasionado de las pasiones no es una contradicción en términos. Un estudio racional del componente irracional es perfectamente posible. El estudio racional de la naturaleza puede descubrir su irracional esencia, al menos en teoría, aunque esto no tenga que ver con la cuestión de si las reflexiones precedentes son correctas.

En resumen, no se requiere postular la «racionalidad de lo real» para validar la racionalidad en nuestros procedimientos. La racionalidad cognoscitiva puede y debe sostenerse a sí misma en el contexto de nuestras investigaciones. No necesita el sostén del postulado metafísico de la racionalidad-en-la-naturaleza que describe a la naturaleza —más que a nuestra descripción de ella— como el producto de una inteligencia creativa.

12. RACIONALIDAD Y HUMANIDAD

SINOPSIS: 1) La presunción de que la gente actúa racionalmente es corriente en la explicación de los asuntos humanos. Esta presunción no sólo resulta cómoda para la explicación de las acciones de la gente, también proporciona una fundamentación de la coordinación social. 2) Mientras los humanos son por naturaleza animales racionales, su comportamiento racional no es ciertamente *inevitable*. La gente no es siempre racional; el pensamiento y la acción que no son racionales representan un lugar común en la vida humana. 3) Pese a la opinión de Aristóteles, la debilidad de la voluntad es posible: la gente, aunque reconozca lo mejor, puede hacer lo peor. A menudo podemos actuar contra la razón; lo importante no es que la gente *sea* racional, sino que *debe* serlo. 4) Nuestro compromiso con la racionalidad se enraíza en una obligación *ontológica* relativa a nuestra dedicación a la tarea de autorrealización a través del desarrollo completo de nuestras potencialidades. La racionalidad se requiere de nosotros porque refleja un aspecto esencial de nuestra naturaleza.

12.1. LAS PERSONAS COMO AGENTES RACIONALES: LA PRESUNCIÓN DE RACIONALIDAD

Quizás la humanidad no sea importante para la racionalidad; puede suceder que, en el escenario mas amplio del universo, nosotros los humanos seamos sólo un tipo de criaturas entre muchos otros e, incluso, que constituyamos un tipo relativamente poco corriente. Pero la racionalidad es fundamental para la humanidad y es una parte integral de lo que nos define como el tipo de criaturas que somos o que creemos que somos. La reivindicación de la racionalidad constituye un aspecto fundamental de nuestra propia imagen. Entre todas nuestras características es la central y más importante.

¿Posee el hombre la razón o simplemente *piensa* que la posee? La pregunta resulta casi académica: en un análisis final carece de importancia. Lo primordial es que nosotros *pensamos* y debemos pensar que somos racionales, o sea, que se trata de una capacidad central para nuestra autodefinición. La circunstancia de que invoquemos la razón para definirnos a nosotros mismos como los seres que creemos que somos es suficiente para dar al concepto de racionalidad su lugar central en nuestro esquema de cosas.

Sin embargo, ¿por qué establecemos que la *razón* constituye nuestro rasgo definidor? ¿Por qué no otra característica humana como la

imaginación, la predicción, la preocupación, el desengaño o algo por el estilo? Esencialmente, porque la razón se encuentra en un cruce de caminos en el que todos estos atributos característicos se juntan. O bien estas otras capacidades son recursos esenciales de la racionalidad (como la imaginación o la predicción), o bien la capacidad de la razón está implícita en todas sus operaciones (como la preocupación o el engaño). Todas las capacidades más «altas» que caracterizan al hombre se hallan ligadas de una manera u otra con su capacidad de razón.

Pero ¿somos realmente tan racionales? ¿No podría ser que usamos nuestra inteligencia para destruirnos a nosotros mismos? Ciertamente. Pero considérese lo siguiente. Los lobos no pecan nunca, sólo una criatura capaz de acciones morales puede actuar de manera inmoral. De la misma forma, las plantas nunca resultan tontas, sólo una criatura que tiene capacidad para el pensamiento inteligente puede actuar de manera no inteligente. Por ello hay una distinción crucial entre *tener* la capacidad de acción inteligente (racional) y ejercitar esta capacidad de manera inteligente (racional). El hecho mismo de que podamos usar nuestra inteligencia de manera no inteligente, por ejemplo de manera autodestructiva, anuncia nuestro *status* de agentes racionales.

En principio, por supuesto, la racionalidad no representa una característica exclusivamente humana. Otras criaturas pueden muy bien ser racionales (si no en la tierra, en alguna otra parte). Pero las capacidades que deben poseer para ser calificadas como racionales son precisamente las que nosotros requerimos: la inteligencia (la habilidad para adquirir conocimiento a través del aprendizaje inductivo y de procesarlo mediante el pensamiento discursivo gobernado por la razón) y la libre voluntad (la capacidad para decidir y actuar a la luz de evaluaciones basadas en la información).

Reconocer que alguien es un ser racional es otorgarle una capacidad de una inteligencia orientada a la búsqueda de objetivos debidamente evaluados. Este es un atributo que comúnmente concedemos a otros, incluso porque deseamos que otros nos lo concedan a nosotros. Tal atributo está ligado a nuestra concepción de que los seres humanos como tales tienen ciertos derechos y reivindicaciones y que debido a su naturaleza misma poseen el *status* particular de agentes racionales. Dada la racionalidad, proceden sobre la base de *presunciones de racionalidad* en lo que respecta a otros agentes racionales. En primer lugar, ante la ausencia de cualquier evidencia contraria, procedemos so-

¹ Cf. Jonathan Bennet, *Rationality* (Londres, 1964).

bre la suposición de que la gente hace lo que hace porque cuenta con razones y le concedemos el beneficio de la duda en relación con la racionalidad. Adoptamos la perspectiva de que hay una explicación que, fundada en buenas razones, nos dice por qué otros proceden como lo hacen. Es decir, pensamos que las personas hacen una cosa bajo la impresión de que algo bueno resultará, ya sea algún beneficio para ellos mismos o para otros. Cuando se les pide que expliquen por qué hicieron algo, es suficiente establecer que eso fue lo adecuadamente racional, en la ausencia de señales que cuestionen su racionalidad. A duras penas, como último recurso, juzgamos que alguien ha procedido según fuerzas o motivos que están más allá del alcance del control racional. De esta manera predomina aquí, tanto como en cualquier parte, una presunción de normalidad. Nos damos cuenta perfectamente de que la gente no es siempre racional, pero por fortuna encontramos que lo son de manera *general y corriente* y nos sentimos libres para proceder sobre esta base, tomada como una razón operante. En el curso normal de las cosas le cedemos a la gente el beneficio de la duda y los tratamos como agentes racionales, en la ausencia de indicaciones contrarias convincentes.

Esta presunción de racionalidad no tiene que ver con nuestra generosidad, sino con nuestro propio interés. Y esto es así porque hace posible un mecanismo importante que nos ahorra trabajo al permitirnos explicar las acciones de la gente simplemente con darnos cuenta de que la gente, en determinadas circunstancias, es racional. Mientras las acciones de la gente sean del tipo que puede ser explicado mediante principios de la racionalidad práctica, podemos quedarnos tranquilos y no plantear más preguntas explicativas. En consecuencia, no se requiere en general la formulación de preguntas sobre los motivos de alguien para realizar lo que está racionalmente indicado. En un desarrollo de acontecimientos normal (cuando todo sucede «normalmente») no se necesita ninguna explicación especial posterior. La investigación puede descansar y la explicación puede detenerse con la seguridad de que las cosas son como se espera que sean. Al conceder el beneficio de la duda sobre el tema de la racionalidad nos ahorramos una inmensa cantidad de trabajo explicativo.

El supuesto de que otros se comportan racionalmente es muy útil en otro respecto. Para coexistir con una interacción fructífera es necesario que la gente sea predecible: necesitamos ser nosotros mismos inteligibles para otros con vistas a la coordinación de nuestras actividades. Por tanto, al requerir que la gente actúe racionalmente y al adecuar nuestras propias acciones a esta expectativa facilitamos el ajuste de las

acciones humanas (no podemos realizar tal ajuste sobre opciones sistemáticamente ininteligibles, porque las posibilidades se tornan intratables). Aun en el caso de que la presunción de racionalidad no hiciera nada más allá de este servicio de convertir nuestras actividades en ininteligibles para otros, seguiría valiendo la pena². Pero la comodidad explicativa no cuenta toda la historia. Un mundo en el que no podamos comunicar ni colaborar con los otros no es un mundo muy seguro para nosotros o para nuestros semejantes. De esta manera, los procesos evolutivos determinan nuestros movimientos hacia una comunicación y una colaboración cada día más complejas. La presunción de la racionalidad constituye un aspecto crucial de la interacción social, ya que en su ausencia las bases de la comunicación y la colaboración se destruyen. No podemos comunicarnos ni colaborar con otros cuando falta una suposición de que hay (cierto grado) de racionalidad de su parte. En consecuencia, su naturaleza altamente práctica contribuye en gran medida a la validación de la presunción de racionalidad.

12.2. ¿POR QUÉ NO SOMOS RACIONALES?

Las personas ¿son racionales por naturaleza? Investigaciones psicológicas recientes han buscado establecer con una precisión experimental que la gente, en general, se inclina a pensar de una manera inadecuada. Una investigación³, por ejemplo, concluye que la gente comete sistemáticamente la conocida falacia de la negación del antecedente expresada por el siguiente razonamiento:

Si p , entonces q

No p

Por tanto, no q

Pero no está muy claro que en realidad se cometa tal error. La gente usa a menudo «Si p , entonces q » en el discurso corriente como una *abreviatura* que «sí pero sólo si p , entonces q » (por ejemplo «si tienes un billete, te dejarán entrar» o «si apruebas el curso, obtendrás cuatro

² Cf. la discusión al final de la sección 2 del capítulo 3.

³ L. Rips, «Reasoning as a Central Intellectual Ability», en R. J. Steinberg (recop.), *Advances in the Study of Human Intelligence*, ii (Hillsdale, 1984), 105-147 (véanse esp. pp. 134-137).

créditos»). Lo que parece suceder en este caso no es un *error de razonamiento*, sino un salto a la conclusión con el uso tácito de la premisa inversa «desaparecida».

Varios investigadores han sugerido que en general se cometen diversas falacias en el razonamiento probabilístico⁴. La gente por ejemplo se inclina a cometer la «falacia del jugador» al juzgar que, si en repetidas tiradas no ha salido un resultado durante un tiempo largo, es muy probable que salga en un futuro próximo. Pero obsérvese que esto puede considerarse no como una inferencia errónea, sino simplemente como una asociación (potencialmente equivocada) del fenómeno en cuestión con aquellos otros (como las necesidades del animal) supuestos en un proceso de saturación de este tipo. Así, puede tratarse más de una suposición *fáctica* equivocada que de un razonamiento falaz. De nuevo, los experimentadores mantienen que los sujetos que no han sido entrenados en estadística tienden a sobreestimar las probabilidades de resultados conjuntivos y a subestimar las de los disyuntivos. En particular, los sujetos piensan a menudo que la probabilidad de una conjunción es mayor que la de uno de sus conjuntos⁵. Por ejemplo, cuando se le presenta una descripción de cierto objeto (como algo con dos bordes afilados), los sujetos pueden estimar que probablemente se trate de tijeras, pero es bastante poco probable que piensen en un instrumento para cortar (el cual, si es lo primero, también será lo segundo). Pero tal error de juicio puede ser explicado más que como un *error de razonamiento*, como un *error de interpretación*. Para un diagnóstico de este error, presumiblemente, es mejor considerar que refleja una preocupación (tal vez garantizada), en lugar de aceptar la posibilidad inversa de un fallo en el cálculo de probabilidad.

Se puede mostrar la debilidad sistemática de tal opinión sobre la inferencia apelando al carácter *entimemático* del razonamiento humano.

⁴ Consúltense por ejemplo, Amos Tversky y Daniel Kahnemann, «Judgments of and by Representativeness», en Daniel Kahnemann, Paul Slovic y Amos Tversky (recomp.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge, Mass., 1982), 87, y también, de estos autores, «Belief in the Law of Small Numbers», *ibid.*, p. 24, como asimismo su artículo anterior, «Judgment under Uncertainty. Heuristics and Biases», *Science*, 125 (1974), 124.131, y cf. L. D. Phillips y W. Edwards, «Conservatism in Simple Probability Inference Tasks», *Journal of Experimental Psychology*, 72 (1966), 346-357.

⁵ Consúltense M. Bar-Hillel, «On the Subjective Probability of Compound Events», *Organizational Behavior and Human Performance*, vol. 9 (1973), 396-406. Véase también R. E. Nisbett y L. Ross, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment* (Englewood Cliffs, NJ, 1980), 146-147.

Frecuentemente establecemos supuestos sustantivos sobre cómo son las cosas del mundo, apoyándonos en la experiencia o la inculcación. La gente saca conclusiones incorrectas por estos *supuestos*, más que por cualquier error en el razonamiento inferencial. En último término, toda inferencia, incluso la falaz, puede convertirse en válida mediante la adición de premisas suplementarias y adecuadas.

Interpretar los datos de estos interesantes estudios experimentales de manera tal que signifiquen que la gente está sistemáticamente programada para realizar procesos de razonamiento falaces, en lugar de indicar tan sólo que se inclina a una variedad de suposiciones sustantivas (ocasionalmente cuestionables), constituye un paso muy objetable⁶.

Cuando los psicólogos sostienen que los recesos de razonamiento normales y corrientes de la gente violan las normas lógicas y matemáticas de los patrones de la racionalidad, están pasando por alto que sus datos pueden también ser explicados, de manera igualmente satisfactoria, si se admite que la gente se inclina a ciertas suposiciones fácticas sobre los asuntos que se le plantean.

Pero en todo caso, incluso cuando los datos psicológicos muestren de una manera convincente que las tendencias esencialmente naturales del razonamiento inferencial humano son sistemáticamente falaces en algunos aspectos, esto *no* disminuiría la importancia de la racionalidad para los asuntos humanos. Después de todo, la importancia de la medida no puede ser afectada por el hecho de que la visión humana distorsiona de manera sistemática el tamaño relativo de ciertos objetos, como sucede con la ilusión óptica de Mueller-Leier. Tampoco el valor de la inteligencia disminuye si se descubre que la gente en general procede de manera no inteligente con respecto a ciertos asuntos. Sólo quien espere, de manera ingenua, que lo «real» (como lo refleja la praxis humana) sea también altamente racional, puede sorprenderse por esto.

La clave del asunto es que la importancia de la racionalidad no descansa en el fondo en su papel como caracterización *descriptiva* del proceder humano (cómo *funciona* la gente), sino en su papel *normativo* en tanto indicación de cómo la gente debería funcionar en relación con los intereses superiores de sus preocupaciones cognoscitivas y prácticas. La racionalidad, como la moralidad, tiene un peso normati-

⁶ Para un análisis convincente de esta situación, consúltese L. J. Cohen, *The Dialogue of Reason* (Oxford, 1986), 157-192. Sobre los temas específicamente probabilísticos, véase, de este autor, *Forbidden Knowledge* (Dordrecht, 1987), 58-77.

vo y concierne a lo correcto, lo apropiado, las formas *inteligentes* de hacer las cosas y no al curso de acontecimientos meramente usual o habitual. Las normas de la racionalidad, como las de la moralidad, de ninguna manera se ven afectadas o invalidadas por el hecho de que la gente las viole.

Los fallos de la racionalidad merecen un examen más detallado.

Como los antiguos, continuamos conceptualizando al hombre como *animal* racional. Pero no lo hacemos porque en realidad *sea* siempre racional, sino porque en general tiene la *capacidad* de la razón y de hecho la mayoría de los hombres ejercitan esta capacidad durante algún tiempo. Nuestra racionalidad posee, entonces, una fuerza estadística: a menudo la gente, aunque no de manera inevitable, procede según las exigencias de la racionalidad.

Sin embargo, la presunción de racionalidad puede ser desafiada y derrotada. Sabemos muy bien que las acciones de la gente pueden derivar de fuentes bastantes diferentes de la fuerza racional de las buenas razones: la pasión («dejarse llevar»), la sugestión («la influencia de la multitud»), la pérdida de control (por el alcohol o las drogas), etc. Seguramente la experiencia más amarga nos enseña que toda la gente es, a veces, irracional y que algunas personas lo son de manera corriente. Los realistas han reconocido por mucho tiempo — y los psicólogos insisten en ello — que las reflexiones desapasionadas de los factores objetivos y la consideración inteligente de los intereses reales tienen menos importancia y poder en la determinación de las creencias, las acciones y las evaluaciones humanas de lo que se ha pensado con frecuencia (o de lo que la gente está dispuesta a admitir). Tenemos a nuestra disposición un arsenal completo de términos especiales caracterizadores de una persona (irascible, celosa, sugestionable, etc.) y calificaciones caracterizadoras de los actos (por ejemplo, accidentalmente, por capricho, etc.) que señalan un alejamiento de la racionalidad. Y una vasta taxonomía descriptiva para explicar la divergencia de la gente del camino de la razón se halla a nuestro alcance: enfado, petulancia, voluntariedad, temor, ambición, etcétera.

Lo racional presenta diversos contrastes; así, pueden formularse las siguientes distinciones:

a-racional: ser indiferente a la razón o simplemente no preocuparse por ella;

irracional: ir contra la razón;

extra-racional: ir más allá o fuera del alcance de la razón.

Las fuerzas naturales son a-rationales: la gente tonta y no razonable a menudo es irracional; los místicos y los visionarios se comportan ellos mismos de una manera extra-racional, ya que proceden por medios «puramente intuitivos» en las circunstancias en que la razón es más bien silenciosa en vez de negativa. En particular, debe notarse que ser a-racional es una cosa e irracional, otra distinta. Sólo se puede ser en realidad irracional cuando uno tiene la capacidad de la razón y la olvida, la usa mal o abusa de ella.

Las violaciones de la racionalidad que conciernen a la irracionalidad entran en general en uno de estos tres grandes grupos:

1. valoración incorrecta de los fines: cuando se adoptan fines que no se ajustan a nuestras necesidades o intereses;
2. gestión inadecuada de los medios para ciertos fines: cuando se eligen actos orientados hacia medios que no se ajustan a nuestros fines;
3. localización extremadamente inapropiada de los recursos: cuando se invierten nuestros limitados recursos de tiempo, esfuerzo, atención, dinero, etc., de manera tal que algunos intereses resultan enfatizados excesivamente a expensas de otros que no son menos importantes.

Incluso en el caso de individuos inteligentes en otro sentido, es un hecho que sus decisiones no son siempre corrientemente las mejores. Nada resulta más fácil y común que un fallo en hacer lo mejor, incluso lo mejor según lo estimado por uno mismo. Infortunadamente, a menudo «consideramos lo mejor y hacemos lo peor», es decir, realizamos lo que queremos en vez de lo que juzgamos que representa lo mejor. El hombre es una criatura débil. Somos demasiado holgazanes, irreflexivos, descuidados para preocuparnos de lo que debemos hacer, de lo que es bueno para nosotros, en vez de lo que deseamos. El autoengaño puede oscurecer la racionalidad muy fácilmente, dejando que la autoindulgencia, la comodidad o la fantasía se interpongan en el camino de lo que debemos hacer. La irracionalidad es común en los asuntos humanos. Aunque a las personas normales se les debe acreditar la capacidad de la razón, frecuentemente no la ejercitan bien. Sin duda, cada acción humana obedece a un *motivo* de algún tipo. No todas las acciones están orientadas a facilitar algún bien putativo: hacemos algunas cosas por enfado, por frustración o por «impulso» (esto es, voluntariedad espontánea). Ciertamente muchas de nuestras acciones carecen de

cualquier tipo de razones, no sólo de buenas razones. Hay por supuesto alternativas al uso de la *razón* en la adopción de nuestras creencias, valores o acciones.

Pese a todo, la mayoría de nosotros considera que estamos comprometidos con la racionalidad. Somos racionales muchas veces; muchos o la mayoría de nosotros con frecuencia aplican la inteligencia como guía en lo que se hace y esto nos indica, a la luz de la información disponible, qué es lo mejor. La racionalidad ejerce así una presión poderosa sobre la manera de conducir nuestros asuntos prácticos. Y tal circunstancia confiere a la racionalidad una dimensión ideológica e incluso política. Un elemento de incertidumbre está presente en los asuntos humanos y, en ciertas situaciones, la razón aconseja prudencia, cuidado y cautela. Requiere que se proceda con una «cautela calculada» y que los remedios drásticos y poco plausibles y aquellas medidas que no han sido examinadas, sean reemplazadas por enfoques «pragmáticos», de bajo riesgo. Las innovaciones drásticas propuestas únicamente sobre la base de principios generales abstractos se miran con desconfianza y se exige juicio, experimentación e investigación como *modus operandi*. Los remedios drásticos quedan reservados para las situaciones drásticas en las que no se dispone de alternativas más cautelosas. Se requiere cuidado, moderación, optándose por seguir la «mitad del camino». En lugar de «saltos en la oscuridad» y riesgos incalculables se recomienda empirismo y pragmatismo. La razón debe estar motivada por un cauteloso «Avanzar paso a paso». La vida de la razón, entonces, es bastante monótona y poco atractiva y la racionalidad puede considerarse como una virtud de la persona madura, que está fuera de tono tanto con el ardor efervescente de la adolescencia impaciente como con el conservadurismo inflexible de la vejez.

Por ello las llamadas de la no razón o la antirrazón —de la «noofobia»— encontrarán seguidores en todas las épocas y sociedades. Siempre habrá quienes no tengan paciencia para la vida de la investigación cautelosa, de gradualismo experimental y de la adaptación pragmática a las cosas que necesitan ser mejoradas de forma manifiesta, pero que no pueden ser arregladas de un día para otro. En consecuencia, los modos de la razón representan anatemas para quienes reclaman revisiones utópicas y saltos en la oscuridad radicalmente innovadores. En particular, a un nivel político, la racionalidad bloquea las tendencias que encuentran expresión en el fascismo, el anarquismo y el comunismo; es decir, las ideologías revisionistas que descartan toda sugerencia de compromiso con las realidades predominantes de

la condición humana en el marco de las limitaciones de espacio y tiempo existentes. Los devotos de tales enfoques rechazan la razón y prefieren los cantos de sirena del «instinto natural», «el espíritu del tiempo», «lo inevitablemente histórico» o cualquier otra cosa. Todo lo que la razón puede hacer es sacudirse la cabeza reconociendo con frustración una faceta de la realidad humana que limita su propio potencial de devenir mejor. Aunque a regañadientes, se reconoce y acepta el axioma melancólico pero significativo de que la capacidad del hombre para la razón no significa que la gente normalmente actúe de manera racional. La fuerza de la racionalidad es *normativa* y se orienta menos al retrato descriptivo de lo que los agentes hacen que al análisis evaluativo de lo que deberían hacer.

Es importante distinguir en particular entre 1) la cuestión *criteriológica* de determinar qué es lo racionalmente adecuado en circunstancias determinadas, y 2) la cuestión *psicológica* de los tipos de motivos o tendencias o disposiciones que pueden llevar (o prevenir) a la gente a la realización de algo racionalmente adecuado. Está claro que la primera cuestión es más fundamental que la segunda y que es prioritaria a ella conceptualmente⁷. No podemos tratar 2) al nivel de los particulares concretos hasta que no hayamos resuelto 1); es decir, no tenemos ninguna posibilidad de dirigirnos a la cuestión de por qué alguien *fracasa* en hacer lo racional en cierta ocasión hasta que poseamos los medios para establecer de hecho qué es lo racional en tales circunstancias, y aquí un razonamiento del orden normativo/evaluativo es prioritario.

La teoría del razonamiento práctico no se ocupa de las técnicas de autogestión como tales, sino sólo de la identificación de qué es lo racional; más bien se ocupa de los *juicios*, dirigiéndose al problema criteriológico de lo que se recomienda que hagamos, y nos deja el resto a nosotros. El asunto de si un individuo desea dar cumplimiento a tal determinación en circunstancias particulares queda fuera del dominio del razonamiento práctico. El objeto de la razón práctica es capacitarnos para descubrir lo que se nos recomienda que hagamos. La tarea de hacerlo es algo diferente: un asunto que no concierne de modo primario al *razonamiento*, sino a la psicología de la automotivación y la autogestión. Se trata entonces de cuestiones diferentes.

⁷ Por ello resulta extraño que el libro reciente e interesante de David Pears, *Motivated Irrationality* (Oxford, 1984), se ocupe solamente del segundo asunto e ignore por completo el primero.

12.3. CONTRA LOS GRIEGOS

La tesis de que un agente que actúa libremente hace lo que *decide* hacer es una tautología vacía, ya que se habla precisamente de una «actividad libre». Pero tal agente *no* hace necesariamente lo que él cree que es lo correcto y adecuado para él. Las personas no sólo fallan en la realización de aquello que es lo mejor, a menudo también fallan en la realización de lo que es *putativamente* lo mejor, es decir, lo que ellas consideran como mejor. Resulta vital que las personas realicen a menudo cosas que reconocen como estúpidas. Los filósofos, desde Sócrates, han dicho frecuentemente que los agentes libres sólo hacen lo que ellos consideran que es lo mejor. Pero esto supone la adopción de un punto de vista ingenuo sobre la perversidad humana. La máxima escolástica de que buscamos aquello que estimamos que es lo mejor (*nihil appetimus nisi sub ratione boni*) no se cumple siempre y automáticamente para toda la gente en general, sino sólo para la gente *racional*. En numerosas ocasiones muchas personas optan por lo que desean, más que por lo que estiman como lo mejor. En consecuencia, no existen inconsistencia o incompatibilidad lógica entre las afirmaciones siguientes:

1. X se da cuenta de que un balance (que tenga en cuenta todo) arroja A como la mejor (la óptimamente ventajosa, la más sensata, racional y razonable) acción a realizar.

y

2. X falla en hacer A y elige voluntariamente hacer algo distinto.

Aquí no hay contradicción ni paradoja, a menos que estemos trabajando con la impresión equivocada de que la gente inevitablemente «debe» hacer lo que estima como mejor (lo mas ventajoso y beneficioso). Por supuesto, la gente a menudo no procede así de ninguna manera, sólo lo hace la gente *racional*. De hecho, es muy frecuente que las personas hagan simplemente lo que ellas *eligen* hacer. En otras palabras, lo que desean hacer se prefiere a lo que es estimado como mejor (lo que piensan durante momentos de reflexión que deberían hacer). Esta diferencia entre lo que *debería* hacer porque está en el interés de uno (sea a corto o largo plazo) y lo que meramente se *desea* hacer es fundamental para la racionalidad. El asunto básico para la racionalidad es lo que debería ser hecho. Aquí, como en otras partes, existe un vacío potencial entre lo que *es* y lo que *debería ser*, entre lo

real y lo adecuado. El hombre es un animal racional sólo porque es *capaz* de razonar, pero ciertamente no siempre hacemos caso de las llamadas de la razón. Lo fundamental no consiste en que la gente *sea* racional, sino en que *debería* serlo. La preferencia *actual* debe distinguirse, en consecuencia, de la preferencia *racional* (esto es, debidamente orientada hacia valores): lo que deseamos es una cosa y lo que consideramos como lo mejor, otra.

Sin embargo, Aristóteles se equivocó al considerar *esta* distinción como paralela a la de apariencia (lo que se presenta) y realidad⁸. Aristóteles nos otorgó demasiado crédito al decir que lo que nosotros deseamos siempre es *en realidad* el bien tal como se nos presenta, es decir, la opción que estimamos como la mejor (aunque tal vez erróneamente). Sólo un hombre que sea idealmente racional puede elegir de manera automática lo que evalúa como lo mejor; el resto de nosotros con frecuencia elige las cosas simplemente porque las desea y éstas (estamos dispuestos a aceptarlo) de hecho pueden no representar lo mejor para nosotros. Las personas *no* son racionales siempre: pensamientos y acciones no racionales constituyen un lugar común entre los fenómenos de la vida humana, a pesar de la opinión de Aristóteles. Demasiado a menudo nos damos cuenta de qué es mejor, pero hacemos lo peor permitiendo así que el voluntarismo supere al juicio. La elección equivocada no tienen necesariamente que ver con una debilidad de la voluntad; en particular, con una debilidad de la voluntad en la puesta en práctica de lo que la mente reconoce como mejor. También puede tratarse de una *perversidad*, es decir, de la voluntad que actúa a sabiendas contra lo que la mente reconoce como lo mejor.

Los filósofos todavía siguen a los griegos, quienes generalmente adoptaron el punto de vista socrático que sostiene que lo que mueve a la acción es todo lo que la persona estima como un bien, es decir, que nadie jamás hace lo que sabe que, en un momento determinado, constituye una acción equivocada. Pero este punto de vista plantea graves problemas, ya que afirma que la elección siempre se realiza de acuerdo con la opción que vale la pena y siempre supone una legitimidad racional. Pero repitamos: esto sólo se puede aplicar a la gente racional y no a la gente en general.

La racionalidad práctica, en consecuencia, frecuentemente no tiene que ver con la acción como tal: a través de cálculos racionales, no nos

⁸ «El bien aparente es el objeto del deseo (ἐπιθυμία: apetito) y el bien real es el objeto de la elección racional (βούλησις)» *Metafísica*, xii, 1072a28-23.

asegura que la vamos a llevar adelante. Aristóteles, quien consideró la acción (*praxis*) como constitutiva de la «conclusión» del razonamiento práctico, estaba equivocado⁹. La conclusión de la inferencia práctica, como la conclusión de cualquier otra inferencia, es una *proposición*, a saber: una tesis para sostener que cierta acción o curso de acción representa la acción apropiada (lo óptimo, aconsejable, obligatorio racionalmente, etc.) El razonamiento práctico no tiene que ver con el actuar sino con el pensar, con la deliberación, con descubrir lo que debe hacerse. Una acción como tal puede *ejecutar* un curso de razonamiento práctico, pero no lo constituye (ni total ni parcialmente). En la deliberación racional, como en otros lugares, puede plantearse un vacío entre la teoría y la práctica, entre la opinión y la acción.

No sólo las intervenciones externas sino también las «internas» como la pasión, el miedo o la irreflexión, pueden intervenir para abortar la ejecución de los resultados de un curso de razón práctica. El vínculo usual entre la cognición y un intento de acción —entre aceptar «Debo (considerándolo todo) hacer A» y proceder de hecho a hacer A— puede sufrir un cortocircuito. Esto sucedería no sólo cuando hay interferencia de *afuera* (por la prevención de otro o por las circunstancias), sino también cuando hay interferencia de *adentro* (por un bloqueo por *force majeure* o un voluntarismo). «Debo hacer A» tiene que ver con la valoración del juicio, con el descubrimiento de la reflexión racional de que, en ciertas circunstancias, A constituye la acción *preferible*. Pero hay un vacío entre la preferibilidad y la preferencia (entre darse cuenta de que preferir A es lo racional y apropiado) a preferir A en realidad. Ante un conflicto con sus rivales, la razón puede simplemente perder: puede ser «descartada» por fuerzas tales como la pasión, el voluntarismo, el hedonismo, etc. Cuando decimos «Se dio cuenta perfectamente de que A era la acción mejor para él, pero eligió hacer algo distinto», no se plantea una contradicción ni una anomalía. En general nos gusta considerarnos a nosotros mismos como racionales. pensar que lo que creemos vale la pena y que lo que deseamos también (esto es, es preferible). Pero las cosas no se ven afectadas por nuestro pensamiento acerca de lo que sería bueno. La preferencia *de facto* está ligada a la acción (intentada) y no a la preferibilidad *de jure*. El paso de la preferencia a la preferibilidad puede darse sólo si se supone que el agente procede racionalmente, es decir, que implementa

⁹ *De motu animalium*, libro vii, 70a1-16. Cf. John Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Mass., 1975), capítulo 1.

activamente en la acción aquello que la reflexión ha indicado. Y ésta es una suposición plausible a menudo, pero de ninguna manera resulta siempre verdadera.

La persona que «no puede creer» algo que se da cuenta de que es verdadero, o quien «no puede hacer» algo que se da cuenta de que es óptimo, o quien «no puede preferir» algo que reconoce como preferible, no comete un error de *razonamiento*; por el contrario, su *razonamiento* está perfectamente en orden por hipótesis (la discrepancia en cuestión desaparecería si esto no fuera así). Su problema radica del lado de la voluntad más que del lado del intelecto, aunque generalmente en la dirección de la perversidad más que en la de la aristotélica «debilidad de la voluntad» (ἀκρασία). Sin embargo, este tipo de fallo no afecta al *razonamiento* práctico, el cual después de todo, se relaciona más con el examen de las conclusiones que con el tema de su puesta en práctica. La irracionalidad en cuestión no reside en la falta de adecuación del razonamiento sino en un fallo en mantener la coherencia entre el pensamiento y la acción.

Si sabiendo que *A* es lo que es racional hacer, eliges pese a todo llevar adelante una acción incompatible *A'* (ya sea por voluntarismo, perversidad, debilidad de la voluntad, etcétera) esta circunstancia invoca cuestiones de la psicología de la motivación. Tú eres un agente irracional, pero la irracionalidad tiene que ver con la implementación y no con la inferencia. Tu fallo no se va a reflejar necesariamente en tu capacidad para realizar razonamientos prácticos. ¡Todo lo contrario! Si no te dieras cuenta de que *A* es lo racional a hacer en esas circunstancias, el problema quedaría mitigado, ya que realizar la contraria *A'* no indicaría que eres irracional. La falta de habilidad o el fallo en descubrir qué es lo racional plantea un problema que no va más allá de la falta de competencia. La *irracionalidad* en cuestión reside en hacer algo que difiera de lo que se reconoce explícitamente como lo racional. Así, la irracionalidad presupone la habilidad para alcanzar el razonamiento práctico correctamente. De una criatura que no posea esta habilidad, aunque actúe de manera «extraña», no puede decirse que se comporta irracionalmente.

12.4. LA RACIONALIDAD COMO DEBER: OBLIGACIÓN ONTOLÓGICA E IMPERATIVO HACIA LA RAZÓN

¿Formula la racionalidad órdenes o consejos? Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, observó sensatamente que «un compromiso impli-

ca obligación, mientras que en un consejo se deja la decisión a la persona a quien se le da» (Q. 14, a. 1). Una orden es un imperativo y obliga de modo definitivo: sus exigencias están expresadas en el lenguaje del «tú debes». Un consejo, por lo contrario, es una recomendación que se ofrece con la fórmula «El buen consejo te recomienda»; sus exigencias están expresadas en el lenguaje de «tú deberías». ¿Cuál está presente en las declaraciones de la razón?

Parece que la voz de la razón recomienda en lugar de ordenar, y aconseja en lugar de obligar, ya que la racionalidad consiste en descubrir y elegir lo que, de acuerdo con lo que nosotros estimamos, conduce de manera óptima a la realización de nuestros intereses de conjunto. Hacer lo que la razón instruye no concierne en general al deber o a algún tipo de obligación. Más bien concierne al consejo prudente. La persona que viola los patrones de la racionalidad simplemente organiza sus asuntos de una manera que no llega a ser completamente inteligente y, por tanto, (en general) más que perjudicar a otros se perjudica a sí misma, ya que impide la realización de sus propios intereses superiores. Así, las directivas de la racionalidad tienen que ver más con la recomendación que con la obligación, o sea, con el consejo más que con el requerimiento.

Pero las cosas en realidad se plantean de otra manera, ya que no sólo tenemos la *oportunidad* de ser racionales, también tenemos el *deber* de serlo. La directiva más fundamental de la razón es: ¡sé racional, actúa de acuerdo con las recomendaciones de la razón! Y este imperativo fundamental representa una orden más que un consejo. Pero ¿de dónde obtiene el consejo de la racionalidad su fuerza imperativa, en virtud de la cual *debemos* hacer lo que él indica? ¿Cómo hace el consejo de la razón para obtener una fuerza deóntica por la cual estamos de alguna manera *obligados* a hacer lo que la razón recomienda? ¿Cuál es la base de esta «obligación» de ser racional?

En esto la respuesta descansa en una consideración ontológica. El punto de apoyo fundamental es la situación del individuo y de las especies en el esquema de cosas del mundo. La fuerza deóntica hacia la racionalidad se fundamenta en nuestra propia naturaleza. Sus raíces residen en el hecho de que la racionalidad es parte integrante. La fuerza deóntica de la racionalidad descansa en el imperativo ontológico básico de hacer lo mejor que nosotros podemos en determinadas oportunidades. La *obligación* de ser racional se fundamenta en la consideración «metafísica» de que «le debemos en gran medida a la realidad» el hecho de que nos consideremos como el tipo de seres que somos, es decir, el hecho de que nos ubiquemos en nuestro lugar en el esquema

de cosas del mundo. Los factores del interés propio y la autorrealización intervienen en la aceptación del proyecto de la racionalidad porque en él ambos componentes deberán y deberían estar presentes.

Debemos comportarnos racionalmente porque la racionalidad es una parte esencial de nuestra autodefinición como personas humanas. De este modo, la racionalidad representa un aspecto crucial de nuestro interés propio, de nuestro ser capaces de mantener un sentido propio de legitimidad y autovaloración, mediante el ser capaces de vernos a nosotros mismos como el tipo de criaturas que afirmamos que somos. Lo que está en juego es nuestra identidad misma como seres del tipo que somos capaces y queremos ser.

Funciona así un imperativo *ontológico* o metafísico hacia la racionalidad. Una criatura que posee la capacidad para la empresa racional *debería* realizar este potencial, debería actuar de manera tal que desarrollara su propio ser racional. Desperdiciar tal oportunidad de realización de lo bueno es simplemente no ser inteligente e ir contra la fuerza de la razón. La obligación de ser racional es una obligación *ontológica* que se fundamenta en nuestra capacidad de autodesarrollo y autorrealización, es decir, es un compromiso con el desarrollo completo de las potencialidades humanas. El imperativo hacia la racionalidad tiene que ver con la fuerza fundamental de hacer buen uso de nuestras oportunidades de autodesarrollo o de hacer de nosotros lo mejor que podemos, en las condiciones en que nos encontramos. Tenemos aquí un fundamento de la racionalidad que se apoya en consideraciones naturales relativas a una modalidad de la existencia: por la misma naturaleza como tal, un ser que tiene la capacidad de realizar un valor debe hacerlo. Hemos cruzado el límite que separa lo que *es* de algún tipo de lo que *debe* serlo (esto es, el tipo evaluativo).

A través de este imperativo *ontológico* fundamental el simple «consejo de la razón» se transforma en órdenes, las que son dictadas a nosotros mismos en general, por una parte de nuestra naturaleza (la racional). Tenemos que actuar con una directiva emanada de una parte de nuestro ser hacia el todo. Nuestra reivindicación de ser agentes racionales libres establece nuestra posición en el esquema de cosas del mundo, con el resultado de que la racionalidad se convierte en un deber para nosotros, es una obligación ontológica.

Francis Hutcheson concibió la moralidad como si actuara de modo tal que mediante la reflexión podemos reconocer nuestro propio carácter y, si se actúa de esta manera, uno no tiene que excusarse ante sí mismo. Así, la fuerza ontológica fundamental hacia el autodesarrollo consiste en actuar en la perspectiva del tipo de persona que uno debe-

ría ser: es decir, en comportarse de manera tal que uno mismo pueda reconocerse como un ser que ha hecho de sí mismo lo que es, a través de sus propias acciones. Nadie está más cerca de nosotros que nuestro propio ser (*egomet mihi sum proximus*); y llevarse bien con uno mismo es tal vez el interés más fundamental, básico y verdadero que tenemos. El imperativo ontológico hacia la completa autorrealización y los imperativos racionales y morales que esto acarrea son simplemente parte de esta fuerza fundamental directiva. Nuestra naturaleza más profunda nos exige estar en buenos términos con nosotros mismos y, a su vez, requiere que se preste la debida atención a la racionalidad.

Aquí se plantea el deber fundamental de hacer buen uso de las oportunidades que se nos presentan para realizarnos a nosotros mismos de la manera más completa que se pueda. Se trata de un deber de autorrealización. Al igual que cuando uno «debe» algo a alguien, uno se debe sólo esto a sí mismo y al «mundo en general» o a la comunidad de inteligencias inteligentes dentro de él. El deber en cuestión es un deber, a la vez hacia nosotros y hacia el esquema de cosas general, que nos lleva al desarrollo de nuestro potencial más alto como el tipo de criaturas que uno es. Sus raíces se hallan en los imperativos «¡Realiza tu potencial más alto como el tipo de ser que eres!» y «¡Desarrollate a ti mismo lo mejor que puedas!». Este «deber ontológico fundamental de autorrealización» pertenece a cualquier agente racional. Cualquier agente está en condiciones (en tanto sea en realidad un agente) de realizar sus potencialidades hacia el bien (de incrementar el valor). La autorrealización representa un punto de confluencia donde el autointerés y la obligación se juntan.

La racionalidad humana es el producto de un proceso prolongado de evolución. Hay muchas maneras por las que las especies animales se realizan en el mundo, o en otros términos, muchas opciones diferentes para satisfacer las exigencias que la naturaleza misma les plantea a los organismos biológicos: por ejemplo, las rutas de la multiplicidad, la dureza, la flexibilidad, el aislamiento y otras. Pero un camino particularmente importante se hace posible con la *inteligencia*, el de la adaptación mediante el uso del cerebro más que del músculo, del ingenio más que de la fuerza y de la flexibilidad más que de la especialización. En un mundo darwiniano competitivo una criatura que puede entender cómo funcionan las cosas de su entorno y puede explotar este entendimiento mediante acciones posee el perfil evolutivo que ya hemos señalado. Existe un nicho ecológico para una criatura que no se abre camino en el mundo con uñas y dientes o con una tenacidad absoluta, sino con la inteligencia, es decir, mediante la coordinación de

sus propias acciones con los modos del mundo a través de la predicción cognoscitiva. Vivimos, respiramos y existimos en un entorno natural que no es originariamente nuestra obra y en el cual debemos abrirnos camino mediante el uso de nuestra propia inteligencia. Nuestro destino evolutivo consiste en la ruta de la mente y no en la de las uñas y dientes.

Sin embargo, la racionalidad no está programada en nosotros como el instinto en un animal. Somos criaturas libres. Como tales, es correcto transitar los caminos de la razón, no porque se trate de un mandato del orden de la necesidad acerca de lo que debemos, sino porque se trata de una indicación del orden de lo deseable, ya que esto nos permite ventajas reales mayores por el tipo de criaturas que somos.

La razón es una guía imperfecta, pero es la mejor que tenemos. Y éste es un asunto fundamentalmente axiológico. En consecuencia, todavía podemos dar otra explicación sobre el papel central de la razón en los asuntos humanos. En tanto miembros del género *Homo sapiens*, somos criaturas que tienen la capacidad de autoconstruirse, es decir, de convertirnos a nosotros mismos en seres de un cierto tipo, al considerarnos a nosotros mismos de cierta manera. Sustancialmente somos lo que somos porque pretendemos serlo. Las personas se convierten en personas a través de su capacidad de verse a sí mismas como tales. En particular, nos valoramos a nosotros mismos como miembros de cierta categoría (de una especie, de una sociedad, de un grupo). Tenemos un sentido de pertenencia —esto es, estamos dispuestos a reconocer a otros como instancias de «nuestro tipo»— y también un sentido de que, recíprocamente, nosotros mismos debemos ser reconocidos por otros. Nos vemos nosotros mismos como poseedores de valor en una comunidad donde existe el reconocimiento mutuo de sus miembros, o sea, en una comunidad afín de «agentes como nosotros».

Forma parte fundamental de nuestros intereses el mantener un sentido adecuado del autovalor en tal escenario de reciprocidad. Un perjuicio contra este sentido de autovalor es una de las peores cosas que le pueden suceder a una persona. En tal caso nos hallamos privados de nuestra autoestimación, la cual proviene de la pertenencia a un grupo que nos hallamos contentos y orgullosos de integrar. Al corroer nuestro sentido de legitimidad, tal perjuicio deteriora nuestro sentido del valor, ya que nos degrada en el aspecto que cuenta más, en nuestros propios ojos. Después de todo, uno ocupa el lugar crucial que ocupa porque se ve a sí mismo con una identidad determinada por nuestra pertenencia a una comunidad más amplia (así, el «yo» que uno adopta para sí mismo está condicionado de manera crucial por «nosotros» de

la comunidad). La primera persona del plural ideal de «nosotros» y de «nuestro», que proyecta nuestra propia identidad en una comunidad aún más amplia, constituye una base fundamental para nuestro sentido del valor y de autoestimación. El sentimiento de autovalor es esencial para nuestro sentido de legitimidad es decir, nuestra habilidad de sentirnos en el mundo como en casa. Ésta es precisamente la amenaza que nos intimida ante la idea de un contacto con una civilización «superior» y no, el miedo de su armamento superior.

La clave de nuestro compromiso deóntico con la racionalidad se encuentra en la región axiológica, es decir, en el valor que la racionalidad tiene *para nosotros*. Si la racionalidad tuviera que ver *solamente* con la prudencia (verdadera) y el autointerés, sea cual fuere nuestro interés *real*, el valor de la racionalidad sería menor. Valoramos (y debemos valorar) nuestra racionalidad no únicamente porque nos ayuda a construir el nido, sino también porque la vemos como un componente esencial de nuestra naturaleza.

13. RACIONALIDAD Y FELICIDAD

SINOPSIS: 1) ¿Gratifica la racionalidad en términos de felicidad? 2) Una deliberación sensible a esta importante cuestión debe distinguir entre los modos *afectivo* (psicológico) y *reflexivo* (judicativo) de felicidad, es decir, entre el placer emotivo y la satisfacción judicativa de la mente. La racionalidad gravita directamente sobre la última cuestión, mas no sobre la primera. 3) Aunque la racionalidad en general no promueve la felicidad afectiva en su forma *positiva* puede, sin embargo, a través de la ciencia y la tecnología, disminuir en gran medida la carencia de felicidad afectiva producida por la pena y el sufrimiento en la vida. 4) ¿Es la racionalidad fría, desapasionada e inhumana? ¿Constituye un obstáculo para la humana felicidad? ¿De ninguna manera! La propia razón se apresta a reconocer la validez de aquellas actividades no reflexivas que enriquecen la vida, pero que requieren poco o ningún ejercicio racional. 5) Dado que la racionalidad tiene que ver con la inteligencia, es natural que la razón apoye a la felicidad cuando ésta es considerada en su modo específicamente reflexivo.

13.1. ¿SON MÁS FELICES LAS PERSONAS RACIONALES?

¿Es algo bueno la racionalidad? La pregunta tiene un aire retórico. Resulta demasiado obvio que la racionalidad, por su naturaleza misma, es una cualidad positiva —una «perfección», por decirlo en filosofía de anteriores épocas—. El tema parece seguir este anticuado enfoque, porque las reformulaciones contemporáneas se nos antojan demasiado abstrusas. «¿Se halla una criatura en mejor situación, *ceteris paribus*, por ser racional?» Pero ¿cómo pueden mantenerse constantes otras condiciones cuando falta la racionalidad? La idea misma resulta irrisoria. Sin embargo, una vez dicho y hecho todo, se plantea la pregunta que constituye el tema central de este capítulo: ¿son más felices las personas racionales?

Mientras que en los capítulos anteriores hemos examinado la dinámica interna de la racionalidad, el presente capítulo apunta en otra dirección, pues se propone deliberar sobre las *consecuencias* de la racionalidad. En particular, vamos a examinar la relevancia de la racionalidad para ese cardinal aspecto de la condición del hombre que es el tema de la felicidad humana y abordaremos algunas cuestiones de mayor amplitud que han preocupado a los filósofos de todas las épocas, como las siguientes: ¿Son más felices las personas racionales? ¿Aporta la racionalidad —en tanto que uso apropiado de nuestra inte-

ligencia— alguna ventaja para este aspecto crucial de la condición humana? Esto nos retrotrae a las discusiones de los filósofos de la antigua Grecia sobre la cuestión de si el hombre sabio es además feliz.

13.2. DOS MODOS DE «FELICIDAD»

Como sucede a menudo con los problemas filosóficos, no se trata sólo de examinar los hechos sino, primariamente, de clarificar los conceptos involucrados. La cuestión del vínculo entre la racionalidad y la felicidad depende precisamente de qué idea de «felicidad» sustentemos. En este punto se requieren algunas distinciones. En particular, nos hallamos frente a dos alternativas fundamentales diferentes, que dependen de que entendamos la felicidad en sentido *afectivo* o en sentido *reflexivo*. Es decir, la podemos concebir como el estado psicológico de un sentimiento subjetivo o como relativa a los juicios de la valoración racional y la evaluación reflexiva. Esta distinción entre la felicidad afectiva y la reflexiva, entre la *euforia* y la *satisfacción*, requiere un examen más detallado.

Hablando en términos figurativos, la felicidad afectiva depende de las vísceras y la felicidad reflexiva, del cerebro. La diferencia reside en que respondamos positivamente a las cosas mediante una reacción emotiva *psicológica*, con algún tipo de calor afectivo interno, o que respondamos a ellas mediante una estimación principal, un *juicio* intelectual y deliberado sobre la condición de las cosas.

En tanto estado psicológico, la felicidad afectiva tiene que ver con lo que uno *siente* sobre algo, es decir, concierne al ánimo o al sentimiento. Primordialmente está relacionado con lo que comúnmente se denomina el placer o la diversión. En teoría, el tipo de condición o estado psíquico susceptible de ser medido con un aparato que establezca el grado de euforia y que representa el tipo de condición fisiológicamente generada que podría —y ciertamente puede— ser inducida mediante la droga o la bebida (piénsese en la «hora feliz» de los bares nocturnos).

Por contraste, la felicidad reflexiva tiene que ver con cómo uno *piensa* que son las cosas y se refleja en la estimación y el juicio, en cómo uno evalúa una situación determinada, más que en cómo uno reacciona ante ella emocional, afectiva o psicológicamente. No se trata en absoluto del estado psicológico del sentimiento, sino de una perspectiva intencional de evaluación reflexiva positiva. Depende de nuestra capacidad o disposición para estimar nuestra condición con un jui-

cio aprobatorio. En otras palabras, tiene que ver con la satisfacción racional más que con el placer, con lo que Aristóteles llamó εὐδαιμονία en contraste con ἡδονή. La felicidad en este segundo sentido consiste en la satisfacción reflexiva de quien «piensa de sí mismo que es afortunado» con respecto al bien y la razón suficiente. Su fundamento no es el «placer», sino «la satisfacción de la mente».

En consecuencia, los dos tipos de «felicidad» poseen también cualidades temporales muy diferente. La felicidad afectiva (el placer) es generalmente algo ligero y de corto plazo, relativo a estados psíquicos y caprichos, a sentimiento del momento. En cambio, la felicidad reflexiva (la satisfacción racional) es generalmente algo más profundo y menos transitorio, algo relativo al entendimiento más que al sentimiento, algo de estructura estable más que un estado efímero.

Nos encontramos, pues, ante cuestiones muy diferentes. Las personas pueden encontrar satisfacción de manera bastante legítima en acciones u ocurrencias que, como en el cumplimiento kantiano del deber, no promueven su «felicidad» en ninguno de los sentidos afectivos del término, que incluso pueden imponer un coste en este respecto. No se puede concluir que el individuo que prospera en la felicidad o en el bienestar tenga por ello una «calidad de vida» superior. Debemos recordar el tajante *obiter dictum* de John Stuart Mill: «Más vale ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho». Nuestra actitud con relación a esto tiende a ser muy diferente. Hacia la gente o las naciones que poseen (incluso de manera abundante) los constituyentes de la felicidad afectiva, podemos sentir una especie de envidia, pero no podríamos ganarse nunca únicamente sobre esta base nuestra *admiración* y *respeto*. Tales cuestiones son relativas al juicio y, en consecuencia, dependen de la felicidad reflexiva. Si convenimos en reconocer que hay dos maneras muy diferentes de interpretar la idea de «felicidad», nos percataremos de que la cuestión de cómo se relacionan entre sí racionalidad y felicidad depende por completo de la interpretación que adoptemos de esta última.

Si se entiende la felicidad en un sentido *reflexivo* como satisfacción racional, entonces la racionalidad es, por cierto, un medio que lleva una felicidad mayor. En primer lugar, la gente que procede de manera racional seguramente mejora, gracias a su racionalidad, las posibilidades de que las cosas acontezcan de una manera favorable para la promoción de sus intereses reales. Incluso cuando todo sale mal (como sucede a menudo) la persona racional tiene el consuelo de la racionalidad misma, es decir, del reconocimiento de haber hecho lo mejor. La persona racional aprecia la razón misma y recibe satisfacción racional

del hecho mismo de haber realizado lo que la razón exige. Incluso cuando todo sale mal, debido a que las «circunstancias están más allá de su control», el agente racional tiene el consuelo de «haber hecho lo mejor ante lo inevitable», lo que tanto apreciaban los antiguos estoicos. La persona racional, que se da cuenta de los límites de sus poderes, evita el arrepentimiento sin sentido y la recriminación inútil y se inclina al logro del respeto propio y la autosatisfacción justificada que se alcanzan cuando uno reconoce que ha hecho todo lo que podía. Este tipo de consideración revela que *si* la felicidad se concibe en los términos de nuestra satisfacción reflexiva por cómo se presentan las cosas, a la luz de nuestra estimación intelectual, *entonces* hay ciertamente buenas razones para pensar que, en virtud de esa racionalidad, la persona racional se encuentra en una situación mejor en la búsqueda de la felicidad.

Por otra parte, si se ve la felicidad como una condición psicológica consistente en acumular puntos en el aparato para medir la euforia, entonces la tesis de que la racionalidad promueve la felicidad resulta objetable. En primer lugar se presenta el hecho de que podemos tener acceso a la euforia a través de cosas que no están particularmente suscritas por la razón. Por ejemplo, existe la posibilidad de las drogas y de la manipulación psíquica. Además, el hecho de que podamos hablar de «placeres inofensivos» indica que existen también los que no lo son y que tampoco cuentan con la aprobación de la razón. Por su naturaleza misma, la razón no se orienta hacia nuestro placer, sino hacia lo que son nuestros intereses mejores. Por ello, no hay ninguna base para pensar que seguir los dictados de la razón nos proporcionará ventajas en la búsqueda del placer afectivo¹.

¹ Debemos observar el paralelismo estrecho que existe entre estas ideas y las discusiones de la filosofía griega postaristotélica. La distinción entre la felicidad afectiva y la reflexiva es paralela a la distinción griega entre el placer o la diversión (ἡδονή) de una parte y el bienestar genuino (εὐδαιμονία) de la otra. Si uno identifica la *racionalidad* con lo que los antiguos llamaron sabiduría (σοφία), entonces sus insistencias acerca de que la sabiduría es una condición necesaria (aunque no necesariamente suficiente) para el logro de la *verdadera* felicidad (bienestar = εὐδαιμονία = florecimiento humano) resulta paralela a nuestra conclusión presente de que la racionalidad está ligada a facilitar la felicidad reflexiva. Las discusiones de los moralistas clásicos son muy relevantes para nuestros propósitos presentes y apuntan hacia casi la misma dirección. (Donde lo que importa es la sabiduría más que el «conocer cómo» no hay desfase tecnológico.) Un tratamiento informativo e interesante de asuntos relevantes puede verse en J.C.B. Gosling y C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure* (Oxford, 1982).

Alguien seguramente podrá objetar que «las personas racionales son más felices por su racionalidad e incluso el modo afectivo de la felicidad puede ser beneficiado por su inteligencia». Sería muy bonito que así fuera. Pero no lo es. Aunque la inteligencia pueda conducirnos hacia el agua, no puede asegurarnos que la bebida produce aquellos efectos que merecen la pena. Dado como son las personas, no hay ninguna razón para pensar que por conducir sus asuntos con inteligencia se van a beneficiar en términos de un incremento específico de la felicidad afectiva.

Por cierto, debemos notar que las personas racionales son las que más conocen —es decir, las que (presumiblemente) realizan sus transacciones cognitivas y prácticas con mayor éxito en el logro de sus objetivos—, lo cual no significa demasiado en términos de su felicidad específicamente *hedonista*. La experiencia nos enseña que no se hace más felices a las personas por darles lo «que ellas quieren». Esto depende en gran medida del tipo de cosas que ellas persiguen. E incluso el desear cosas que la razón aprueba no contribuye demasiado a la felicidad afectiva o hedonista.

Por supuesto, quienes proceden de manera racional se decepcionan menos frecuentemente que quienes no lo hacen. Es plausible que se espere que su racionalidad les evite sorpresas no gratas. Pero por esto mismo, es posible que la racionalidad también ocasione a sus poseedores cierta pena y preocupación. Predecir y conocer por adelantado pueden también generar el miedo y presentimientos deprimentes con respecto a lo que probablemente saldrá mal (la vida nos proporciona muchos ejemplos de esto).

Todavía hay otros aspectos, menos obvios, de la cuestión. El comportamiento racional tiene que ver con el uso inteligente de los medios tendentes a la realización de los fines apropiados. La región en la que se comprobará su productividad es aquella en la cual se puede esperar que la acción inteligente tenga resultado. Pero la felicidad en un sentido hedonista no es una buena muestra de esto, porque es demasiado efímera y caprichosa para permitir por sí misma una manipulación efectiva con medios racionales. Incluso, y tal vez especialmente, la gente que «tiene todo» puede fallar en ser feliz; no hay nada paradójico, ni siquiera inusual, en decir «Sé que en estas circunstancias *debería* ser feliz, pero no lo soy»². La felicidad afectiva tiene que ver con

² Recordemos el poema de Edward Arlington Robinson sobre *Richard Corey*, el hombre que «lo tenía todo para que deseáramos estar en su lugar» y, sin embargo, una noche «se fue a su casa y se disparó una bala en la cabeza».

nuestros estados y modos mentales y se frustra fácilmente mediante el aburrimiento o la predecibilidad. Que la felicidad afectiva sea esencialmente resistente a la gestión racional constituye un aspecto irónico de la condición humana.

El juicio se emite a partir de la experiencia propia. Entre las personas que tú tienes por racionales, es decir, aquellos inteligentes, sagaces y procedentes, ¿puedes decir que en un balance resultan más felices, desde el punto de vista *afectivo*, que quienes piensan menos y se dejan llevar por la suerte? Probablemente no. Aparentemente, una disposición más llevadera y el buen sentido del humor cuentan más para la felicidad afectiva que la inteligencia y la racionalidad.

Parece, en una primera consideración, que la búsqueda eficiente pero miope de la felicidad afectiva proporciona mayor placer a largo plazo. Pero los hechos de la experiencia enseñan otra cosa. La descripción de John Stuart Mill de su propia experiencia es instructiva en este sentido. En un pasaje notable de su *Autobiografía* escribió lo siguiente:

Era el otoño de 1826. Yo me hallaba en un estado nervioso de aburrimiento, semejante al que todos experimentamos en algunas ocasiones [...]. Se me ocurrió formularme a mí mismo, directamente, la cuestión [siguiendo]: «Supongamos que todos los objetivos de la vida se realizaran, que todo [...] pudiera darse completamente en este preciso instante. ¿Representaría esto una enorme felicidad y alegría para ti? Y una autoconsciencia imposible de reprimir contestó de manera nítida: «¡No!» Ante lo cual mi corazón se ahogó dentro de mí: toda la fundamentación sobre la que había construido mi vida se acaba de desmoronar.

Las experiencias de este período tuvieron dos marcados efectos sobre mi opinión y carácter. En primer lugar, me llevaron a adoptar una teoría de la vida muy diferente a aquella con la que había actuado antes, teoría que tenía mucho en común con lo que en ese tiempo ciertamente se oía: la teoría contra la autoconsciencia de Carlyle. Jamás había dudado sobre la convicción de que la felicidad constituye el punto crucial para todas las reglas de conducta y tampoco sobre el fin de la vida. Pero entonces pensé que tal fin sólo podía esperarse si no se lo convertía en un fin directo. Sólo son felices (pensé) quienes tienen las mentes fijas en algún otro objetivo diferente de la felicidad propia; es decir, en la felicidad de otros, en el mejoramiento de la humanidad, incluso en algún arte o propósito perseguido no como un medio, sino como un fin ideal en sí mismo. Cuando se apunta de esta manera hacia algo distinto, se encuentra la felicidad en el camino. Los placeres de la vida (tal era entonces mi teoría) son suficientes para que ésta resulte algo agradable, cuando ellos se consideran *en passant*, sin convertirlos en un objetivo principal¹.

¹ *The Autobiography of John Stuart Mill*, recop. J. J. Coss (Nueva York, NY, 1929), 94-101.

Conseguir lo que deseamos de manera ingenua y sin evaluar puede ser vacuo. E irónicamente, cuando *se busca* la felicidad afectiva hedonista, aunque sea de manera racional e inteligente, ésta se esfuma. Aquí también el proyecto de «la *búsqueda* de felicidad» se enfrenta con dificultades sustanciales. Como lo indican la reflexiones de Mill, la racionalidad en sí misma nos enseña, en la escuela de la experiencia amarga, acerca del vacío último de este tipo de cosas, es decir, de su incapacidad para proporcionarnos una satisfacción real por medio de la felicidad reflexiva.

Este tipo de consideraciones se usa para indicar que cuando la felicidad se concibe en los términos hedonistas de la euforia afectiva o el placer, la opinión de que el hombre racional es el más feliz por su racionalidad se hace poco plausible⁴.

13.3. LA GRATIFICACIÓN AFECTIVA DE LA RACIONALIDAD

Sin embargo, existe otro aspecto fundamental y relevante sobre la influencia de la racionalidad para la felicidad en su dimensión afectiva. Nuestra discusión ha dejado a un lado una distinción importante. El dominio hedonista en realidad tiene dos aspectos: uno positivo, que se fundamenta en la felicidad afectiva o el placer, y uno negativo, que se fundamenta en la falta de felicidad o la pena.

Por una parte, el beneficio afectivo orientado negativamente consiste en la eliminación o disminución de algo malo; por ejemplo, la caricatura que lo ilustra bien es la del hombre al que le gustaba golpearse la cabeza contra un muro, porque de este modo se sentía mejor cuando paraba. Por otra parte, el beneficio orientado positivamente supone algo que es placentero por sí mismo, más que por contraste con la alternativa negativa.

Esta distinción tiene un peso fundamental sobre nuestro problema. No cabe duda de que el estado del bienestar humano ha sido y puede aún continuar siendo mejorado en gran medida con el uso de la inteligencia —en el área de la ciencia y de la tecnología— en función de beneficios negativamente orientados hacia la reducción de la miseria y el sufrimiento humanos. Algunos ejemplos de esto incluyen la medicina, con la prevención de las enfermedades infantiles (por inocular-

⁴ Por supuesto, las personas racionales se encuentran en mejores condiciones, con relación al modo reflexivo, en lo que concierne a la racionalidad, ya que deben buscar el placer en la racionalidad misma.

ción), los anestésicos, la cirugía plástica y de rehabilitación la higiene y la odontología; la sanidad y la limpieza de basura; el control de la temperatura (la calefacción y el aire acondicionado); el transporte y la comunicación; etc. Sería fácil multiplicar muchas veces los ejemplos de este tipo. La inteligencia puede ciertamente colocarnos en una buena posición para evitar las causas de la preocupación y el aburrimiento. Por ello puede mejorar ampliamente la «calidad de vida».

Sin embargo, tal como se presenta el mundo, la disposición de lo negativo no produce necesariamente repercusiones positivas para la felicidad afectiva. Aumentar el bienestar no significa un incremento en la felicidad afectiva; disminuir el sufrimiento y lo que es desagradable no produce una condición positiva como el placer, la alegría o la felicidad. El placer no es sólo la ausencia de pena, ni la alegría la ausencia de dolor. Remover un afecto negativo no crea por sí mismo una condición, aunque seguramente elimina un obstáculo en el camino de lo positivo. Y, así, el inmenso potencial de la ciencia moderna y la tecnología, cuando se usa para el alivio del sufrimiento y la preocupación, no se presenta automáticamente como una fuente de la felicidad afectiva. El problema fundamental reside en que la racionalidad técnica no tiene poder para promover la felicidad hedonista en su dimensión positiva.

La inteligencia técnica proporciona, por cierto, mejoramientos tales como el alcohol o las drogas. Pero hay desventajas en esta opción. El placer afectivo de tales productores de euforia se va reduciendo con la rutina. El hábito afecta lo placentero de estos «placeres» de manera tal que, si queda algo de placer real, este proceso es una «alegría» meramente nominal. Al final, lo que prevalece no es el placer de la indulgencia, sino el sufrimiento por la carencia. Debido a ciertos mecanismos psicológicos y físicos, los «beneficios» que se obtienen con estos productores de euforia técnicamente elaborados, se transforman pronto de positivos en negativos. Diseñados para incrementar el placer, su potencial queda reducido rápidamente al de disminuir la pena.

Sin duda, la racionalidad nos gratifica. Pero en lo que concierne a los asuntos *afectivos* se plantea una ironía de la condición humana: la utilidad de la razón resulta mucho más eficaz para evitar hechos infelices que para promover la felicidad en su dimensión positiva.

13.4. ¿ES INHUMANA LA RACIONALIDAD?

¿Puede uno ser simplemente demasiado racional en la gestión de su vida? A veces se dice que la racionalidad de una persona puede en

realidad impedir la realización de la felicidad. Después de todo, el hombre no vive sólo de la razón y hay muchas actividades humanas gratificantes que no usan (o usan poco) la razón o el razonamiento, como la vida familiar, la interacción social, los deportes y la recreación, leer, ver películas y otros entretenimientos. Así, la gente a menudo dice cosas como «La racionalidad es fría, desapasionada, inhumana y se interpone en el camino de aquellas actividades no reflexivas y espontáneas que mejoran nuestra vida y tienen un lugar apropiado en una vida humana completa y gratificante». Sin embargo, la gente se equivoca profundamente.

En este punto debemos volver a la distinción formulada en el capítulo anterior entre aquellas acciones y actividades que son *a-racionales*, porque no suponen ningún uso (o muy poco) de la razón, y aquellas que son *irracionales*, porque van en realidad contra la razón. Ahora bien, la razón puede (y de hecho lo hace) reconocer como absolutamente propias y legítimas un conjunto completo de actividades útiles en cuya conducción no desempeña ningún papel o tiene uno muy pequeño: la socialización, las diversiones, la recreación y otras por el estilo. La razón misma desea (y puede dar) su aprobación, mediante el reconocimiento de su valor y utilidad.

En consecuencia, uno no puede ser demasiado racional por su propio bien. Si, contra los hechos, se cometiera tal defecto (si pudiera cometerse siquiera), entonces la razón podría echar luz sobre esta circunstancia. La inteligencia no se concibe como una facultad limitada que está por encima y contra las otras (la emotividad, la afectividad, etc.). Más bien consiste en una luz amplia que puede iluminar todas las empresas, incluso aquellas en las que la razón misma no está involucrada. La sensatez de cualquier empresa humana válida y apropiada puede mostrarse mediante el uso de la razón. El ejercicio de la racionalidad es el que nos informa de la prioridades y, por ello, resulta prioritario.

Pese a que el hombre es un ser racional, no es ciertamente *sólo* un ser racional. Hay más del lado de la humanidad que del de la racionalidad. Nuestra constitución natural es compleja y multifacética y presenta muchas tendencias y aspectos. Podemos tener intereses que estén por encima de aquellos de los que se ocupa la razón. Sin embargo, no hay motivo para que nuestra razón no reconozca este hecho. Negarse a aceptar esto sería simplemente no inteligente y, por eso, contrario a la naturaleza misma de la racionalidad. El hecho mismo de que el hombre sea un *animal* racional significa que en nosotros hay

mucho más que sólo la razón y que nada impide a la razón reconocer que esto es así.

Las personas pueden, ciertamente, descartar las diversas actividades evaluables como a-rationales por un exceso de cálculo, de planificación o de compromiso con los diversos usos de la razón. Sin embargo, debe notarse que la racionalidad no aconseja semejante proceder. Al ser «demasiado racionales» en un sentido estricto, no seríamos suficientemente racionales. En esta vida, a veces es perfectamente racional realizar cosas sin prestar atención o incluso de una manera alocada, para «quebrar la monotonía» e inyectar una cuota de novedad y de atractivo a nuestra existencia, la que de otro modo sería prosaica. Sólo el trabajo (y nada de juego) convierte a la vida en agotadora. La gente a veces busca el placer, con propiedad, en acciones «irrationales» como escalar montañas, apostar a caballos o bañarse en ríos congelados. Pero quebrar el molde de un racionalismo descolorido no es, en absoluto, tan irracional y, de ninguna manera, carente de inteligencia. Después de todo, la racionalidad apunta a bienes tanto como a objetivos. Nos hallamos claramente en condiciones de apreciar tanto aquellos valores relacionados con el placer como los que producen logros.

Entre los antiguos filósofos muchos insistieron, como Aristóteles, en la primacía de los placeres estrictamente intelectuales, basados en el ejercicio de la razón. Sostenían que las únicas actividades racionales puramente intelectuales —por ejemplo, el aprendizaje, la comprensión y el razonamiento— producen las satisfacciones del único tipo que merece la pena para los seres humanos. La verdadera satisfacción se veía sólo en los placeres de la mente. En consecuencia, creyeron que las criaturas racionales pueden encontrar una satisfacción adecuada únicamente en los placeres que se siguen del ejercicio de la razón y todo lo demás sería engañoso y descartable. Sin embargo, esta manera de pensar resulta muy problemática. La racionalidad no exige que busquemos satisfacción sólo en la razón, ni tampoco que consideremos los placeres de la razón como los únicos genuinos. ¡Nada más alejado de esto! La razón puede y debe reconocer que se requiere diversidad y variación y también puede y debe reconocer la importancia de las actividades que exigen poco o ningún ejercicio de la razón. La importancia de un *equilibrio* de bienes variados dentro de una «economía de valores» compleja es algo que la razón misma pone de relieve, incluso aunque este complejo incluya diferentes bienes mundanos a-rationales. Insistir que la satisfacción racional o reflexiva, más que el mero «placer», es la

base de la felicidad genuina, no significa que los placeres más corrientes no tengan un lugar legítimo en una vida verdaderamente feliz. No hay ninguna razón por la cual la gente racional deba ser aguafiestas.

Una profunda desconfianza en la razón constituye un motivo constante de la filosofía española, que va desde Francisco Sánchez y Gracián y Morales en el siglo xvii a Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset en nuestros días. Lo que estos españoles tienen contra la razón es que, según su punto de vista, la razón dirige a la gente hacia tipos de fines particulares, a saber: los fines de lo «razonable» y lo «sensato». Es decir, fines paternalistas que pueden ser validados objetivamente con el apoyo de otros (los expertos). Pero la búsqueda de tales fines no hace feliz a la gente. «¡Se razonable!» es el grito eterno del adulto desilusionado contra el joven entusiasta. Y este grito eterno está destinado a permanecer siempre insatisfecho, porque la juventud se da cuenta, intuitiva y correctamente, de que el camino de la felicidad no se halla en esa dirección en particular. La razón apunta a lo que es claro, fijo y definido. Su camino es el del zoológico bien ordenado y no el de la jungla. La razón no se lleva bien con el vibrante desorden de la vida humana.

Tal perspectiva española combina el punto de vista del sentido común acerca de la buena vida con un profundo escepticismo acerca de que la *razón* pueda llevarnos allí. El mundo —y en particular el mundo social en que el vivimos los humanos— es cambiante, caótico e irracional. Los «principios generales» dan muy poca ayuda; las lecciones útiles de la vida son aquellas que la gente aprende en la escuela de la experiencia amarga. La razón como tal no constituye una guía adecuada para una vida satisfactoria. Esto es lo que sostienen los autores españoles.

La plausibilidad de su perspectiva es superficial. Incluso en un mundo difícil, quienes no lo examinan racionalmente —quienes se niegan a obtener beneficios mediante la explotación de la experiencia de otros, guiada por la razón— se crean a sí mismos dificultades innecesarias. Por supuesto, hay otras guías para la decisión humana además de la razón misma: la costumbre, el instinto, la experiencia, las tendencias espontáneas y cosas semejantes. Pero sólo el examen razonado puede enseñarnos cómo usarlas adecuadamente.

Lo que resulta particularmente irónico en la crítica española de la razón aplicada es que inevitablemente descansa en la razón misma para su validación. Que la razón tenga sus límites como una guía para esperar una vida satisfactoria puede ser verdad. Pero sólo la razón

misma puede informarnos acerca de esto: sólo el escrutinio racional y la investigación del asunto guiada por la razón puede informarnos de modo confiable acerca de esos límites. Cuando los españoles desarrollan su punto de vista acerca de las limitaciones de la razón, están (inevitablemente) condenados a hacer uso de los recursos de la razón misma.

Sin embargo, la racionalidad no afecta la parte del hombre emocional y afectiva; es decir, la parte no calculadora, no egoísta, abierta, llevadera y relajada, que no es menos significativa en el esquema total de los asuntos humanos que en la dura empresa de «perseguir nuestros fines». Pero, cuando la razón insiste únicamente en el aspecto «calculador» de la naturaleza humana, ¿no se torna deficiente? ¡En absoluto! Existen bases firmes para que la razón *no* niegue las reivindicaciones de la parte emocional y afectiva del hombre. La vida es infinitamente más completa y rica de esta manera. La razón, después de todo, no es nuestra única directriz. La emoción, el sentimiento y la parte afectiva de nuestra naturaleza tienen un lugar perfectamente justo e importante en el esquema humano de cosas (no menos importante que la lucha activa por los fines y objetivos). Mientras otras empresas humanas válidas existan, hay una buena razón sobre por qué la razón puede (y debe) darse cuenta de ellas y reconocerlas. Insistir en que la razón constituye una empresa única y total para los asuntos humanos no constituye una racionalidad, sino un hiperracionalismo ofensivo contra la racionalidad como tal.

Decir que la razón es fría, inhumana e indiferente a los valores humanos es *concebir erróneamente* la racionalidad, como si se tratara sólo de medios para fines arbitrarios, es decir, como si tuviera que ver con un enfoque del tipo de «vayamos hacia los fines sin que importe cómo, sin preocuparnos a quién o a qué infligimos sufrimiento en nuestro camino». Pero tal visión «mecánica» de la razón, desgraciadamente difundida, resulta por completo inapropiada. Se fundamenta en la falacia familiar que ve la razón como un mero instrumento que no está en condiciones de examinar críticamente los objetivos para cuya realización se emplea. Se niega a acordar a la razón lo que de hecho es su característica definitiva: el uso de la inteligencia.

Repitamos: ¿no sería un defecto de la razón el hecho de que, según se dice, generalmente nos aconseja una cautela prodente que no va de acuerdo con la indignación directa, el coraje, la valentía y otras manifestaciones de la parte «espiritual» de la vida? Troilo, el personaje de Shakespeare, lo planteó de la siguiente manera:

Sabes que el uso de la espada es peligroso,
Y la razón quita al objeto todo daño.

No, si hablamos de la razón,
Cerremos nuestras puertas y durmamos. La humanidad y el honor
Deberían tener corazones veloces, deberían sólo no agrandar
sus pensamientos
Con la henchida razón. La razón y el respeto
Hacen empalidecer los hígados y abaten el deseo ⁵.

Aquí también nos hallamos frente a una concepción de la razón demasiado estrecha. La razón es perfectamente capaz de reconocer que la «dulce razonabilidad» no se requiere en todas las circunstancias y al mismo tiempo, que puede haber ocasiones donde una justa causa requiere la indignación.

No hay mucho que decir sobre el asunto propuesto por un autor reciente de que «uno puede dañar valores humanos importantes al enfatizar de manera exagerada los valores del teorizar y la cognición» ⁶. Sin embargo, el reconocimiento de esto de ninguna manera afecta a nuestra postura sobre la razón. ¡Por el contrario! La razón misma es la que exige que reconozcamos el lugar limitado de las virtudes de la cognición, la búsqueda y la parte cerebral de la vida. Una explicación adecuada de la racionalidad debe subrayar correctamente su importancia y primacía, pero al mismo tiempo debe reconocer que las virtudes intelectuales comprenden sólo una parte del esquema total en relación con la buena vida.

Como hemos visto, la razón nos exige cultivar de manera inteligente los fines apropiados. Y en lo que respecta a las diversas actividades a-racionales, las que ciertamente poseen valor para nosotros, la razón misma está lista para reconocerlas y aprobarlas. La vida de la razón no consiste de manera absoluta en el cálculo, la planificación o la lucha. Para nosotros, los humanos, asuntos como el descanso, la recreación y la diversión ocupan una parte importante. En consecuencia, la razón está completamente de acuerdo en delegar una porción de su autoridad a nuestras inclinaciones y necesidades físicas. Decir que el cálculo racional debe prevalecer en todas las facetas de la vida humana es contrario a la razón. La razón no insiste en dirigir todo el espectáculo por sí misma, ya que no es ciega a la limitación de que constituye simple-

⁵ *Troilus and Cressida*, II, ii, 40-50.

⁶ Stephen Nathanson, *The Ideal of Rationality* (Atlantic Highlands, NJ, 1985), 157. Vale la pena leer este libro en relación con el tema que estamos tratando.

mente un recurso humano entre otros. Como ya se ha subrayado desde el principio de esta discusión, la racionalidad tiene que ver con búsqueda inteligente de los fines adecuados. Y sería absurdo pensar que puede haber dudas sobre esto.

13.5. LA RAZÓN COMO FUNDAMENTO DE LA FELICIDAD REFLEXIVA

El resultado de estas deliberaciones en relación con la importancia de la racionalidad para la felicidad es suficientemente claro, aunque está sujeto a diversas distinciones que lo hacen más complicado. Si concebimos la felicidad de un modo más reflexivo, como un asunto intelectual relativo a la satisfacción racional, entonces la persona racional está necesariamente en mejores condiciones, ya que mejora sus posibilidades de felicidad. Pero si la felicidad se concibe de una manera afectiva, como relativa al placer o la euforia, entonces no existe ninguna base para pensar que la racionalidad se puede aprovechar para la felicidad en su aspecto positivo, si bien tiene el mérito de ser capaz de ayudar en la prevención de la infelicidad afectiva. De esta manera, la cuestión de las reivindicaciones de la racionalidad como sostén de la felicidad queda sin decidir. La respuesta dependerá de forma crucial de qué concepción de la felicidad, entre las propuestas, se adopte.

Estas reflexiones nos llevan, en consecuencia, a un resultado que no es tal vez sorprendente. Dado que la racionalidad se relaciona con la inteligencia (en tanto uso efectivo de la mente), es natural y debe esperarse que la racionalidad sea compatible y soporte el modo de felicidad del juicio o felicidad reflexiva, en el que la razón constituye su árbitro final. Pero la racionalidad, siendo lo que es, no carece de inteligencia en estas cuestiones y no pasa por alto la importancia que tienen, para nosotros, ciertos valores que se hallan fuera del dominio intelectual.

14. CONCLUSIÓN: GRANDEZA Y MISERIA DE LA RAZÓN

SINOPSIS: 1) La gloria de la razón consiste en que libera a sus poseedores del control de fuerzas «externas», confiriéndoles una autodeterminación al menos parcial. 2) La razón es autónoma: ninguna autoridad extraña se halla en condiciones de dominarla. La justificación racional —incluyendo la justificación racional cuando colocamos nuestra confianza en la razón como tal— no admite un tribunal de apelaciones cuya autoridad no esté suscrita por la razón misma. 3) La miseria de la razón descansa en el hecho de que, a pesar de que insista en todas partes sobre la obediencia a sus exigencias, sin embargo no nos puede dar una certificación de que seguir sus consejos como mejor podamos en realidad no perjudica en vez de mejorar nuestras posibilidades de alcanzar fines legítimos. Mientras no existan otras alternativas inteligentes, debemos hacer lo que está vinculado a la razón, incluso sin contar con garantía alguna.

14.1 LA GRANDEZA DE LA RAZÓN

Aunque el hombre, como dijo Pascal, no es nada más que un junco, es un junco *pensante*. Aunque sea sólo un peón en el inmenso ajedrez del mundo, es (o puede ser) un peón con conocimiento. Somos criaturas débiles y mortales a merced de la naturaleza y de la suerte, pero el ejercicio de la inteligencia nos permite una visión del universo de lo infinito y de lo que está fuera del tiempo. La razón es la fuente del poder humano y de la nobleza humana. Muchas de las cosas que podemos alcanzar en este mundo pueden ser alcanzadas sólo mediante ella. Nuestra grandeza se la debemos en gran medida a la posesión de la razón. La inteligencia, en tanto ejercicio de la racionalidad en el interés del conocimiento, la evaluación y la acción correcta, es la que separa a los humanos de las otras criaturas y nos convierte en semejantes a los dioses (aunque seamos meros animales).

El *Homo sapiens* es un animal racional. El hecho de ser animales nos hace encajar en el orden de la naturaleza. Pero el hecho de que nos estimemos racionales significa que nos vemos a nosotros mismos como exceptuados del gobierno absoluto de fuerzas externas y en gran medida, como dotados de autodeterminación. Una criatura racional es capaz de hacer que su visión idealizada de lo que debería ser determine al menos en parte, lo que en realidad es. Nuestra reivindicación de

racionalidad significa que nuestra naturaleza no nos ha sido totalmente *dada*, es decir, que tenemos la habilidad para contribuir, al menos en un pequeño grado, a convertirnos a nosotros mismos en el tipo de criaturas que somos.

¿Cuáles son los mecanismos que pueden asegurar la coordinación de la conducta humana para el bien en general? Por supuesto, existe el sendero de la fuerza, los límites y la coerción. Pero difícilmente constituye un camino atractivo. Existe también el sendero de la atracción retórica, la publicidad, la sugestión subliminar y las artes de la propaganda. Pero este camino, que oblitera el acuerdo, es completamente indeseable para el hombre que no quiere violar su dignidad de ser pensante. Sólo a través de la persuasión racional —esto es, a través de la apelación a la razón— podemos hacer justicia a la humanidad racional de otros. Kant lo expresó de la siguiente manera:

Nada es tan sagrado como para ser exceptuado de la búsqueda de este examen [de la razón], que no conoce ningún respeto por las personas. La razón depende de esta libertad para su existencia misma. La razón no tiene ninguna autoridad dictatorial; simplemente, su veredicto es siempre el acuerdo entre ciudadanos libres, de quienes cada uno puede permitirse expresar, sin estorbo ni obstáculo, sus objeciones e incluso su veto ¹.

Sólo una apelación basada en el *convencimiento* de la gente y sólo un recurso a su inteligencia constituyen los medios verdaderamente válidos de obtención del acuerdo. Únicamente así se reconoce la dignidad del hombre y se asegura tratar a los otros como nos gustaría ser tratados nosotros mismos, es decir, como gente que puede arribar a conclusiones responsables cuando se le presenta la información relevante.

La posesión de la racionalidad —esto es, nuestra capacidad de actuar sobre la base de buenas razones cuya fuerza normativa reconocemos como tal, más que la actuación limitada por las influencias y las coacciones «externas»— es precisamente lo que nos convierte en agentes libres. La libre voluntad es la capacidad de elegir y de «hacer lo que queremos», es decir, de prestar atención o de ignorar los llamados de la razón. Sin embargo, sólo cuando prestamos atención a los llamados de la razón somos completamente racionales: somos «en verdad nosotros mismos» precisamente cuando actuamos sobre la base de razones cuya fuerza nosotros mismos reconocemos. Las coac-

¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, A739 y B767.

ciones internas, en tanto dictados perentorios del temperamento o la voluntad, son tan contrarios a la verdadera libertad como las coacciones externas. Sólo cuando prestamos atención a los llamados de la razón, ejercitamos simultáneamente nuestra libertad y nuestro potencial intelectual humano. Si alguien tiene que ser convencido o persuadido *racionalmente*, por supuesto lo será sobre la base de lo que él mismo reconozca como apropiado.

Un escritor objetó recientemente que el argumento racional es coercitivo y se lamentó de que «un argumento [...] exitoso, un argumento fuerte, *fuerza* la creencia de alguien»². Pero esto es absolutamente erróneo. La argumentación racional con fuerza de prueba no nos lleva (y no puede llevarnos) más allá del reconocimiento de las premisas. Sólo entonces la argumentación es completamente coercitiva y puede tener éxito en conducir a alguien hacia donde sus *propias* creencias y sus propias *convicciones* naturalmente lo llevan. La «coacción» racional es una coacción únicamente de nombre; se trata de una «coacción» que procede desde dentro de la órbita de sus propios procesos de pensamiento y de sus propios compromisos. Por tanto, no es en absoluto una coacción real. La razón no es en esencia coercitiva porque sólo puede conducirnos hacia aquel sitio al que la parte de nosotros que gobierna, la parte racional, está preparada para ir.

La gloria de la razón consiste en que libera a sus poseedores del control de fuerzas «externas» y les confiere al menos la reivindicación de la autodeterminación parcial. Cuando nos contemplamos a nosotros mismos como seres racionales apelamos a una libertad (al menos parcial) con respecto a los movimientos de fuerzas externas que se hallan fuera del alcance de autoridades tales como las que nosotros mismos suscribimos. Y, al ver que los otros proceden de manera racional, les acreditamos un *status* semejante y les manifestamos respeto porque los consideramos *personas*, *status* que a su vez esperamos que ellos nos concedan, y le damos la bienvenida. La actitud de considerar a nuestros semejantes como seres racionales conlleva la esperanza de reciprocidad, pues consiste en tratar a los otros como nos gustaría ser tratados.

Spinoza subrayó correctamente que la razón proporciona la base esencial de la libertad del hombre, o sea, su autonomía como agente. El hecho de que podamos elegir a la luz de lo que nosotros juzgamos como aceptable o deseable ---esto es, que podamos pensar y actuar se-

² Robert Nozick, *Philosophical Explanation* (Cambridge, Mass., 1961), 4.

gún lo que estimamos que se ajusta a los patrones que nosotros reconocemos como racionalmente adecuados— nos libera del peso de considerarnos a nosotros mismos completamente sujetos a los movimientos de las limitaciones externas. En el ejercicio de nuestra *razón* (y no en el de la *voluntad*, cuyos movimientos en general ejercen cierta influencia o fuerza «externa») es donde nos reconocemos a nosotros mismos como seres autodeterminados, para quienes la autoridad decisiva última descansa en el foro interno de nuestros propios procesos de pensamiento.

14.2. LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN

Cuando se acepta que una cosa *A* es lo racional a realizar (y esto puede requerir bastante demostración) ya no queda lugar para cuestionamientos acerca de por qué hacer *A*. En este estadio, las mejores razones hablan en favor de *A* (por hipótesis). Más allá de aquellas razones que inicialmente aseguran el hecho ahora incuestionable de que *A* es lo racional a realizar, cualquier búsqueda de otras razones resulta *en este punto* superflua e inútil. Una vez que la racionalidad de algo ha sido establecida, no hay otras razones (extrarracionales o superracionales) a las que uno pueda apelar para la validación.

La autonomía de la razón se muestra de una manera notable en el lado práctico. Consideremos algunas de las cosas más apreciadas por la razón evaluativa: el entendimiento, la tranquilidad mental, la felicidad. Supongamos ahora un sendero que *pasa por alto* la razón (digamos una píldora o la hipnosis). La razón no se sentiría feliz con su uso. En general, la razón no aprueba que se obtengan fines, incluso válidos, de maneras que pasen por alto la razón misma y que ignoren completamente sus reivindicaciones. Una característica de su reivindicación de autonomía es que la razón misma insiste en permanecer al mando, en ser la directriz que gobierna la búsqueda de los fines que ella disfruta. La razón desea *delegar* la autoridad, pero categóricamente se niega a *abdicar* su poder de control soberano, ya que ve que el abandono de la inteligencia es esencialmente no inteligente.

La razón misma es nuestra mejor guía, y la *única* confiable. También es la única jueza competente, incluso en su propio caso. Lo fundamental es que la razón es autónoma, es decir, que incluso en las cuestiones referidas a en qué provincia entra un asunto, ella es la única jueza apropiada. Como en cualquier corte de apelación final, la razón misma está en condiciones de decidir qué es lo que entra en su ju-

risdicción. Ella es y debe ser su propio árbitro. Cualesquiera que sean los límites y las limitaciones de la razón, serán algo sobre lo que debemos enterarnos a través de la investigación racional. Sólo la razón misma puede instruirnos sobre estos asuntos y ninguna otra autoridad tiene aquí una voz convincente.

Todavía queda por ver la objeción escéptica siguiente:

Todo este énfasis en el valor de la razón es problemático. Seguramente nuestra propia tradición intelectual —con su orientación racional tan fuerte— no es la única disponible. Consideremos alternativas tales como la mística del budismo zen, la supramundana de los monásticos, el esteticismo de los bohemios o el utopismo de las políticas visionarias. La racionalidad no ocupa un lugar elevado en tales jerarquías de valores alternativas, dado que otros valores (por ejemplo, la carencia de deseo, el autocontrol, el seguir los dictados divinos o el ajuste con la marcha de la historia) ocuparían un lugar superior. ¿Cómo puedes finalmente justificar un papel determinado para los compromisos con valores de *tu propia* tradición particular racionalista (con su acento en la verdad cognoscitiva y el éxito pragmático), en vez de con los valores alternativos de tradiciones en las que la razón se encuentra subordinada?

Pero este planteamiento presenta dificultades. La cuestión de la adecuación racional de una apelación a la razón es de carácter análogo a la pregunta «¿Puedo formular preguntas significativas?». En el momento en que formulamos *esta* pregunta, ya es demasiado tarde para preguntar. Se ha cerrado la barrera sin retorno, y la cuestión se torna académica. Uno ha alcanzado *entonces* un punto en el que ya no puede formularse razonablemente otra observación sobre el asunto. Si lo que nos exige quien objeta es una justificación *racional* para evaluar la razón, entonces esta consideración le da a la racionalidad, desde el comienzo mismo, su posición especial de preeminencia (relativa al contexto).

Después de todo, ¿cómo puede proceder de forma sensata quien está listo a sumarse al místico o al bohemio en la subordinación de la razón a otros valores? ¿Cómo puede uno defender de manera convincente tales prioridades, excepto con el único fin de argumentar? ¿Cómo puede uno ponerlas en práctica de manera inteligente, si no es mediante la consideración detallada de sus implicaciones? Por cierto, uno puede vivir una vida que no otorgue un valor destacado a la razón. Sobre ello no hay duda y existen muchísimos ejemplos en todas partes. Sin embargo, dada la naturaleza de la razón, uno no puede hacerlo de manera inteligente. Aquellos que mantienen el punto de vista de la tradición a-racional (digamos, el místico, el estético o el hedo-

nista) por supuesto pueden reclamar un modo de vida. Pero tal «justificación» tendría de *convinciente* lo que tenga de racional.

La autonomía de la razón con respecto a las presiones «externas» significa que no hay autoridad «mayor» o «más alta» a la que ella responda, ni tampoco corte alguna de jurisdicción más alta, ante la cual puedan presentarse *con sensatez* apelaciones a los decretos de la razón. Pero, por supuesto, decir esto no equivale a decir que el hombre vive sólo del razonamiento. Considerar la razón como autónoma no significa negar que hay bienes y objetivos humanos importantes fuera del dominio del raciocinio. Más bien se trata de decir simplemente que cuando otras empresas humanas nos plantean reivindicaciones válidas, la razón está en condiciones de analizarlas y valorarlas.

Está en la naturaleza de las cosas que «lo racional a hacer» no puede hallarse desautorizado racionalmente: esto es lo único que debe obtenerse de la deliberación racional. *Nunca* resulta sensato proceder de manera no inteligente. No se puede derrotar (racionalmente) la racionalidad. Uno puede, por cierto, rechazar o hacer a un lado la razón. Pero uno no puede hacerlo de una manera sensata, esto es, racionalmente. Presentar un argumento contra la razón representa ya rendirle homenaje. La razón es autónoma: ninguna otra autoridad extraña está en condiciones de dominarla. La justificación racional —incluyendo la justificación racional de depositar confianza en la razón— no admite ninguna corte de apelación cuya autoridad no esté suscrita por la razón misma.

14.3. LA MISERIA DE LA RAZÓN

El poder de la razón descansa en el enunciado hipotético «Mientras el hombre pueda alcanzar grandes cosas, esto será gracias a su razón». La debilidad de la razón descansa en la circunstancia de que su garantía es meramente hipotética, es decir, que se cumpla la posibilidad que plantea está lejos de ser algo de segura realización, como la razón misma reconoce. Esto nos pone frente al tema de la miseria de la razón.

La miseria de la razón tiene su raíz en un estado de cosas que hemos caracterizado antes (en el capítulo 2) como «el predicamento de la razón». La razón no puede dar garantías absolutas. No tenemos, ni podemos tener, ninguna seguridad de que hacer lo que la razón nos exige es en realidad lo mejor, o sea, que sus consejos no resultarán de hecho contraproducentes. Y esto quiere decir que debemos vivir

la vida de la razón reconociendo la forma plena que, a pesar de que la razón nos insista siempre y en todo lugar sobre la obediencia a sus exigencias, no puede proporcionarnos ninguna certificación de que si seguimos su consejo de la mejor manera que podamos, no vamos a perjudicar en vez de mejorar la posibilidad de obtención de nuestros legítimos fines. La miseria de la razón consiste en que no puede dar garantías y que, pese a ello, nos exige que obedezcamos sus demandas.

De este modo, aunque la razón requiere del reconocimiento de sus propios límites y limitaciones, es imperativa y no reconoce ninguna autoridad externa. Como una amante difícil, se burla de nosotros cuando insiste en que, ya que no hay ningún otro recurso superior a nuestro alcance, debemos reconocer su incapacidad para satisfacer nuestras demandas de manera completa.

Más allá de la razón está la esperanza, es decir, una actitud de expectativa confiada que se halla *incitada* por la razón, pero no *validada*. Por un lado, la razón presenta una esperanza optimista en su propia eficacia, como algo que ella simplemente no puede garantizar sin calificaciones. Por otro, presenta tal optimismo como una actitud eninentemente deseable que merece estímulo y sostén. Su impotencia para hacer más, completamente reconocida, constituye una fuente de frustración inevitable. Es un hecho profundamente irónico que la confianza aseguradora en la eficacia de la razón requiera un acto de fe.

ÍNDICE DE AUTORES *

- ACKERMAN, Robert: 93.
 ANAXÁGORAS: 197.
 AQUINO, Santo Tomás de: 224.
 ARISTÓTELES: 28, 90, 91, 108, 110, 123, 223, 232, 239.
 ARNAULD, Antonio: 61.
 AUDI, Robert: 20.
 AGUSTÍN, San: 194.
 BAIER, Kurt: 33, 49, 50, 115.
 BAR-HILLEL, Maya: 215.
 BENN, S. E.: 111.
 BENN, S. T.: 33.
 BENNETT, Jonathan: 33, 212.
 BENTHAM, Jeremy: 128.
 BERNSTEIN, Richard J.: 158.
 BLANSHARD, Brand: 33.
 BOAS, George: 33.
 BRANDOM, Robert: 93.
 BUTLER, Joseph: 52.
 CÉSAR: 190.
 CICERÓN: 61, 119.
 CLARE, Lilian A.: 91.
 COHEN, L. J.: 33, 216.
 COHEN, Morris R.: 33.
 COOPER, John: 223.
 COREY, Richard: 234.
 COSS, J. J.: 235.
 DAHL, Norman O.: 110.
 DARWALL, Stephen: 19, 33.
 DESCARTES, René: 53.
 DIÓGENES LAERCIO: 88.
 DURKHEIM, Émile: 91, 163.
 EDWARDS, Ward: 215.
 EINSTEIN, Albert: 197, 198, 207.
 EVANS PRITCHARD, E. E.: 164, 165.
 EWING, A. C.: 33.
 FERRATER MORA, José: 33.
 FEYERABEND, Paul K.: 61, 73.
 FOLEY, Richard: 93.
 FREUD, Sigmund: 33.
 GALENO: 178.
 GENT, Bernard: 115.
 GILSON, Étienne: 105.
 GOSLING, J. C. B.: 233.
 GRACIÁN Y MORALES, Baltasar: 240.
 HABERMAS, Jürgen: 192.
 HÉRÁCLITO: 90.
 HINTIKKA, Jaakko: 93.
 HOLLIS, Martin: 164.
 HUME, David: 81, 83, 85, 111-114, 141.
 HUNTFORD, Roland: 81.
 HUTCHESON, Francis: 226.
 JAMES, William: 69, 80, 81, 85.
 JENÓFANES: 123.
 KAHNEMANN, David: 215.
 KANT, Immanuel: 16, 245.
 KEKES, John: 56, 89, 165.
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: 21, 61.
 LEVY-BRUHL, Julian: 91, 164, 165.
 LOCKE, John: 82.
 LUKES, Steven: 164.
 MACCLINTOCK, Stuart: 105.
 MACINTYRE, Alasdair: 61.
 MASSEY, Gerald: 204.
 MAUSS, Marcel: 91.
 MAXWELL, James Clerk: 65.
 MCCARTHY, Thomas: 192.
 MCCULLAGH, C. Behan: 166.
 MILL, John Stuart: 232, 235, 236.
 MORTIMORE, G. W.: 111.

* Elaborado por Juan Gracia Amendáriz.

- MURPHY, Arthur E.: 33.
 NAGEL, Ernest: 33.
 NANSSEN, Fridtjof: 81.
 NATHANSON, Stephen: 33, 111, 242.
 NEEDHAM, Rodney: 91.
 NEWTON, Isaac: 65, 152.
 NIETZSCHE, Friedrich: 113.
 NISBETT, R. E.: 215.
 NOZICK, Robert: 246.
 ORTEGA Y GASSET, José: 240.
 PARFIT, Derek: 179.
 PASCAL, Blaise: 244.
 PEARNS, David: 220.
 PIERCE, Charles Sanders: 78, 79, 192.
 PHILLIPS, L. D.: 215.
 PIARRÓN: 88.
 PLATÓN: 17, 22, 197, 205.
 POPPER, Karl R.: 198.
 PRICE, H. H.: 75, 76.
 PUTNAM, Hilary: 162, 175.
 RAWLS, John: 122.
 RIPS, Lance: 214.
 ROBINSON, E. A.: 234.
 ROBSON-SCOTT, W. D.: 33.
 ROSS, Lee: 215.
 SÁNCHEZ, Francisco: 240.
 SANTAYANA, George: 33.
 SARTRE, J.-P.: 119.
 SAXE, John Godfrey: 152.
 SCHICK, Frederic: 26, 117.
 SCHROEDINGER, Erwin: 197, 207.
 SEXTO EMPÍRICO: 83.
 SHAKESPEARE, William: 128, 207, 241.
 SIDGWICK, Henry: 115, 122.
 SIMON, Herbert A.: 113.
 SÓCRATES: 232.
 SOLOVINE, Maurice: 197.
 SPINOZA, Baruch: 246.
 STENBERG, R. J.: 214.
 SWAIN, Marshall: 93.
 TAYLOR, C. C. W.: 233.
 TVERSKY, Amos: 215.
 UNGER, Peter: 87.
 UNAMUNO, Miguel de: 240.
 WALSH, S. H.: 33.
 WEBER, Max: 111.
 WHITEHEAD, A. N.: 33.
 WIGNER, Eugene: 197.
 WINCH, Peter: 164, 180.

ÍNDICE TEMÁTICO *

- | | |
|---|--|
| Acciones morales: 212. | Jurisdicción de la razón: 59. |
| Adecuación (racional): 22, 24, 43, 136, 177, 191. | Justificación de la razón: 13. |
| Agente racional: 19. | Legitimación racional: 60. |
| Animal racional: 15, 85. | Mecánica de la razón: 13. |
| Antigua Roma: 90. | Miseria de la razón: 249, 250. |
| Antigüedad clásica: 90. | Motivación: 18. |
| Antirrazón: 219. | |
| Comunicación: 87. | Pensamiento judeocristiano: 197. |
| Condición humana: 58. | Pragmática: 57. |
| Conocimiento científico: 106. | Predicamento de la razón: 41. |
| Creencia: 137. | |
| | Racionalidad de los fines: 122-124. |
| Deseos: 31, 120, 122, 130, 133. | Racionalidad evaluativa: 113. |
| Dialéctica: 104, 107. | Racionalidad ideal: 44. |
| | Racionalidad práctica: 138-140, 222, 223. |
| Elección cognoscitiva: 38. | Racionalidad practicable: 44. |
| Elección racional: 30. | Razón cognoscitiva: 21, 115, 116, 141, 142. |
| Error: 215. | Razonamiento: 28. |
| Escepticismo: 66, 70, 75, 77, 78, 80, 83, 85, 88, 140. | Recompensa de la razón: 13. |
| Evaluación racional: 146. | Relativismo: 151, 152, 154-156, 174, 188, 194. |
| Felicidad: 230, 231, 235, 243. | Ruido: 98. |
| Filosofía griega: 15. | Sentimiento: 23. |
| Fundamentos de la racionalidad: 25. | Status epistemológico: 95. |
| Hedonismo: 234. | |
| Imaginación: 25. | Taxonomía de la razón: 27. |
| Imperativo ontológico: 226. | |
| Individuo racional: 67, 77, 84, 93, 117, 132, 188, 224. | Universalidad de la razón: 179. |
| Información: 39, 45, 75, 77, 80, 96, 111, 116, 171. | Utilidad: 24, 127-129. |
| | Virtudes de la racionalidad: 32. |

* Elaborado por Juan Gracia Armendáriz.