

RACIONALIDAD PLURAL¹

León Olivé

Universidad Nacional Autónoma de México

Vivimos en un mundo plural. Plural en sus perspectivas políticas, plural en sus evaluaciones morales, plural en sus culturas, en sus gustos estéticos, en sus creencias religiosas, en sus preferencias sexuales. Cabe entonces preguntarse si, dentro de la amplia pluralidad de nuestro mundo globalizado de hoy también hay una pluralidad de formas legítimas de razonar, que lleve a distintos grupos de seres humanos a la aceptación de creencias diversas, incluso incompatibles, pero *legítimas*, a partir de un mismo cuerpo de evidencia, o a la justificación *racional* de normas morales distintas. Es decir, ¿tiene sentido pensar en una *racionalidad* plural?

La *razón* ha sido concebida por el pensamiento occidental durante siglos como uno de los rasgos distintivos de los seres humanos frente a otras especies de nuestro planeta. También durante mucho tiempo el pensamiento moderno sostuvo que frente a la diversidad, y ante el peligro del relativismo cognoscitivo y moral, es necesario sostener firmemente el bastión ilustrado de la Racionalidad, el cual garantiza un conjunto mínimo de principios universales que orientarían las elecciones humanas en cuestiones epistémicas y morales.

En este trabajo comentaré algunos desafíos a estos dos supuestos, los cuales fueron asumidos a lo largo del siglo XX por algunas de las concepciones dominantes sobre la razón, por lo menos en la forma en que alcanzaron mayor difusión —y por ende mayor influencia—, las cuales supusieron además que la razón se ejerce bajo la guía de un conjunto bien determinado de reglas, y que los resultados de sus aplicaciones son universales a la vez que necesarios.

¹ Una versión previa de este trabajo fue presentada en un seminario en la Universidad de Santiago de Compostela, donde en esa y en otras ocasiones recibí el beneficio de los comentarios de muchos colegas, especialmente de Juan Vázquez, José Luis Falguera y José Miguel Sagüillo. También discutí algunas de estas ideas en un seminario en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en Madrid, así como en una conferencia dictada en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, con motivo del III Coloquio sobre Racionalidad, organizado por José de Teresa y Fernanda Clavel. Agradezco los comentarios de todos los participantes en esas reuniones. Particularmente me he enriquecido del intercambio de ideas con Francisco Álvarez, Javier Echeverría y Juan Carlos García Bermejo. Agradezco también las observaciones detalladas de José de Teresa y de Isabel Cabrera.

El llamado pensamiento posmoderno desechó la idea de que es posible un comportamiento racional en virtud del cual, con tiempo suficiente, sobre un mismo problema, los agentes deben converger en un único punto de vista, es decir, deben converger en una misma creencia, tratándose de creencias acerca de cuestiones de hecho, o sobre los mismos valores y normas morales, si se trata de evaluaciones éticas. Pero esto a veces se hizo a costa de rechazar toda forma de racionalidad, o de defender versiones de la misma que francamente caen en un fuerte relativismo epistémico y ético.

El reto que el pensamiento filosófico ha venido discutiendo, no hace demasiado tiempo, es el de entender a la razón, y a su ejercicio —la racionalidad, de una manera compatible con la diversidad del mundo, de los seres humanos, de sus circunstancias, de sus puntos de vista y de sus bases para elegir creencias y formas de actuar, así como para evaluar creencias, acciones y normas, que evite los extremos del absolutismo y del relativismo.

La cuestión que examinaré en este trabajo, entonces, es la de si tiene sentido concebir una *racionalidad* plural. Es decir, si pueden darse buenas razones a favor de una concepción de la racionalidad que sostenga que es posible que, aun disponiendo de la misma información y en circunstancias análogas, diferentes sujetos epistémicos acepten diferentes creencias, que puedan ser incluso incompatibles, mediante distintos procedimientos que justificarán racionalmente a tales creencias; o bien que, en el terreno de la ética, desde distintos puntos de vista sea posible fundamentar racionalmente normas que también sean incompatibles entre sí.

Contra la idea del consenso racional universal

La concepción ilustrada de la racionalidad fue adoptada en la segunda mitad del siglo XX, al menos por algunos autores y al menos en ciertas obras, bajo la idea de que la discusión racional de pretensiones de saber, o de normas éticas, si se ejerce libre de todo constreñimiento, garantiza la convergencia en un consenso (racional) universal, sea sobre cuestiones fácticas o sobre cuestiones valorativas.

En mi opinión, y en la de muchos autores (e.g. Rescher 1988, 1993) este fue un camino errado de la reflexión sobre la racionalidad en el siglo XX. Esta línea de pensamiento fue adoptada por ejemplo por el intento de colectivizar la concepción kantiana de la ética, como lo hicieron las propuestas de la ética discursiva de Apel y Habermas. Se encuentra supuesta asimismo en las concepciones consensuales sobre la verdad, como la defendieron, al menos en ciertos trabajos, Habermas y Putnam² (Habermas 1973, Putnam 1981). También

² Tanto Habermas como Putnam se han retractado de esta concepción sobre la verdad. Sin embargo, este trabajo no pretende ser exegético del pensamiento actual de estos autores, sino sólo señalar dos influyentes filósofos de la segunda mitad del siglo XX que en algún momento se comprometieron con el modelo de racionalidad que aquí critico, y que contrastaré con las ideas que defiendo más adelante.

autores como Garzón Valdés han apelado a esta idea de racionalidad, sobre todo a su función de garantizar la convergencia entre agentes que se comporten racionalmente, para fundamentar normas de alcance universal (Garzón Valdés 2000).

Garzón Valdés, por ejemplo, ha sostenido que

En la génesis de los derechos humanos, tal como fueron formulados por quienes comprendieron la necesidad de contar con una base ética mínima que hiciera posible la convivencia pacífica entre culturas diferentes, está la idea de que todo ser humano racional tiene que aceptar dos proposiciones centrales: el derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitraria o innecesariamente a sus semejantes (Garzón Valdés 2000, 204)

Putnam, por su parte —al menos en algún momento—, entendió a la *verdad* como “algún tipo de aceptabilidad racional (idealizada) —algún tipo de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias *tal como esas experiencias son representadas en nuestro sistema de creencias*—, y no correspondencia con ‘estados de cosas’ independientes de la mente o independientes del discurso” (Putnam 1981, 49-50).

Pero esta posición encuentra una dificultad seria si se piensa que esa aceptabilidad racional idealizada significa la promesa de un consenso racional universal, como explícitamente pensaba Jürgen Habermas, por lo menos en algunos trabajos.

En efecto, él veía la objetividad como ligada a contextos de *acción* en donde se persiguen fines específicos, mientras que la verdad en cambio la consideraba ligada a contextos *discursivos*. La verdad se referiría a la *justificación* que pueden tener los agentes para sostener una creencia, y no a las garantías ni de efectividad (al actuar persiguiendo ciertos fines), ni de acierto (de alcanzar la realidad).

La verdad —para Habermas en esos trabajos— significaba el *reconocimiento* de que una cierta creencia pertenece a la clase de creencias aceptables para cualquier sujeto racional posible: “La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho” (Habermas 1989, 121). Se trataba, pues, de una idea absolutista de la verdad, donde no hay ninguna relativización de la noción de verdad.

La idea de justificación de Habermas no es la que de hecho podrían dar los agentes racionales en un momento dado, la cual estaría ligada a los recursos materiales, tecnológicos, conceptuales, intelectuales y sociales disponibles por los agentes en un momento histórico y en una situación social determinada, sino sería la que admitiría cualquier agente racional que disputara la legitimidad de esa pretensión, en lo que él llamó *condiciones epistémicas ideales*.

Estas condiciones son aquellas en donde no hay ningún ejercicio de poder, y donde quienes entran en el diálogo tienen el único interés de llegar a un acuerdo racional y determinar si la pretensión de conocimiento en disputa es

o no es realmente una creencia aceptable para cualquier agente racional (véanse Habermas 1973 y 1989, y Olivé 1985 y Olivé 1988).

Esta posición enfrenta una doble dificultad: por un lado, el problema de hacer inteligible y viable la promesa del consenso racional universal; y por el otro, que no explica cómo el *consenso racional* asegura la efectividad de la acción. Esto último, para autores de vena realista, se explica porque la racionalidad garantiza que se alcanza epistémicamente la realidad (cf. Villoro 1982).

Por su parte Hilary Putnam subrayaba la ligazón entre verdad y la aceptabilidad racional, debido a su perspectiva internalista. Desde este punto de vista, la verdad de una proposición no es independiente de las razones que los sujetos tengan para aceptarla, y por eso, en última instancia, la verdad se identifica con aceptabilidad racional.

Pero también un internalista como Putnam considera que la verdad es una característica de las proposiciones que no puede perderse, por lo que para él la verdad no se liga con una justificación aquí y ahora, sino con una justificación idealizada. “La verdad —decía Putnam—, es independiente de la justificación aquí y ahora, pero no es independiente de toda justificación. Pretender que un enunciado es verdadero es pretender que podría ser justificado” (Putnam 1981, 56).

El problema clave aquí es entender qué tipo de racionalidad se está presumiendo al afirmar que un enunciado “podría ser justificado racionalmente”. Para ello es preciso aclarar lo que se entiende por justificación racional idealizada. Y aquí es donde puede haber una gran diferencia entre una noción de justificación que desemboque o que requiera de una idea de racionalidad absoluta, y un tipo de justificación que admita una idea pluralista de racionalidad, que se refiera siempre a la justificación dentro de una comunidad epistémica pertinente, en situaciones concretas y específicas (véase Villoro 1982).

Como Putnam lo plantea, parece necesitar una noción de racionalidad muy fuerte. Ana Rosa Pérez Ransanz lo señaló muy bien: “la teoría de la verdad como idealización descansa en el supuesto de que existe una noción de justificación por encima de los esquemas conceptuales. La frase de Putnam: «afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que podría ser justificado», apunta a un sentido de justificación que implica una noción muy fuerte de racionalidad” (Pérez Ransanz 1992, 89).

La dificultad en la formulación de Putnam es que no se califica el consenso racional de que se trata. Parece entonces que Putnam queda comprometido, como Habermas, con la idea de un consenso racional universal, es decir, que la verdad de una proposición significa la promesa de que podría ser justificada ante cualquier agente racional posible.

Ante el riesgo de interpretar esta noción fuerte de racionalidad como la búsqueda de una justificación por encima de todo esquema conceptual, es decir, más allá de los recursos conceptuales y metodológicos realmente a dis-

posición de los agentes involucrados, necesitamos bajar a la tierra, y al nivel de los recursos de que realmente disponen los seres humanos, las pretensiones de la promesa del consenso racional.

Para esto la racionalidad no debe concebirse como ahistórica, ni como compuesta por cánones fijos para siempre. Pero si no queremos desembocar en un relativismo según el cual “todo vale”, y queremos mantener la posibilidad de comunicación y de crítica desde una comunidad epistémica a otra, y desde la perspectiva de un sistema conceptual a otro, entonces la racionalidad que requerimos debe trascender a las distintas versiones del mundo y, en palabras de Putnam, no debe ser “una criatura de la epistemología local y de los estándares de la época” (Putnam 1990, 125; véase Pérez Ransanz 1992, 90).

Una noción de racionalidad que “atravesase las distintas versiones del mundo” puede interpretarse por lo menos de dos maneras:

- 1) La primera la entendería como el ejercicio de una capacidad común a todos los seres humanos, pero cuyas formas de realización no son comunes a todos sino que, al ejercerse, la racionalidad siempre es relativa a los grupos de agentes racionales involucrados y a los sistemas conceptuales y otros recursos para la acción de los que disponen.

Esta concepción admite la posibilidad de interacción dialógica y de crítica desde diferentes puntos de vista (desde los cuales se disponen diferentes sistemas conceptuales). Esta sería la idea correcta que podría preservarse de las concepciones de Habermas o de Putnam sobre los sistemas conceptuales. Bajo esta idea, cuando ocurre la interacción entre miembros de comunidades diferentes, que disponen de sistemas conceptuales distintos, entonces los (muy probablemente diferentes) estándares de racionalidad de cada parte podrían ponerse a discusión y a revisión hasta llegar a un acuerdo común y satisfactorio para las partes en esas condiciones, de manera que la interacción transcultural, o intersistémica (desde un sistema conceptual a otro), se rija por los cánones a los que se llega y se aceptan de mutuo acuerdo.

- 2) La segunda interpretación haría una lectura literal de la afirmación de que la racionalidad “atravesase las distintas versiones del mundo”. Entendería entonces que la “intersistemicidad” de los estándares va más allá de que sean establecidos en un proceso de diálogo y controversia entre los miembros de comunidades diferentes. Habría algo trascendente a los sistemas conceptuales, que fundamentaría tales estándares.

Bajo la primera interpretación, estaríamos en la posición pluralista. De acuerdo con la segunda, si la idea de atravesar “las distintas versiones del mundo” quiere decir “todos los sistemas conceptuales posibles”, entonces se supone una noción todavía demasiado fuerte de racionalidad, semejante a la concepción de racionalidad absoluta que suponía Habermas. Quienes la quieran defender todavía, deben aún un argumento convincente para aceptarla.

Las reglas

Ejemplos paradigmáticos de comportamiento racional son, por ejemplo, decidir aceptar una proposición cuando se muestra que es la conclusión de un argumento deductivo correcto cuyas premisas nos parecen aceptables (verdaderas); o bien la resolución de un problema aritmético, cuando se hace conforme a ciertas reglas del sistema aritmético en cuestión.

Dado un problema aritmético como el de dividir un número entre otro, sólo existe una única solución correcta. Si se obra racionalmente, y se razona correctamente, quienquiera que realice la operación debe llegar a la solución correcta, la única que es correcta. Lo mismo pasa con un razonamiento deductivo. Cualquiera que lo juzgue deberá determinar si es correcto o no lo es, y eso dependerá de que aplique correctamente ciertas reglas (esté consciente de ello o no), a saber los principios del sistema lógico bajo el cual juzga el razonamiento en cuestión (en la vida cotidiana, usualmente la lógica deductiva clásica).

Este paradigma supone que las reglas son universales, en el sentido de que son de aplicación obligatoria para todo sujeto que se comporte racionalmente y desee elegir correctamente entre aceptar o rechazar una proposición, o resolver adecuadamente el problema aritmético.

De acuerdo con esta idea, de un sujeto que se comporte racionalmente esperamos que en las mismas circunstancias, con la misma información disponible que cualquier otro sujeto racional, y bajo el supuesto de que no hay nada que perturbe el ejercicio de su razón, realizará la misma elección o llegará a la misma solución de un problema.

Así, la racionalidad de un resultado o de una conclusión depende de la aplicación de las reglas apropiadas, por ejemplo las reglas de la aritmética o los principios de la lógica deductiva. Como lo señala Harold Brown:

Las reglas son el corazón de la concepción clásica de la racionalidad: si tenemos reglas que son aplicables universalmente, entonces todos los que comiencen con la misma información deben en efecto llegar a la misma conclusión, y esas reglas son las que proporcionan la conexión necesaria entre nuestro punto de partida y nuestra conclusión (Brown 1988, 19).

Dado un sistema lógico en particular, o una teoría matemática particular, parece razonable sostener que cualquier persona que entienda el juego, es decir sus reglas sintácticas (para formar expresiones correctas) y sus reglas de inferencia (para aceptar una oración a partir de un grupo de oraciones bien formadas aceptadas previamente), entonces, al aplicar las reglas pertinentes, debe llegar al mismo resultado que cualquier otro sujeto que en esas circunstancias aplique esas reglas.

Pero cabe preguntarnos por qué, dado un tipo de problema, en las mismas circunstancias, y disponiendo de la misma evidencia o información, la racio-

nalidad dicta aplicar las mismas reglas, digamos reglas de inferencia de algún sistema lógico en particular, cuando se trata de aceptar o rechazar una proposición, o las reglas metodológicas de cierta disciplina, cuando se trata de aceptar o rechazar una hipótesis. Esto es menos claro. ¿Por qué aceptar por ejemplo los principios y las reglas de inferencia de la lógica clásica y no otros, aunque nuestro problema siga siendo determinar si una proposición es aceptable a partir de otras que hemos aceptado previamente? De manera más general, ¿cuáles son las razones para confiar en las reglas que constituyen los métodos que llamamos racionales, por ejemplo para decidir sobre la corrección o incorrección de un argumento deductivo, o sobre la aceptación de una hipótesis científica?

La elección de reglas

He sugerido que es equivocado concebir la universalidad de la racionalidad en el sentido de que, dado un tipo de problema, cualquier sujeto racional, en la misma circunstancia, ante la misma información, debe llegar a la misma conclusión que cualquier otro. Eso depende de que aplique las mismas reglas, y lo que no es claro es que sea obligatorio aplicar con respecto a cada tipo de problema un único conjunto de reglas de manera universal. Las reglas que han de aplicarse, aun con respecto a un mismo tipo de problema, también están sujetas a elección.

Ciertamente, la elección de las reglas dependerá de los fines que se persigan, en cuyo caso será posible defender racionalmente cierta elección (por ejemplo, aduciendo la razón de que constituyen un medio adecuado para obtener los fines que nos hemos fijado). Por ejemplo, si el fin es preservar la verdad, será racional aplicar las reglas de algún sistema lógico deductivo. Pero para esto es necesario hacer explícitos algunos supuestos adicionales: si usted ha aceptado ciertas proposiciones que cree verdaderas y quiere saber a qué lo compromete eso, es decir, si a usted le interesa conocer las consecuencias de sus supuestos, entonces aplique reglas que preservan el valor de verdad, es decir, haga inferencias deductivas.

O viceversa, si usted tiene que elegir entre aceptar o rechazar una proposición, y le demuestran que esa proposición se sigue lógicamente de un conjunto de premisas que usted cree verdaderas, entonces la elección racional es aceptar la proposición en cuestión, *siempre y cuando usted acepte las reglas de inferencia del sistema*. Pero esto es algo que no tiene que ocurrir necesariamente, como ha sido el caso, en los fundamentos de las matemáticas, de las escuelas que han rechazado algunos principios de la lógica clásica.

Algo análogo puede sugerirse en el caso de inferencias estadísticas. Hay reglas que preservan la probabilidad de los enunciados. Si usted busca preservar esa probabilidad, y su punto de partida es un conjunto de afirmaciones

que usted cree que tienen cierta probabilidad de ser correctas, entonces aplique las reglas que le garantizan que se preserve la probabilidad, siempre y cuando acepte esas reglas.

Apelamos a principios o a reglas en el caso de inferencias porque, si son adecuados, garantizan la transmisión de algunas propiedades de los enunciados que expresan nuestras creencias, por ejemplo la verdad, como en el caso de las reglas de la lógica deductiva, o la probabilidad, como en el caso de inferencias estadísticas. La aplicación de cierto conjunto de reglas, pues, no es independiente de los fines que busca el agente.

De acuerdo con el concepto de la racionalidad de medios a fines, dados ciertos fines, hay ciertos medios que son apropiados para llegar a obtenerlos y otros que no lo son, y más aún, algunos medios pueden ser más apropiados que otros. Llamamos racional —en este sentido— a una elección que realiza un agente, cuando elige los medios apropiados para obtener sus fines.

Es posible entonces proponer una idealización de elección racional de reglas para resolver un problema:

en las mismas circunstancias, dada la misma evidencia o información de partida, si se persiguen los mismos fines, y se adoptan los mismos valores, entonces quienes se comporten racionalmente deben elegir conjuntos de reglas que garanticen la obtención de los fines que se persiguen, y al aplicarlas llegarán a resultados equivalentes.

Pero formulada así la idealización, ya no es claro que las reglas en cuestión deban ser universales, o que “en las mismas circunstancias” los agentes deban elegir el mismo conjunto de reglas para resolver un problema del mismo tipo. Además, las circunstancias humanas varían tanto, de una época a otra y de un sitio a otro, que las condiciones que supone nuestra idealización (igualdad de circunstancias), se cumplen realmente sólo en ámbitos muy restringidos, por ejemplo, para miembros de una misma comunidad científica, o por lo menos no tenemos ninguna buena razón para pensar que se cumplen “para cualquier sujeto racional posible”. Así, por ejemplo, las elecciones racionales de teorías por parte de miembros de comunidades científicas de diferentes épocas pueden suponer reglas metodológicas, e incluso lógicas, distintas.

Inmediatamente se objetará que la “igualdad de circunstancias”, entendida como identidad, ciertamente es una idealización. Sin embargo, en circunstancias prácticas los agentes pueden considerar que, para sus fines, una cierta elección (de reglas por ejemplo), se da en circunstancias suficientemente parecidas a otras como para considerarlas iguales, al menos para el propósito de la elección de reglas. Por ejemplo, para la aceptación o rechazo de la conclusión de un argumento deductivo, podemos elegir las mismas reglas que le fueron útiles a Aristóteles. Sin embargo, es importante subrayar aquí que *podemos* hacerlo, pero *no estamos obligados* a ello. Otras reglas podrían ser igualmente útiles para nuestros fines. Pero entonces no habría garantía de que todos los agentes racionales que enfrenten el mismo problema, aun disponiendo de la misma información, lleguen al mismo resultado, pues éste

depende en buena medida de las reglas que se apliquen, y según hemos visto los agentes pueden aplicar diferentes reglas, sin dejar por eso de ser racionales.

Incluso si nuestro problema es aceptar o no una proposición, la demostración de que se sigue lógicamente de un conjunto de premisas que aceptamos previamente puede ser desafiada, pues el conjunto de principios lógicos aplicados —o por lo menos algunos de sus miembros— puede ser puesto en cuestión e incluso rechazado.

La posibilidad de aceptar o de rechazar los sistemas de reglas está ligada con otros supuestos que también entran en juego en la calificación de las “circunstancias suficientemente parecidas” por parte de los agentes. Esos supuestos hacen que la diversidad de circunstancias sea más amplia y significativa de lo que supone el modelo de racionalidad que hemos estado comentando.

¿Por qué nos conviene ser racionales?

Para ver mejor esto examinemos la pregunta ¿por qué nos conviene ser racionales? Para responder, deberíamos decir con respecto a qué podemos ser racionales. Adelante, en la sección “La razón y la racionalidad”, veremos una larga lista de aspectos con respecto a los cuales podemos ser racionales, o no. Pero si por ahora nos centramos, por ejemplo, en nuestras creencias, es decir nos restringimos al caso de la racionalidad epistémica, la respuesta es que el aceptar creencias mediante procedimientos racionales nos garantiza la efectividad de la acción. ¿Por qué? Para responder por qué necesitamos adquirir ciertos compromisos adicionales. Por ejemplo, desde un punto de vista realista, como ha insistido Luis Villoro, la respuesta es que el haber sometido nuestras creencias a un escrutinio racional, es decir, el aceptarlas de manera racional, nos asegura (humanamente hablando) una atadura del conocimiento con la realidad (véase por ejemplo Villoro 1982), y esa atadura garantiza la efectividad de nuestras acciones e intervenciones sobre la realidad.

Vemos, pues, que la respuesta a por qué nos conviene ser racionales, o por qué la racionalidad nos garantiza el éxito de nuestra acción, se sostiene sólo bajo la admisión de otros supuestos, incluyendo supuestos metafísicos. Por ejemplo, supuestos realistas, que ciertamente conducen a la idea de que la racionalidad garantiza la convergencia del conocimiento. Este es un supuesto largamente asumido en la tradición occidental, el de la tradición platónica que sostiene que no podemos entender el uso apropiado de la razón, las condiciones y extensión de la racionalidad, si no es asumiendo que hay una **realidad objetiva** que es la que impone las reglas del uso adecuado de la razón, por lo menos en el terreno epistémico.

Ernesto Sosa ha expresado con toda claridad esta idea: la tradición platónica considera que hay “una realidad objetiva”, la cual “nos provee no sólo de

objetos de conocimiento, sino también de puntos de partida y de métodos obligatorios. Estos puntos de partida y métodos definen una estructura ahistóricamente permanente que determina el uso legítimo de la razón, y fija las condiciones y extensión de la racionalidad, el conocimiento, el bien, y el derecho” (Sosa 1988, 352). Se trata de un supuesto sobre la ligazón entre la racionalidad y la objetividad, entendida ésta en el sentido de la realidad independiente de los intereses y los recursos conceptuales y técnicos a disposición de los sujetos cognoscentes.

Este supuesto fue combatido por algunos filósofos durante la segunda mitad del siglo XX. Como es bien conocido, ha habido diversas maneras de entender a la “realidad objetiva”. Una de ellas es la que impulsó Hilary Putnam en las dos últimas décadas del siglo pasado, bajo la concepción conocida como “realismo interno”, de inspiración kantiana. De acuerdo con ella, existen buenas razones para aceptar que el mundo de objetos al que se enfrentan los agentes racionales varía según los recursos conceptuales, teóricos y tecnológicos, así como de los sistemas de prácticas, de los que dispongan los agentes en una época y en una sociedad determinadas (Putnam 1981, 1987, 1990). Es decir, no existe una “realidad objetiva” común para todos los seres humanos independientemente de la época, el lugar, las circunstancias históricas y sus recursos conceptuales y tecnológicos.

Si esto es así, existen buenas razones para rechazar la ligazón entre la racionalidad y la objetividad entendida como realidad independiente. En cambio, podemos entender la relación entre racionalidad y objetividad, entendida ésta en el sentido de mundo objetivo para cuya constitución son necesarios, aunque no suficientes, los recursos conceptuales y tecnológicos, así como las acciones y las prácticas de las diferentes comunidades humanas.³

Según esta concepción, pues, la racionalidad humana entendida como el ejercicio de la razón, por ejemplo al decidir cursos de acción, depende —entre otras cosas—, de los sistemas conceptuales de los que disponen los seres humanos como agentes racionales. La racionalidad de las decisiones humanas, entonces, no puede estar sujeta a la aplicación de un único conjunto de reglas comunes a todos los agentes racionales en cualquier época y en cualquier lugar, aunque persigan fines semejantes y las circunstancias sean análogas, ni los resultados de las acciones o de las decisiones racionales tienen que converger, por ejemplo, sobre principios éticos mínimos, pues los conjuntos de reglas pertinentes forman parte de esos mismos sistemas conceptuales.

Dicho lo anterior, es pertinente aclarar que esta posición niega la existencia de principios éticos mínimos obligatorios en toda época y lugar. Pero no niega, en cambio, la posibilidad de llegar a acuerdos racionales, partiendo de puntos de vista diferentes, acerca de principios y valores, e incluso de están-

³ He desarrollado este punto en un trabajo previo publicado en esta misma revista: “Sobre la pluralidad de los mundos de hecho”, *Ágora*, vol. 17, No. 2, 1998, pp. 59-77. Véase también Olivé 1999.

dares compartidos para juzgar los principios, que permitan por ejemplo una convivencia armoniosa entre miembros de culturas diferentes.

Esta es la idea clave para comprender la pluralidad de la racionalidad: el ejercicio de la razón (capacidad común a todos los seres humanos), se realiza en contextos muy diferentes, donde los fines y los valores varían de uno a otro. La conveniencia de aplicar tales o cuales reglas, por ejemplo de inferencia, varía en función del contexto, de los fines y de los valores (todos estos también variables). La elección racional de una creencia no depende entonces de la aplicación de un conjunto obligado de reglas. Ni siquiera la persecución de un mismo tipo de fin obliga a la elección de un mismo tipo de reglas.

La calificación de racional o de irracional de una elección, de una decisión, o de una acción, no puede hacerse, entonces, en función de reglas de aplicación universal obligatoria. En ocasiones puede resultar racional aplicar cierto conjunto de reglas, en otras ocasiones otro conjunto distinto. Es posible preservar la verdad de un enunciado aplicando principios lógicos de diferentes sistemas (por ejemplo, lógicas clásicas o lógicas no clásicas). Para el mismo agente en otro momento, o para otro agente en el mismo momento, ante problemas semejantes, puede ser racional aplicar otro tipo de reglas, digamos reglas de inferencia estadística. En otras ocasiones más, tal vez lo racional sea no aplicar ningún conjunto de reglas, y comportarse prudencialmente (véase por ejemplo Velasco 2000). Y sin embargo, todos estos casos pueden ser genuinas aplicaciones de la capacidad llamada razón, por agentes que se comportan racionalmente.

La racionalidad como método, una extensión de estrategias adaptativas que han evolucionado

La idea que he sugerido en el apartado anterior es compatible con una tesis que ganó terreno en las postrimerías del siglo XX. Este punto de vista sostiene que es equivocado mantener la idea de la racionalidad como un método disponible para los seres humanos gracias a una *capacidad* que los distingue y los separa radicalmente de las demás especies biológicas.

Este punto de vista alega que la razón es una capacidad múltiple y compleja, compuesta por varias otras capacidades básicas, algunas de las cuales los seres humanos comparten con otras especies animales, al menos las que disponen de un sistema nervioso central (en la siguiente sección precisaremos esta concepción de la razón humana).

Muchas especies biológicas con un sistema nervioso central, seguramente todas las que sobreviven por un periodo de tiempo, desarrollan estrategias para realizar elecciones y seleccionar creencias, conductas y patrones de acciones. Muchas de esas estrategias resultan adaptativas. La razón humana es una extensión de las capacidades que permiten desarrollar esas estrategias.

Se trata, pues, de la idea de *naturalizar a la racionalidad*, aunque en el caso de nuestra especie esas capacidades hayan tenido un desarrollo más amplio como consecuencia de un proceso evolutivo, fortalecido posteriormente por un proceso de crecimiento socio-cultural.⁴

Si, como hemos hecho, entendemos a la racionalidad como el ejercicio de la capacidad que llamamos razón, y este ejercicio necesariamente se da en circunstancias y con recursos conceptuales, valorativos y técnicos muy diversos, es decir, dentro de marcos conceptuales específicos y distintos, con sus propias reglas y estándares para evaluar decisiones y elecciones, todo lo cual varía a lo largo de la historia y de una cultura a otra, entonces una gran variedad de creencias y de acciones pueden calificarse como genuinamente racionales, de acuerdo con las circunstancias, los recursos, los valores y los fines de los agentes, y según los estándares de sus marcos conceptuales, aunque no exista ningún patrón de medida común, en particular ningún conjunto de reglas comunes, para evaluar esas creencias o acciones de los agentes que eligen y actúan presuponiendo diferentes marcos conceptuales.

Esto explica que existan muy diversas formas de aceptar creencias y de juzgar acciones desde un punto de vista moral, basadas en diferentes conjuntos de principios, y explica que los diversos resultados, creencias o normas morales, puedan ser legítimos en función de esos principios, aunque las creencias o normas aceptadas desde los diferentes puntos de vista sean incompatibles entre sí. Es decir, esta interpretación permite sustentar el pluralismo epistemológico y el pluralismo ético.

Sin embargo, he insistido que el rechazo de estándares de racionalidad comunes a todos los miembros de la especie no implica el rechazo de la posibilidad de acuerdos racionales y de convivencia armoniosa y constructiva entre miembros de diferentes grupos con distintos recursos conceptuales, diferentes culturas por ejemplo.

Pero para esto se requiere el giro en la concepción de la racionalidad que aquí he defendido, pues la posibilidad de acuerdos racionales aun sin compartir de partida los mismos estándares de racionalidad, está dada por las capacidades que hemos hecho caer bajo el concepto de razón. Según esta idea, un acuerdo racional no es uno que califique como tal por referencia a valores o estándares absolutos. Pero también se requiere un giro en la concepción de agente racional (sobre lo que insistiré dos secciones más adelante). Así un

⁴ Esta concepción de la racionalidad naturalizada no tiene que ver con la concepción que McDowell llama "bald naturalism", que la entiende —en un contexto kantiano—, como la idea de subsumir a la razón en el reino nomológico de la naturaleza, por lo cual la razón estaría sujeta a las mismas leyes naturales que cualquier otra entidad física, perdiéndose así su "espontaneidad" (véase McDowell 1994, pp. 67 ss.). La idea que supongo aquí coincide con la propuesta de McDowell de recuperar la noción aristotélica de "segunda naturaleza", y ver a la razón como parte de la naturaleza, pero no por ello sujeta a las leyes naturales, bajo la concepción de la modernidad que opone el mundo de las leyes naturales al mundo del significado (de las acciones humanas, por ejemplo) (véase McDowell 1994, "Lecture IV").

acuerdo racional será uno, no que optimice, sino que satisfaga a las partes en la consecución de ciertos fines o en la realización de ciertos valores, dentro de cierto rango de variación aceptable para cada una. Al enfrentarse miembros de comunidades diferentes, con distintos estándares de racionalidad, no hay ninguna garantía de llegar a acuerdos racionales siempre. Pero esta concepción deja abierta la posibilidad de que el acuerdo racional siempre *es posible*.

Ahora precisemos más las nociones de razón y de racionalidad que sirven de sustento para las afirmaciones que acabamos de hacer.

La razón y la racionalidad

La **racionalidad** la entenderemos como el ejercicio apropiado de una capacidad de los seres humanos que llamamos **razón**.

Por **razón** entenderemos la capacidad de los seres humanos que les permite:

- a) tener representaciones del mundo real,
- b) asociar esas representaciones con ciertas entidades abstractas que son los conceptos,
- c) aplicar los conceptos a objetos y a estados de cosas en el mundo (por ejemplo al reconocer y manipular esos objetos y esos estados de cosas),
- d) hacer conexiones entre conceptos (por ejemplo asociar el concepto de agua con el de satisfactor de la sed),
- e) tener creencias (por ejemplo que hay agua en tal lugar),
- f) proponerse fines que alcanzar (por ejemplo, alcanzar el lugar donde hay agua)
- g) conectar unas creencias con otras, es decir, hacer algunas inferencias (por ejemplo inductivas),
- h) elegir en ciertas circunstancias entre cursos de acción posibles,
- i) asociar conceptos con términos lingüísticos,
- j) aprender y usar un lenguaje conceptual (es decir, un lenguaje que asocia términos con conceptos),
- k) expresar creencias por medio de proposiciones, las cuales a la vez pueden ser enunciadas por medio de las oraciones de lenguajes particulares,
- l) conectar algunas proposiciones con otras, es decir, hacer inferencias de diferentes tipos (por lo menos deductivas, inductivas y analógicas),
- m) comunicarse con otros sujetos que tienen y ejercen, si no todas, por lo menos algunas de estas capacidades,
- n) dialogar, dar y recibir razones, con otros sujetos capaces de manejar un lenguaje conceptual,

- o) elegir en ciertas circunstancias (pero no siempre) entre posibles creencias,
- p) construir modelos, incluyendo teorías, que sirven como guías para la acción y para la intervención en el mundo,
- q) elegir en ciertas circunstancias entre modelos,
- r) tener por valiosos ciertos objetos y estados de cosas en el mundo, así como a ciertas acciones, es decir, tener valores (que pueden incluir concepciones sobre el bien y sobre lo justo),
- s) evaluar en ciertas circunstancias determinadas creencias y cursos de acción posibles, y elegir de entre ellos aquellos que les sirven mejor (de acuerdo con sus intereses y sistemas de valores) para obtener los fines que se proponen,
- t) en determinadas circunstancias, justificar creencias y cursos de acción elegidos,
- u) evaluar en ciertas circunstancias los fines que se proponen alcanzar (de acuerdo con sus intereses y sistemas de valores) y en ocasiones poder modificarlos o cambiar de fines,
- v) evaluar en ciertas circunstancias sus intereses y sus valores y en ocasiones modificarlos o cambiarlos.

Este punto de vista trata de recoger la misma intuición a la que responde la definición del ser humano como animal racional, a saber, que los seres humanos tienen la capacidad llamada razón que, en principio, les permite realizar todo lo señalado en los incisos (a) – (v). Aunque esta concepción no reconoce a la razón como diferencia específica de la especie.

Las diversas teorías de la racionalidad desarrolladas en diferentes campos disciplinarios por lo general atienden distintos aspectos del ejercicio de la razón. La lógica ha tendido a estudiar sistemas de reglas para elegir creencias (o), con base en la capacidad de hacer razonamientos (l). La ética ha trabajado sobre principios para justificar cierto tipo de acciones con base en ciertos valores (de relevancia moral) (r, v). La epistemología se ha concentrado sobre la justificación racional de las creencias (t). Las modernas teorías de la elección racional, especialmente las que se han desarrollado en el campo de la teoría económica, desde luego suponen todas estas capacidades, y usualmente restringen su campo de discusión a la elección de cursos de acción posibles (s), o de modelos (q) para tomar decisiones acerca de cómo actuar, dados ciertos fines y valores. Las teorías desarrolladas sobre todo en la filosofía de la ciencia se han centrado en la construcción y elección de teorías y de modelos (p, q) y, en tiempos más recientes, en la elección de fines y de valores, es decir, han sostenido la posibilidad de discusión y elección racional de los fines, de los intereses y de los valores (u, v).

Un agente completamente racional sería uno que ejerciera plenamente todas las capacidades enumeradas. Se trata desde luego de un modelo ideal:

el modelo de ser humano como animal (completamente) racional. Pero en realidad los seres humanos de carne y hueso, aunque en condiciones normales tienen todas esas capacidades, no necesariamente las ejercen todas (más bien rara vez lo hacen). Sin embargo, algunas de ellas son necesarias para sobrevivir y deben ejercerlas constantemente, al igual que muchos animales, por lo menos los que tienen un sistema nervioso central. Por ejemplo, la capacidad de tener representaciones del mundo, de hacer algunas inferencias (por lo menos inductivas), y de elegir ciertos cursos de acción.

Pero en circunstancias específicas, ante problemas específicos donde debe realizar una elección (de creencias, de cursos de acción, de fines, de valores, de intereses, de modelos para orientar sus decisiones, etc.) llamamos racional o irracional a alguna persona en función de la elección que realice. El ejercicio de la razón puede ser, en ese sentido, racional o irracional.

El giro en el modelo de agente racional

La idea de racionalidad, como el ejercicio de la capacidad que llamamos razón, con respecto a la elección de ciertos aspectos determinados (creencias, teorías, cursos de acción, modelos) es consonante con el giro en el modelo de agente racional que se ha venido defendiendo en tiempos recientes. Como han insistido autores como Javier Echeverría y Francisco Álvarez, siguiendo ideas de pensadores como Amartya Sen y Ariel Rubinstein (Echeverría 2001, Álvarez 2001, Sen 1985, 1997, Rubinstein 1998): “Frente a los modelos maximizadores de la función de utilidad (teoría de la decisión racional), hay que partir de la noción de satisfacción parcial y gradual de los diversos valores, conforme a las teorías de la racionalidad limitada (*bounded rationality*)” (Echeverría 2001, 223).

Así, un agente es racional, en el campo de la elección de cursos de acción por ejemplo, si elige acciones que lo llevan a la satisfacción, dentro de un rango de variación aceptable para él, de ciertas necesidades básicas (alimentación, abrigo, satisfacción sexual). Es decir, el agente satisface al menos una cota mínima de cada una de estas necesidades, cuya satisfacción —por lo menos a esos niveles mínimos— él considera valiosa.

Mientras haya posibilidad de elección, al decidir actuar de una o de otra manera, lo mismo ocurre con muchos animales con sistema nervioso central y, por lo tanto, con representaciones del mundo, con capacidad de memoria y de realizar inferencias. Es decir, es posible atribuir racionalidad (al menos parcial) a muchos animales que tienen y ejercen varias de las capacidades enunciadas antes, quizá por lo menos de la (a) a la (h), y que realizan elecciones. Pero éste es un tema polémico que no desarrollaré.

Conclusión: el pluralismo

De acuerdo con la tesis que aquí he sugerido, las necesidades a satisfacer, las formas de valorar aquello que permite la satisfacción de esas necesidades, así como los niveles que se consideran como mínimamente aceptables en su satisfacción, las reglas para tomar decisiones y los estándares para justificar creencias y cursos de acción, así como para evaluar fines, todo esto, varía histórica, social y culturalmente a lo largo del desarrollo de las sociedades humanas. Por esta razón, también, el tipo de decisiones, de elecciones de creencias, de acciones, de conjuntos de reglas, de teorías o de modelos que pueden considerarse racionales para un agente determinado, varían histórica, social y culturalmente, y por ello deja de tener sentido el modelo de racionalidad que exige que, dado un problema, si se procede racionalmente, con la misma información disponible, se llegue a la misma creencia o a la misma decisión, bajo un conjunto obligatorio de reglas.

Ni la constitución biológica de la especie, ni en particular la capacidad que llamamos razón y su ejercicio, la racionalidad, pueden garantizar la convergencia en un consenso racional universal, sea sobre cuestiones fácticas o sobre cuestiones valorativas. Pues ese ejercicio puede darse en condiciones muy diferentes, y no existe ningún conjunto de principios que en esas condiciones diferentes garanticen la convergencia. Pero eso no nos impide calificar como racionales muchas decisiones y elecciones que en distintas circunstancias y desde diferentes puntos de vista hagan los seres humanos, aunque lleven a creencias y a normas éticas a veces incompatibles o contrapuestas. Tampoco impide a los seres humanos que parten de situaciones muy distintas, y que tienen creencias, intereses y valores muy diferentes, llegar a acuerdos racionales para convivir en armonía y ayudarse recíprocamente, manteniendo sus diferencias. Pero todo esto requiere que aceptemos ideas menos rígidas acerca de la racionalidad, de los agentes y de los acuerdos racionales.

Referencias

- ÁLVAREZ, Francisco 2001, "Capacidades potenciales y valores en la tecnología: elementos para una axiología de la tecnología", en López Cerezo José A. y Sánchez Ron, José M. (eds.) 2001, pp.231-242.
- BROWN, Harold, 1988, *Rationality*, Routledge, Londres y Nueva York.
- ECHVERRÍA, Javier 2001, "Tecnociencia y sistemas de valores", en " , en López Cerezo José A. y Sánchez Ron, José M. (eds.) 2001, pp.221-230.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto 2000, *Instituciones Suicidas, Estudios de ética y política*, México, Paidós-UNAM.
- HABERMAS, Jürgen 1973, "A Postscript to Knowledge and Human Interests" en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, No. 2, junio de 1973, pp. 157-189.

- HABERMAS, Jürgen 1989 "Teorías de la verdad" (1972), en *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- LÓPEZ CERESO, José A. y SÁNCHEZ RON, José M. (eds.) 2001, *Ciencia, Tecnología, Sociedad y Cultura*, José A., Madrid, Biblioteca Nueva (OEI).
- McDOWELL, John 1994, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
- OLIVÉ, León 1985, *Estado, Legitimación y Crisis*, México, Siglo XXI.
- OLIVÉ, León 1988, *Conocimiento, Sociedad y Realidad*, México, FCE.
- OLIVÉ, León 1999, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México: Paidós-UNAM.
- OLIVÉ, León 2000, *El Bien, El Mal y La Razón*, México, Paidós-UNAM.
- PÉREZ RANSANZ, Ana Rosa 1992, "Verdad y justificación", en *Diánoia* 1992, pp. 85-93.
- PUTNAM, Hilary 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.
- PUTNAM, Hilary 1987, *The Many Faces of Realism*, Lasalle, Ill., Open Court
- PUTNAM, Hilary 1990, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- RESCHER, Nicholas 1988, *Rationality*, Oxford University Press.
- RESCHER, Nicholas 1993, *Pluralism*, Oxford University Press.
- RUBINSTEIN, Ariel 1998, *Modeling Bounded Rationality*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- SEN, Amartya, 1985, "Rationality and uncertainty", *Theory and decision* 18, pp. 109-127.
- SEN, Amartya 1997, *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press.
- SOSA, Ernesto 1988, "Filosofía en serio y libertad de espíritu" en L. Olivé (ed.) 1988, *Racionalidad*, México, Siglo XXI-UNAM, pp. 350-374.
- VELASCO, Ambrosio 2000, "La racionalidad prudencial en la ciencia" en Teresa Santiago, (comp.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, Biblioteca de Signos, UAM- Iztapalapa-Plaza y Valdés, México, pp. 47-54.
- VILLORO, Luis 1982, *Creer, Saber, Conocer*, México, Siglo XXI.⁵

⁵ Este trabajo ha sido realizado con apoyo del proyecto UNAM-PAPIIT IN-400399.