

La Mente Irracional¹

1.- A) Juanito tiene una deuda con el banco. Por algún trabajo extra que realiza recibe una cantidad de dinero que le serviría para reducir considerablemente dicha deuda. Empero, él prefiere gastarse el dinero en la compra de un toca-cintas. ¿Es Juanito **incoherente**? B) Lupita, quien tiene el hígado severamente dañado por el exceso de bebidas alcohólicas que ingiere y quien ha iniciado un tratamiento de desintoxicación, recibe una invitación para asistir a un alegre convivio. Ella sabe que toda reunión como esa representa para ella una peligrosa tentación y que si va es muy probable que todos sus esfuerzos por dejar de tomar bebidas espirituosas podrán fácilmente haber sido en vano. No obstante, acepta ir a la fiesta y, como era de esperarse, vuelve a beber. ¿Es la conducta de Lupita **incomprensible**? C) Luisito va de compras y, cautamente, pregunta por el precio de una prenda de vestir. Al oír la respuesta y enterarse de que el precio es mayor de lo que suponía, ordena no una sino tres prendas. ¿Es **absurda** la forma de proceder de Luisito? Un último caso. D) Pepito tiene serias dudas acerca de si tiene cáncer o no. Sus familiares y amigos lo instan a que se haga los exámenes pertinentes. La ventaja de hacérselos ahora es que el mal podría ser combatido más eficazmente si se le detecta ya. No obstante, él se rehusa y, claro está, su situación empeora día con día y a ojos vistas. ¿Es Pepito **irracional**?²

Los ejemplos aquí presentados - que podrían multiplicarse indefinidamente - son, desde luego, artificiales pero simples y, pienso, ilustrativos, es decir, apuntan en la dirección de una problemática central en filosofía de la mente: parecería que ponen en crisis una concepción tradicional de lo que es la mente, una concepción que podríamos quizá denominar ‘cartesiana’. Desde esta perspectiva, la mente (dejando de lado la importante cuestión de si es una sustancia o no), tiene un carácter básicamente **unitario** y es esencialmente **consciente** y **racional**. Pero ¿cómo puede una concepción así dar cuenta de casos como los recién mencionados y muchos otros que podrían señalarse? Una concepción cartesiana de la mente no parece dar cabida a múltiples fenómenos psíquicos y conductuales reales, a los que por lo tanto deja sin explicar. De ahí que intentar dar cuenta de casos como los mencionados equivalga de hecho a la reformulación de una teoría general de la mente. Lo que en este ensayo nos interesa examinar es, precisamente, la faceta irracional de ésta última. Habrá, sin embargo, que proceder pausadamente y hacer un rodeo antes de llegar a lo que es propiamente hablando nuestro tópico.

¹ Agradezco los pertinentes y muy útiles comentarios que el Dr. Ricardo Salles le hizo al trabajo y que me permitieron afinar la exposición.

² Presento estos ejemplos sin sentirme conminado a hacer explícitos los supuestos implícitos para que funcionen. Doy por supuesto, *e.g.*, que los agentes saben que pueden actuar de otra manera que como lo hacen.

2.- El estudio de la irracionalidad humana revela ser de una complejidad alarmante. Podría pensarse que un modo de caracterizar la irracionalidad sería mediante un contraste con su contrapartida, esto es, la racionalidad. A este respecto, quisiera simplemente descartar lo que podríamos denominar la ‘teoría lógica’ de la racionalidad y, por ende, la teoría lógica de la irracionalidad. Desde este punto de vista, ser racional es básicamente razonar en concordancia con las leyes de la lógica y ser irracional tener conflictos con ella. Pocas teorías son tan simplistas y tan pobres en poder explicativo como ésta. Es obvio que alguien que abiertamente actúa o razona de manera que entra en conflicto con las leyes de la lógica es declaradamente irracional, pero no se sigue que en eso consista ser irracional, como no se es racional simplemente por actuar y razonar en concordancia con dichas leyes. En este sentido, la lógica es simplemente una condición necesaria mas no suficiente para la racionalidad y una condición suficiente mas no necesaria para la irracionalidad. Esta asimetría es importante. De hecho, en los ejemplos dados más arriba, no podría acusarse a ninguno de los personajes imaginarios de ser “ilógicos”, en el sentido estricto de la expresión. Ninguno de ellos comete falacias obvias. Sin embargo, de todos ellos queremos decir que son en algún sentido “irracionales”. Es este “en algún sentido” que aquí nos interesa dilucidar o descifrar. De ahí que si la irracionalidad consiste en alguna clase de incongruencia, ésta no podrá identificarse *simpliciter* con la mera incoherencia lógica.

3.- En su importante artículo ‘¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?’, Donald Davidson plantea una paradoja interesante. De acuerdo con él, hay un par de principios que subyacen a toda acción. Está en primer lugar el principio (al que llamaremos de Intencionalidad) de acuerdo con el cual *Si un agente quiere hacer x más de lo que quiere hacer y y se cree libre para hacer x o y, entonces intencionalmente hará x si hace x o y intencionalmente*. O sea, en condiciones normales, esto es, cuando no estoy bajo ninguna clase de presión, hago lo que quiero y si hago lo que quiero mi acción tiene un carácter intencional. El segundo principio (que denominaremos de Preferencia) corre como sigue: *Si un agente juzga que sería mejor hacer x que hacer y, entonces él quiere más hacer x de lo que quiere hacer y*. En resumen y dicho de manera coloquial: de acuerdo con estos principios, un agente, esto es, cualquier persona, al actuar opta por lo que le parece mejor y cuando actúa, siendo o por lo menos sintiéndose libre, materializa sus intenciones. Para efectos de la descripción correcta de la situación, podemos decir que su acción no es casual ni está causalmente determinada. Y aquí surge el problema porque, según Davidson, es también un hecho que *hay* acciones incontinentes. Una acción es incontinente si el agente intencionalmente hace x a sabiendas de que hay por lo menos una posibilidad alternativa de acción y y el agente piensa que, una vez considerados todos los factores relevantes, es mejor hacer y que hacer x. Pero ¿cómo es posible tal cosa? ¿cómo es posible que deliberadamente alguien haga algo que sabe que no le conviene o que va en contra

de lo que es su mejor juicio? ¿cómo explicarnos tal perversión? A primera vista, por lo menos, parecería que o no hay acciones incontinentes o por lo menos alguno de los dos principios mencionados más arriba, y que daban la impresión de ser auténticas perogrulladas, es falso. El problema es que no parece factible rechazar cualquiera de las proposiciones involucradas.

4.- La paradoja de Davidson apunta a un intrincado embrollo que no puede ser simplemente ignorado. La solución que él ofrece me parece objetable, por razones que daré más abajo. Antes de considerarla, sin embargo, quisiera señalar ciertos paralelismos con algunas otras problemáticas filosóficas tradicionales y que, de alguna manera (espero), sugieren vías alternativas para la resolución de la paradoja que aquí nos ocupa.

En primer lugar, creo que vale la pena señalar que en efecto, por lo menos así como él lo formula, lo que Davidson presenta es una auténtica paradoja. De hecho su problema es similar en estructura a una dificultad que se le plantea al teísta clásico. Recordemos que éste pretende sostener simultáneamente que Dios es omnipotente, bueno y omnisciente, al tiempo que reconoce que el mal es algo real. Pero ¿cómo puede haber mal en el mundo si hay un ser con las características que el teísta le atribuye a Dios? El problema ha recibido muchas propuestas de solución y no es mi propósito hundirme aquí y ahora en un recuento y análisis de las mismas. Me limitaré a indicar que, desde mi punto de vista, si se mantiene la idea de que el lenguaje religioso es descriptivo, el problema no tiene solución, a menos de que se elimine alguno de los rasgos de la divinidad o que se niegue que hay tal cosa como el mal. Más bien, la solución consiste en señalar que el lenguaje acerca de Dios debe ser entendido de otra manera que como si sirviera para describir una entidad especial. Si rechazamos la tesis de la literalidad del lenguaje religioso, podremos sostener que Dios es lo que o como el teísta nos dice que es y aceptar que el mal es real sin por ello ser incoherentes. Por lo tanto, la solución de la paradoja teísta consiste en una re-evaluación, dan ganas de decir en una nueva “interpretación” del léxico involucrado. Y deseo sugerir que algo así tendrá que pasar con la paradoja de Davidson. En este caso, son nociones como las de causa, razón, creencia, deseo, etc., las que tendrán que ser reexaminadas.

Otro caso de paradoja célebre es, naturalmente, la paradoja de Russell acerca de las clases que no son miembros de sí mismas. No voy a entrar en los detalles de tan bien conocida dificultad. Lo que me interesa señalar es que tampoco en este caso la superación de la dificultad consiste en una, por así llamarla, ‘solución directa’, sino en una propuesta de jerarquización de lenguajes, esto es, en la introducción de la idea misma de niveles de lenguaje. En realidad, se trata de una propuesta tanto sintáctica como semántica: ciertas secuencias de signos están mal formadas y por ende son asignificativas. Independientemente de si la solución russelliana es

satisfactoria o no, lo que para nosotros es relevante es la constatación de que es por medio de consideraciones de esta clase y no, como dije, de manera directa que se puede salir del enredo. Y, una vez más, lo que deseo sostener es que es una solución como esa lo que se requiere para salir del embrollo acerca de la acción irracional. Pero antes de examinar críticamente la propuesta de Davidson y de intentar aplicar las directivas sugeridas por soluciones a otras paradojas de otros contextos filosóficos, será menester hacer un poquito de análisis gramatical.

5.- Como en múltiples otros casos, es evidente que hay una crucial asimetría entre ‘ser racional’ usado en primera persona y usado en tercera persona. ¿Qué puede querer decir ‘yo soy irracional’? Por definición, quien es irracional no se percata de que lo es ³. Por lo tanto, debemos descartar como asignificativa la auto-aplicación de la noción de irracionalidad. la expresión ‘soy irracional’ es como ‘estoy muerto’, ‘estoy soñando’ o ‘estoy inconsciente’: por lo menos en presente de indicativo nadie podría usarla. No obstante, ello no impide que pueda haber situaciones en las que la auto-aplicación de la noción sería lo apropiado. En casos así, sin embargo, lo que normalmente usaríamos sería más bien una expresión como ‘La verdad es que estoy siendo irracional’ o, eventualmente, ‘fui irracional’. Ahora bien, ¿para qué, bajo qué condiciones emplearía alguien una expresión así? Me parece que uno la emplearía en una especie de auto-repudio intelectual global, cuando por fin uno lograra percatarse de que toda la estrategia, la red de acciones por uno desarrollada desemboca (o desembocó) en resultados inaceptables para uno mismo. Y nótese que el carácter absurdo o incongruente de las acciones de las personas no tiene nada más que ver con la lógica. Por ejemplo, podríamos imaginar que alguien desea algo que lo rebasa por completo, que está más allá de sus posibilidades y que, sin embargo, intenta a toda costa obtenerlo. No obstante, cuando por fin se le lograra hacer ver que hiciera lo que hiciera nunca obtendría lo que deseaba, podría exclamar: ‘sí, fui irracional!’, por más que todas sus acciones hubieran formado un todo coherente. Así, pues, la auto-adscripción de irracionalidad no es ni lógica ni semántica ni epistémicamente absurda. Pero sí se trata de algo más bien raro. En todo caso, el punto importante para nosotros es que, cuando se efectúa, lo que tenemos es la expresión de un logro, de un avance, de progreso. Comprendemos algo que antes no comprendíamos, con lo cual estamos ya dispuestos a modificar el rumbo de nuestras acciones y pensamientos. La expresión ‘fui irracional’ es a la vez expresiva y denigratoria.

¿Qué sucede con ‘es irracional’? ¿para qué recurriríamos a dicha expresión? ¿para decir qué? En este caso, la expresión es de carácter denigratorio, pero no expresivo sino descriptivo. Cuando decimos de alguien que “es irracional” queremos

³ Asumo que si alguien dice ‘soy irracional’ implica ‘me doy cuenta de que soy irracional’. Esto a su vez implica ‘racionalmente comprendo que soy irracional’, lo cual acarrearía ‘racionalmente soy irracional’. Niego que esto tenga sentido.

indicar que nuestra comprensión de su conducta ha llegado a un límite, que el agente opera de una manera que no entendemos, que no compartimos, que es “ilógica” y, para nosotros, reprochable. O sea, así como ‘es racional’ es una expresión descriptiva y a la vez una alabanza, ‘es irracional’ es ante todo descriptiva y condenatoria. ¿Condenatoria de qué? Básica aunque no únicamente, no de tal o cual acción o pensamiento aislado, sino más bien de todo un conglomerado de ellos, del sistema de acciones y pensamientos (creencias, deseos, métodos, etc.) desarrollados por un agente. Lo que indicamos es que dicho sistema no nos parece operativo, conducente, exitoso (“racional”) y que es por eso que lo rechazamos. El aspecto evaluativo de las nociones aparece con la idea de que ser irracional, salvo en casos de patología, es algo que se puede o se podría o se habría podido evitar. Así, pues, los significados descriptivo y evaluativo de ‘racional’ e ‘irracional’ están inextricablemente mezclados. Pretender eliminar alguno de ellos equivale de hecho a mutilar los conceptos. Debemos ahora examinar críticamente la posición de Davidson, pero antes hay que presentarla.

6.- Quizá deba empezar por confesar que, considerado de la manera más general posible, el punto de vista defendido por Davidson me parece contradictorio y no explicativo en absoluto, además de que no creo que él resuelva la paradoja que presenta, a menos claro está de que se piense que una paradoja puede quedar resuelta por medio de otra! En parte, el problema surge por el carácter meramente formal de su discusión, la cual lo lleva a examinar principios sumamente abstractos más que situaciones concretas y aplicaciones de los mismos. Como ya dije, él pretende dotar de sentido a las acciones akráticas o incontinentes al tiempo que admite que hay algo profundamente mal en ellas. Así, por una parte, afirma que “no hay ninguna dificultad (lógica) en el hecho de la incontinencia”⁴ y, por la otra, que “Lo que está mal [con la incontinencia] es que el hombre incontinente actúa, y juzga, irracionalmente, porque seguramente esto es lo que se quiere decir de un hombre que va en contra de su propio mejor juicio”⁵. Podría quizá sostenerse que esta conjunción es en último análisis incoherente y que, por consiguiente, el proyecto inicial mismo es ininteligible, puesto que lo que Davidson parece querer mostrar es precisamente que lo irracional es comprensible, que no hay ninguna dificultad lógica con la irracionalidad, es decir, con lo que, además de otras cosas, es ilógico. Pero no vamos a limitarnos a un ataque meramente *a priori* de la posición general de Davidson. Lo que más nos importa, y en lo que nos concentraremos, es el análisis concreto que Davidson ofrece de la acción incontinente misma.

⁴ Donald Davidson, "How is Weakness of the Will Possible?" en *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), p.39. Parte del problema consiste en que, contrariamente a lo que Davidson asume, en múltiples ocasiones sencillamente no hay tal cosa como “la mejor razón”. Esto pone de relieve el carácter un tanto artificial de la discusión.

⁵ *Ibid.*, p.41.

Aparte de los principios de Intencionalidad y de Preferencia, los instrumentos conceptuales que Davidson requiere para su análisis son pocos, relativamente simples y son los siguientes:

- a) la distinción “juicio evaluativo de tipo “todo considerado”- juicio evaluativo incondicional o *prima facie*” (a primera vista), y
- b) la distinción “razones - causas”

Un juicio evaluativo *prima facie* es un juicio incondicional que asevera que una acción es mejor que otra (*a* es mejor que *b*). Empero, según Davidson, alguien también puede hacer suyo el juicio ‘*a* es mejor que *b*’ no ya como un juicio incondicional, sino como un juicio “relacional” o “todo considerado”. De acuerdo él, alguien puede aceptar una razón *r* en virtud de la cual piensa que *a* es mejor que *b*, pero eso no obsta para que también pueda, con una razón *r*’, hacer *b*, porque lo que se estaría oponiendo sería un juicio *prima facie* y uno “todo considerado” y eso no puede dar lugar a un conflicto lógico. De ahí que una acción *x* sea continente si el agente tiene una razón *r* por la cual hace *x* y no hay ninguna otra razón *r*’ que incluya a *r* y tal que haga que el agente juzgue que otra acción y cualquiera es mejor que *x*. En cualquier otro caso la acción es incontinente. Veamos ahora cómo pone Davidson a funcionar esta distinción.

Según Davidson, “No hay ninguna paradoja en suponer que una persona en ocasiones sostiene que todo lo que cree y aprecia o valúa apoya un cierto curso de acción, cuando al mismo tiempo esas mismas creencias y valores causan que él rechace ese curso de acción”⁶. Aquí él se sirve también, a su modo claro está, de la distinción “causa - razón”. De acuerdo con él, si *r* es una razón en favor de *p*, entonces el que una persona haga suya a *r* es “la causa” de que esa persona defienda o esté en favor de que *p*. Pero también el que ella haga suya a *r* puede ser “la causa” de que la persona en cuestión esté en favor de que *p* sin que *r* sea su razón: “en verdad, el agente podría inclusive pensar que *r* es una razón para rechazar *p*”⁷. Lo interesante de este análisis es que permite conciliar lo que a primera vista era imposible de conciliar, a saber, los principios de Intencionalidad y Preferencia con la afirmación de que hay acciones incontinentes. El agente hace algo por una razón *r*, pero tiene otra razón *r*’ que incluye a *r* y más y sobre la base de la cual juzga que una alternativa y es mejor que *x*⁸. Es a esto a lo que quizá se le debería llamar la ‘paradoja de Davidson’.

7.- Hay varios problemas en la explicación de Davidson. Aquí me limitaré a señalar dos y discutiré en detalle sólo uno.

⁶ *Ibid.*, p.41.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*,p.40.

La primera objeción es que es difícil entender ciertas afirmaciones davidsonianas que son cruciales en su argumentación. Por ejemplo ¿cómo podría darse el caso de que alguien hiciera suya una razón r , la cual estaría apoyando una línea de conducta p , pero que también r no fuera su razón? Si r es mi razón para hacer p , entonces no puede ser mi “no razón” en favor de p o mi razón **en contra** de p ! En este punto, la explicación de Davidson resulta sencillamente incomprensible, auténticamente paradójica. Ejemplifiquemos esto ⁹. Supongamos que, para las elecciones de Gobernador del Distrito Federal, hay que optar entre Castillo Peraza y Cárdenas y que alguien piensa que es mejor votar por Cárdenas porque éste es más competente, honrado y serio que su contrincante. Su acción continente, por lo tanto, consiste en votar por Cárdenas. Pero, dice Davidson, podría darse el caso de que precisamente las razones que tiene para pensar que sería mejor votar por Cárdenas que por Castillo Peraza es lo que hace que prefiera votar por este último. Por ejemplo, la persona en cuestión podría ser un auténtico depravado, un gángster, un pandillero, etc., y precisamente por eso, aunque está convencido de que es mejor votar por Cárdenas que por Castillo Peraza, prefiere votar por éste último. O sea, su razón en favor de un curso de acción p sería su razón para optar por $\sim p$. Pero es evidente que algo está mal en el planteamiento de Davidson y no es muy difícil entender qué: es simplemente falso que el sujeto en cuestión piense que es **mejor** votar por Cárdenas que por Castillo Peraza. No es que él tenga una razón r y luego una razón r' que anula a r : simplemente es falso que r sea su razón. Así, pues, Davidson pretende esclarecer la acción akrática por medio de un paradoja más incomprensible todavía. Obviamente, su “solución” es inaceptable.

Por otra parte, la posición de Davidson se complica por una segunda dificultad que consiste en su mal uso de la dicotomía “razones - causas”. A este respecto dos puntos en particular merecen ser señalados:

- 1) para Davidson las razones son causas
- 2) para él, el problema de la irracionalidad es que hay acciones que tienen causas que no son razones.

Ambos puntos me parecen equivocados e inclusive contradictorios. La verdad es que no se entiende con qué objeto traza o reconoce Davidson la distinción entre razones y causas si de inmediato la borra. Pero, independientemente de ello, la idea de que causas y razones son una y la misma cosa me parece en sí misma un error fundamental. Debo decir que, tanto por razones de espacio-tiempo como por el hecho de que ya he discutido el tema en otras partes, no abordaré aquí dicha cuestión en detalle. Me voy a limitar a diagnosticar dicho error: éste brota de una identificación ilegítima de dos sentidos de la palabra ‘porque’: hay un ‘porque’

⁹ El ejemplo que doy es ahora un tanto obsoleto, pero era claro e ilustrativo en el momento en que hice mi exposición oral.

causal y un 'porque' racional. Davidson los funde y creo que eso es un error inmenso. Esta confusión es lo que lo lleva a afirmar que el problema de la akrasia es que hay ciertas causas de acciones que no son razones. Esta tesis, empero, no es más que el reflejo de la incomprensión concerniente a la radical diferencia que hay entre los dos usos de 'porque' y, por consiguiente, a la esencial diferencia que existe entre causas y razones. Parecería que lo que habría que decir es que las personas actúan en ocasiones con base en **malas** razones, pero no tiene sentido hacer de las malas razones causas. Por su identificación errónea inicial, de lo que Davidson se priva a sí mismo es de la distinción "buenas razones - malas razones" y recurre entonces a la distinción "razones - causas" que, evidentemente, no es equivalente a la primera. Es la primera distinción lo que tenemos que explicar, es decir, en principio por lo menos tenemos que poder determinar qué son buenas y malas razones en cada caso. Pero esto no tiene nada que ver con consideraciones de orden causal. Lo único que se logra con la introducción de la noción de causa en este contexto es enredar más el de por sí complicado tema de la irracionalidad.

El cuadro que Davidson elabora puede no gustarnos o convencernos, pero ¿con qué lo reemplazamos? Me abocaré ahora a responder a esta pregunta.

8.- Permítaseme, para empezar, pintar (a grandes brochazos) un cuadro diferente del funcionamiento de algunos conceptos psicológicos relevantes y que contrasta con la concepción implícita en el planteamiento de Davidson.

En relación con las acciones humanas, podemos sistemáticamente ofrecer dos clases de explicaciones, a saber, **explicaciones causales** y **explicaciones en términos de razones**. No estará de más apuntar que 'causa' y 'razón' pertenecen a diferentes familias de conceptos. La noción de causa pertenece al grupo de nociones como ley, efecto, regularidad, deducción, inducción, etc. La noción de razón, en cambio, está asociada con nociones como justificación, inteligibilidad, creencia e intención, entre otras. Generamos explicaciones diferentes dependiendo de qué grupo de nociones empleemos y ello dependerá de qué pretendamos. Por ejemplo: supongamos que durante la hora "pico", una persona que viaja en el Metro le da un codazo a su vecino. La explicación causal es obvia: se describe el movimiento del brazo, se mide la fuerza, se calcula el impacto, etc. La explicación causal la da el fisiólogo o, en última instancia, el físico. Empero, es claro (supongo) que no es esta explicación en la que estarían interesados quien dio el codazo y quien lo recibió. En un caso así, sería ridículo y hasta ofensivo ofrecer una explicación causal, en el sentido ya aclarado. Lo que nos importa en la vida real es más bien la clase de explicaciones que el agente mismo está capacitado para proporcionar. Éstas sólo pueden venir en términos de "razones". En nuestro ejemplo, el agente se disculpará, se justificará, dirá que lo empujaron, etc., y de esta manera explicará o dará cuenta

de su acción. Todo esto requiere que se aclaren, aunque sea mínimamente, las nociones de intención y creencia.

Preguntémonos: ¿para qué nos sirve la noción de creencia? Atendamos no a lo que dicen algunos filósofos, sino a lo que de hecho hacen con ella los usuarios normales del lenguaje. Dicho brutalmente, la función de la noción de creencia es la de permitirnos transformar actos puramente físicos y mecánicos en genuinas acciones humanas, esto es, en actos significativos y, de esa manera, hacerlos comprensibles o inteligibles para nosotros. El que una persona mueva el volante de cierta manera, se desplace por tales o cuales avenidas y calles, etc., se vuelve una acción de manejar cuando le adscribo al conductor una creencia, por ejemplo la creencia de que para llegar al punto al que quiere llegar el trayecto que él recorre es el más corto. Así, pues, la adscripción de creencias me sirve para hacer inteligible la conducta de las personas.

Consideremos ahora la noción de intención. En general, se tiende a ver en las intenciones algo previo a las acciones. Esta es la concepción que me propongo desbancar. En esta teoría, la intención es algo que es conocido en última instancia sólo por el agente, aunque muy probablemente cualquiera que así opinara se vería en aprietos si le preguntáramos cómo identifica él mismo sus intenciones. Desde la perspectiva que defiendo, una intención es un mecanismo lingüístico que consiste básicamente en la re-descripción de una situación o acción dadas con miras a alcanzar cierto fin que el sujeto se fijó a sí mismo. Siguiendo con nuestro ejemplo, supongamos que el conductor choca. ¿Cómo y dónde aparecerán sus intenciones? No desde luego en la inservible respuesta de que él tenía la intención de no chocar desde que empezó a manejar. Más bien, la intención se materializa cuando él le describe al ajustador, al policía, a la persona con quien chocó, a un amigo, etc., lo que pasó. Es de esa descripción que brota su intención y ésta dependerá del objetivo que persiga. Por ejemplo, él puede querer declararse inocente, víctima, fastidiar al otro conductor y así sucesivamente. En todo caso, lo que sí sería ridículo sería sostener que él salió de su casa con la firme intención de no chocar con, digamos, un camión repartidor de refrescos. Esa intención no la pudo haber tenido por la sencilla razón gramatical de que las intenciones no preceden a las acciones.

Enfoquemos ahora un tercer factor importante del cuadro que estoy tratando de delinear. Es cierto que en muchas ocasiones, esto es, cuando ello es indispensable, explicamos nuestras acciones y que, ocasionalmente, será útil ofrecer explicaciones causales, aunque no siempre. Pero el punto importante es que normalmente no explicamos nuestras acciones: simplemente actuamos. Por ejemplo, si voy de mi casa a la universidad recorro todos los días cierto camino. ¿Lo hago movido por causas o por razones? La verdad es que por nada de eso. Mi acción está integrada en una red de hábitos, mecanismos reflejos, reacciones, etc., que

hacen que, de manera “espontánea” (mecánica, según la perspectiva que se adopte) opte por la ruta por la que opto. Desde luego que puedo encontrar razones para justificar mis preferencias y conducta: pero el punto es que no actúo por ellas o en función de ellas. Las razones, si existen, las daré después, para hacer inteligible mi acción. Y, claro está, siempre habrá buenas y malas razones.

Tal vez podamos sostener ahora que es con la adscripción de creencias, de deseos, de intencionalidad, etc., y el recurso a razones y justificaciones que se articula la noción de racionalidad. Nuestro concepto estándar de creencia es el de creencia racional, esto es, permite aludir a líneas de conducta y de expresión que forman un todo congruente, compartible, inteligible, significativo. Es desde esta perspectiva que debemos ahora enfrentarnos al pensamiento y la acción irracionales.

9.- La noción que aquí va a sernos de gran utilidad es la de relaciones internas, en el sentido del *Tractatus*: una relación es interna si es impensable que sus elementos no la tengan¹⁰. Lo que deseo sostener es que las nociones de creencia, justificación, razones, intención y racionalidad están unidas entre sí por relaciones internas. Necesariamente, unas se explican en términos de otras. En este punto, es importante observar dos rasgos de la noción de racionalidad:

- a) es una noción de semejanzas de familia
- b) es una noción de grados en dos sentidos que hay que distinguir:
 - i) sea lo que sea lo racional, lo es en alguna medida
 - ii) la noción se aplica a bloques o sistemas cada vez más amplios o complejos de elementos (creencias, razones, deseos, etc.).

En cuanto a (a), lo que hay que hacer es simplemente constatar que es de muchas cosas que decimos que son o no racionales: de creencias, de acciones, de agentes, de conductas, de deseos y, por lo tanto, es sensato sostener que no podemos querer decir exactamente lo mismo en todos esos casos. Eso no quiere decir que los significados de ‘racional’ estén completamente desligados, sino simplemente que no hay tal cosa como la esencia de la racionalidad. Y aquí nos topamos con el segundo rasgo. Mi tesis es que se es **más o menos racional**. La idea es la siguiente: la noción de racionalidad tiene una primera aplicación a lo que podríamos llamar una ‘pequeña totalidad agencial’ o, alternativamente, una ‘unidad intencional’. Lo que quiero decir es que la aplicación inmediata del concepto de racionalidad es a situaciones concretas, fácilmente especificables, en las que intervienen un número mínimo de elementos: una acción, una decisión, un objetivo, un valor, un

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978), 4.123.

procedimiento. Si el todo es coherente, si la creencia es verdadera, si el mecanismo es exitoso, entonces brilla la noción de racionalidad. Nos las habemos con un caso paradigmático de acción racional y, por ende, de agente racional. Pero aquí el asunto se complica, porque los agentes mantienen simultáneamente multitud de sistemas de creencias, deseos, intenciones y demás, es decir, multitud de unidades intencionales. La idea de la coherencia total de todos los sistemas intencionales, sea lo que sea lo que eso signifique, es más que cualquier otra cosa, un ideal. Algunos agentes se aproximan más que otros a dicho ideal y, en esa medida, son más racionales que otras personas. Pero el individuo totalmente racional es un ideal o, si se quiere, un mito praxiológico o heurístico, un modelo ideal contra el cual aprendemos a medir nuestra conducta y pensamiento.

Si consideramos ahora lo que llamé una “unidad intencional”, salta a la vista que en relación con la justificación o racionalización (en un sentido no psicoanalítico de la expresión) de las acciones, en cada caso podremos hablar de buenas y malas razones. No estoy, naturalmente, hablando de bondad o maldad moral, sino meramente pragmática. Las razones son discutibles y en general se debe poder mostrar si son aceptables o no. Y ahora sí podemos caracterizar lo que son las diversas manifestaciones de irracionalidad, como la akrasia, el *wishful thinking* y el auto-engaño. Limitándonos al caso de la akrasia, esto es, la acción contraria a lo que nuestra razón nos indica, podemos decir que es el caso límite de acción con base en “malas” razones. El caso límite es, claro está, el caso de acciones cuya justificación, o sea, las razones que en su favor se ofrecen, entran abiertamente en conflicto con los elementos del sistema intencional mínimo involucrado y *a fortiori* con otros sistemas que el agente mismo hizo suyos. Intentemos aclarar todo esto.

10.- Si lo que hemos dicho es aceptable, el concepto “mente” resulta ser básicamente un concepto teórico, de carácter organizativo y funcional. Esto concuerda con el lenguaje natural: la palabra ‘mente’ rara vez es usada por los hablantes normales y cuando se le usa es para indicar que algo está mal, que hay algo descompuesto o disfuncional en la persona, queriendo decir ante todo en su sistema de sistemas intencionales. Hablamos, por ejemplo, de “problemas mentales”. Pero nadie en sus cabales diría que creer que se llama como se llama, que vive en el siglo XX o que vive sobre la faz de la Tierra es tener o estar en un “estado mental” especial. Claramente, el uso filosófico del predicado ‘mental’ no corresponde al uso normal de la palabra. No olvidemos tampoco las connotaciones de alabanza que el término posee. Empero, aquí podría elevarse una objeción a nuestro planteamiento. Se nos podría decir: “Oye, lo único que has hecho es convencernos de que hay tal cosa como akrasia, pero no nos has explicado cómo es posible y es eso lo que a final de cuentas queríamos saber”. Intentaré rápidamente responder a esto.

En primer lugar, un mérito del enfoque y tratamiento del problema que propongo es que produjeron un resultado que aparentemente es trivial, pero que fue rechazado ni más ni menos que por Platón y por filósofos como Richard Hare. Para ellos, un ser pensante no puede más que ser racional y, por consiguiente, la akrasia no es más que una ilusión. No podría haber tal cosa. Nuestro tratamiento del problema muestra que eso no es así. Ahora bien, responder a la pregunta de cómo es la akrasia posible es proponer una hipótesis empírica y, naturalmente, no es función de la filosofía comprometerse con semejante labor. No obstante, esbozaré aquí lo que a mi parecer son los lineamientos generales de lo que sería la teoría correcta al respecto. Antes de ello, sin embargo, intentaré descartar un cierto modelo explicativo alternativo para la conducta humana que hace de la idea de un ser o una acción akrática algo completamente arbitrario y, por lo tanto, inexplicable e ininteligible.

11.- Como dije al principio del trabajo, el caso de alguien abiertamente incoherente no es interesante. Como vimos en los ejemplos, la gente que es débil de voluntad no es abiertamente incoherente desde un punto de vista lógico. Ser irracional no es lo mismo que razonar mal. Lo que aquí se insinúa es la idea de que hay formas de incongruencia que no son obviamente contradictorias y meramente intelectuales. Esto a su vez sugiere que los problemas de akrasia y, en general, de irracionalidad aparecen en la interfase de intelecto y pasiones. Consideremos un ejemplo. Supongamos que alguien nos dijera: “Mira, no busco chocolates. Sé que no debo comerlos porque engordo. Pero si de casualidad me encuentro en una situación en la que hay chocolates, me como uno”. ¿Qué es lo que está mal con esta forma de razonar? Supóngase que se le dice a la persona en cuestión: “Sí, pero tú mismo te pusiste a dieta. ¿Para qué te sirven todos tus esfuerzos por no comprar chocolates si apenas ves uno te lo devoras? Eres incoherente!”. Pero la persona en cuestión puede ofrecer toda una variedad de respuestas. Por ejemplo, podría contestar cualquiera de estas dos cosas:

- a) Mira, no voy a dejarme esclavizar por un dieta. No soy un obsesivo de la esbeltez. Me cuido, pero sin exageraciones!
- b) En ocasiones mi gusto por el chocolate es superior a mi disgusto por la línea. Entonces me como un chocolate.
- c) Sí, es cierto, quizá no sigo una única línea de pensamiento y acción, pero la verdad es que no me va nada en ello, no importa!

El agente en cuestión podría inclusive concluir, a sabiendas de que con ello rompe su dieta, que lo irracional sería precisamente no comerse un chocolate. Así, pues, lo que una persona que hiciera suya una posición así de hecho estaría defendiendo sería

simplemente la idea de que en el fondo no hay tal cosa como acción akrática y, en la misma medida, acciones irracionales: sería siempre factible encontrar una razón que fuera suficientemente justificatoria de la acción que se realizara, por lo menos desde el punto de vista del agente y de sus intereses **del momento**. Parecería que estamos de regreso a una variante de platonismo.

Por mi parte, pienso que este modelo de explicación de la acción humana permite la irrupción de la irracionalidad a un grado tal que de hecho acaba con la idea misma de agente racional. Dicho en forma totalmente intuitiva, sentimos que si se va a pensar virtualmente de cualquier acción que en principio se pueden ofrecer razones en su favor, simplemente acabamos con la clase de las acciones genuinamente justificadas, con la distinción misma “acción justificada - acción no justificada” o con la dicotomía “buenas razones - malas razones”. Por ello es importante detectar lo que es en este caso la fuente de la confusión de quien pretende respaldar la irracionalidad y la arbitrariedad. Lo que se le olvida a quien se aferra a este modelo es el simple hecho de que las acciones tienen **consecuencias** y que forman cadenas, secuencias, totalidades. La estrategia del partidario de la arbitrariedad es considerar a las acciones en forma totalmente aislada, como si no mantuvieran conexiones entre sí. Es claro que siempre podremos configurar una situación inteligible por medio de, *e.g.*, un deseo, una creencia, un recuerdo y una acción. En ese sentido estrecho, prácticamente cualquier acción resultará racional. Pero la acción humana no empieza ni termina allí. La irracionalidad interesante es la que, en nuestra terminología, atañe no a un único sistema intencional. Quien niega que haya tal cosa como acciones irracionales lo hace porque considera cada caso de sistema intencional en sí mismo, pero se olvida de que lo que los humanos construyen son sistemas de sistemas intencionales. Y de lo que tenemos que percatarnos es de lo que el akrático construye es a final de cuentas un mosaico de sistemas intencionales completamente ininteligible, caótico, porque el agente decide actuar fundándose en razones que él mismo reconoce como malas. Podemos inferir de lo que hemos dicho que el modelo presentado más arriba, por lo tanto, no es explicativo, porque efectivamente hay tal cosa como la acción akrática (irracional) y ésta es esencialmente irracional. Pero entonces preguntar si la akrasia es posible no es más que otra forma de preguntar si se puede actuar por o con base en malas razones. La respuesta es “claro que sí!”. Lo paradójico consiste es que sea un ser racional quien así elige actuar.

12.- Pasemos ahora al diagnóstico general de las acciones irracionales. De acuerdo con lo que sostuvimos más arriba, la palabra ‘mente’ sirve para designar un conjunto de sistemas intencionales. Empero, en el plano del lenguaje natural también opera como un término proto o cuasi-teórico. Se trata, pues, de una palabra que sirve para simultáneamente denotar y explicar algo que, desde luego, no es una entidad. Hasta donde yo sé, por lo menos, nadie señala o apunta a mentes. Más bien, en el lenguaje

coloquial usamos expresiones como ‘tiene una mente complicada’, ‘es de mente rápida’, ‘mentalmente es brillante’, etc. Asimismo, en general, salvo en contadas y excepcionales situaciones, nadie usa la palabra ‘mente’ para hablar de uno mismo. Con excepción de alguno que otro descarriado o si se está bromeando, nadie dice de sí mismo “Bueno, lo que pasa es que yo tengo una mente brillante” o “durante esta última semana mi mente funcionó perfectamente bien”. Casi podríamos decir que sería irracional de nuestra parte expresarnos de esa manera. Pero entonces ¿qué se denota y qué se explica mediante ‘mente’? Mi respuesta es: el modo de organización y la operatividad de sistemas de creencias, deseos, recuerdos, expectativas, pensamientos y demás, así como el sistema de acciones a que dan lugar o con las que están asociados. Veamos esto más en detalle.

Para juzgar la mente humana, partimos del supuesto de que todos a quienes les adscribimos mentes somos más o menos normales. ‘Mente’ me sirve para recoger lo que en principio es el todo de la vida no física del individuo, asumiendo que, en general, éste piensa y actúa de modo tal que sus objetivos son asequibles, sus métodos practicables y sus acciones exitosas. Sin embargo, las creencias, los deseos y demás elementos de la vida mental conforman, como ya dije, pequeñas unidades. Éstas aparecen en el campo de la conciencia en función de los requerimientos objetivos a los que nos veamos sometidos en un momento determinado. Por ejemplo, si voy a nadar a un club, creo que hay un club, creo que puedo ir, deseo ir, sé cómo ir y así indefinidamente, pero no creo que doy clases en la universidad, que soy mexicano, etc., aunque de hecho dé clases en la universidad, sea mexicano y demás. Pero si voy a la universidad a dar clases, creeré que trabajo en la universidad y no creeré que estoy inscrito en un club (aunque si se me pregunta que si estoy inscrito en un club diré que sí). O sea, mis creencias conforman unidades, junto con otros *ítems* mentales, en función de objetivos, metas, propósitos y demás que tienen un carácter eminentemente **situacional**. Cuando una creencia está vigente, es **esa** creencia la que está en vigencia y no otra, aunque en otro momento la misma creencia pueda no estar vigente. Y lo mismo con deseos, imágenes, pensamientos, recuerdos, etc., etc. Ahora bien, mis sistemas intencionales tienen una cierta ordenación, impuesta en gran medida por mí. Y es aquí en donde se plantea el problema, porque en función de las situaciones en las que uno se encuentre el orden de prioridades de un sistema intencional dado puede alterarse. Por ejemplo, por la mañana recuerdo que estoy a dieta, que no debo comer chocolates, no tengo a la mano chocolates y no se me antojan. Empero, por la noche vuelvo a recordar que estoy a dieta, que no debo comer chocolates, pero me regalaron una caja de chocolates y se me antojan. ¿Qué es lo que cambió aquí? Lo que cambió fue la jerarquía de los elementos de mi sistema intencional y cambió en función de un cambio en la situación. En un segundo momento, lo más importante para mí puede ser el deseo de comer chocolates. Por lo menos circunstancialmente puede ser más importante que mi deseo de no engordar. Ahora bien, si nada más

consideráramos **un** sistema intencional, no habría problema: en sí misma cada sistema intencional o unidad agencial es en principio explicable y comprensible. Pero hay un problema y es que también tenemos **otros** sistemas intencionales. En un caso como el mencionado, lo que ya no es comprensible o inteligible (por ser incongruente o caótico) es el **todo** de nuestros sistemas intencionales. En casos así, nuestra mente es incoherente y puede con razón decirse de nosotros que somos irracionales. Unos deseos se contraponen a otros, unas acciones anularán los efectos de otras y así sucesivamente. La debilidad de la voluntad consiste precisamente en que decisiones que cubren un amplio grupo de actividades y creencias se ven modificadas por un mero cambio situacional.

13.- Podemos ahora intentar una caracterización tanto de la irracionalidad como de la racionalidad. Tomando prestada una fórmula de Frege, me parece en primer lugar que podemos decir es que se trata de **conceptos de segundo orden**. Desde luego que podemos decir de una acción o de un deseo o de una creencia, considerados aisladamente, que son irracionales o racionales, pero inclusive en casos elementales de unidades agenciales mínimas es claro que estamos ya considerando conjuntos de elementos y que es a esos elementos, tomados globalmente, que se aplican las nociones de irracionalidad y de racionalidad. O sea, los conceptos de irracionalidad y de racionalidad presuponen (en un sentido strawsoniano) la aplicación previa de otras nociones. No parece tener mayor sentido decir de deseos, creencias, acciones o pensamientos que son en sí mismos irracionales o racionales. Por ello, en segundo lugar, quizá no sería inapropiado decir que se trata de **conceptos emergentes**. Lo que quiero decir es simplemente que es un error pensar en la irracionalidad y en la racionalidad como algo que los individuos, por así decirlo, van cargando, con lo que están equipados en forma innata, previamente a su incorporación al mundo de los hablantes y de los seres socializados actuantes. Pocas cosas son tan absurdas, por ejemplo, como la idea de que la racionalidad es algo lógicamente independiente de nuestro lenguaje, nuestros conceptos, acciones, relaciones con las cosas y con el resto de las personas, algo que, en función de nuestra decisión o capricho, podemos o no aplicar. No es que alguien sea intrínsecamente racional si bien podría nunca expresar o manifestar su racionalidad. La idea de que la racionalidad o la irracionalidad pueden ser algo que deliberada y permanentemente mantenemos oculto o guardado es absurda.

Un tercer rasgo importante de la racionalidad y la irracionalidad humanas es que éstas **se muestran**, pero no pueden ser expresadas o enunciadas. Yo puedo ciertamente juzgar la racionalidad de un sujeto, porque conozco los parámetros y los valores mediante los cuales se miden o juzgan sus acciones, pero no puedo decir si esos parámetros y valores son esencial o intrínsecamente racionales o irracionales. Lo único que puedo decir es que son los que valen en determinada cultura, sociedad, grupo social, comunidad. Para juzgarlos e intentar evaluarlos a ellos mismos y

determinar si encarnan o no a La Racionalidad, tendría yo que poder contemplarlos desde otra plataforma de racionalidad de la cual, evidentemente, en general se carece. Este punto de vista sirve para explicar la posición que me gustaría defender, a saber, la del relativismo. Lo que yo deseo sostener es que las diferencias de racionalidad operante se muestran y que eso es todo lo que podemos hacer. No tiene sentido medir o calificar sistemas intencionales propios de una cultura por medio de mecanismos propios de otra. La racionalidad tiene criterios sociales más o menos establecidos y éstos cambian con los lenguajes, la geografía y la historia. Nuestra compenetración con la racionalidad de culturas drásticamente diferentes a la nuestra es algo que se manifestará en nuestra comprensión e incomprensión de sus requerimientos, en nuestra auto-ubicación en sus respectivos contextos sociales y culturales, en nuestra aceptación o rechazo de sus mecanismos de resolución de problemas. Podemos hablar de individuos más o menos racionales al interior de una misma cultura, pero es enteramente ocioso, es decir, no tiene mayor sentido hablar de sociedades o culturas o comunidades más racionales unas que otras. En relación con esto lo único que puedo hacer es especular y sugerir que no es descartable *a priori* la idea de que alguien a quien la actuación de una persona de otra cultura le parezca irracional se conduciría exactamente como la persona a quien critica si estuviera sometida a los mismos mecanismos de evaluación y juicio que la persona objeto de su crítica. Y es todo lo que, en relación con el tema que aquí nos ha ocupado, desearía sostener aquí¹¹.

¹¹ Para una más detallada presentación de mi posición en relación con el mentalismo y con los conceptos psicológicos en general, véase mi libro *Ensayos de Filosofía de la Psicología* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1995).