

¿HAY MÁS DE UNA RACIONALIDAD?

Agüero, Gustavo
FFyH y Facultad de Lenguas, UNC
Córdoba Argentina
trucoalcinco@gmail.com

Saharrea, Juan
IDH-Conicet-UNC/UNSL
Córdoba, Argentina
juansaharrea@gmail.com

Introducción

A diferencia de lo que suele pensarse respecto a las cuestiones fácticas, tendemos a pensar que los conflictos morales, políticos o valorativos en general -producto de la diversidad cultural o de la variedad de puntos de vista entre individuos o grupos sociales- resultan un asunto intrínsecamente irresoluble.

¿Puede pensarse acaso que, puesto que las discrepancias respecto de cuestiones valorativas (morales, políticas, estéticas, etc.) no pueden tratarse con metodologías científicas o empíricas, en última instancia, son del todo irresolubles en términos racionales? Sabemos que las respuestas afirmativas a esta cuestión han logrado asentarse en el terreno del más llano sentido común de nuestro tiempo. También sabemos que esta manera de pensar las cosas tiene, asimismo, un fundamento teórico que, por cierto, no es nuevo. Ya desde el siglo XVII algunos influyentes pensadores como David Hume y posteriormente Immanuel Kant, impulsaron la idea de que el mundo no es más que un conglomerado de hechos objetivos y demostrables. En este marco si puede hablarse de valores esto es producto de lo que las personas proyectamos subjetivamente, pero no de algo que nos haya dado la naturaleza misma. En el siglo XX esta corriente de pensamiento renace bajo el conocido nombre de Círculo de Viena, una congregación de científicos y filósofos que impulsaron la idea de que el método científico naturalista es la única posibilidad de conocimiento serio y sólidamente fundado. Un conocimiento, en tal medida, expresado en un lenguaje con sentido o valor semántico en términos de verdad y falsedad empíricamente verificable y de enunciados teóricos de carácter *a priori*, necesarios para la contrastación. Esta manera de ver las cosas, a la que suele denominársele 'positivismo', conlleva una desventaja insostenible para nuestra vida práctica: la imposibilidad de tratar racionalmente los conflictos surgidos a partir de diferentes compromisos valorativos.

Esta desventaja o problema no se presenta en el caso de comunidades o sociedades totalitarias¹, es decir, aquellas en la que no existen miradas y/o representaciones valorativas diversas, sino que cuentan con una moral positiva incuestionable y en donde las creencias, los valores y en general la cosmovisión es compartida por todos los miembros de una comunidad. En la hipótesis o en sus intentos de construcción una sociedad totalitaria, como lo hemos conocido en muchos países de nuestra región, el diálogo o la conversación no tiene otra función que la de transmitir y reafirmar las creencias, los valores y la enciclopedia de lugares comunes asumidos por los participantes y generalmente esparcidos por los establecimientos educativos y los medios masivos de comunicación.²

¹ Con esto no queremos decir que el Positivismo haya tenido compromisos políticos con modelos de gobierno autoritarios. Contrariamente, los positivistas en general abogaban por una sociedad de libre expresión y participación democrática. Sólo que inferían que del hecho de que ciertos modos de valorar son nocivos para la vida democrática toda forma de valoración tiende a la irracionalidad.

² La conversación es un peligro para las sociedades totalitarias o dictatoriales. En la Universidad Nacional de Córdoba una de las primeras medidas del gobierno de facto de la última dictadura militar fue quitar los bancos de

Por el contrario, los conflictos de convivencia producto de la diversidad se presentan en sociedades democráticas contemporáneas, que asumen alguna forma de mecanismo representativo que permite a los ciudadanos expresar y exponer su propio pensamiento y vivir conforme a su propia idiosincrasia. En las sociedades que pretenden construirse bajo formas de vida democráticas conviven personas y grupos con creencias y valores que, en ocasiones, llegan a parecer irreconciliables entre sí, como las que se expresan entre individuos que manifiestan profundas disidencias sobre temas de interés público, tal como sucede en el caso del actual debate sobre la despenalización y legalización del aborto, lo cual es un factor determinante para el surgimiento de muchas formas de conflicto social. En este sentido, asumir el pluralismo en el seno de una comunidad se presenta como un desafío de carácter práctico.

Democracia, racionalidad y relativismo

El análisis de la racionalidad humana, tanto en su dimensión teórica como práctica -si es que cabe la especificación- ha sido desde la antigua Grecia tal como lo afirma Jürgen Habermas “el tema fundamental de la filosofía” (1999: 15). Como habitantes del medio lingüístico, de seres cuya existencia tiene como condición necesaria al lenguaje, seres capaces de comprender y de comprendernos, la consigna fundamental es la búsqueda de acuerdos. Para nosotros, seres racionales, la necesidad de comprender y de resolver conflictos de manera racional se halla en proporción directa a la calidad de la vida democrática que podamos alcanzar.

Partimos por tanto de la idea de que en una sociedad democrática no sólo se exige una resolución racional de los conflictos, sino que, en buena medida, una sociedad democrática *es* aquella donde las diferencias valorativas pueden establecerse y dirimirse racionalmente. Nos gustaría, en este sentido, presentar esta reflexión como un aporte a la búsqueda de mecanismos *racionalmente* sustentables de resolver conflictos en una comunidad que busca conformarse en el marco de un pluralismo valorativo, entendiendo que el pluralismo –la construcción de un punto de vista comprensivo respecto a la diversidad de puntos de vista- constituye la forma de vida que mejor se adecua a los intereses de una comunidad democrática contemporánea.

Sin embargo, nos preguntamos si hay una o muchas formas de racionalidad. Nos preguntamos si es posible habitar un territorio común de racionalidad que nos constituya como habitantes de medios lingüísticos. La posibilidad de los conflictos, cuando no su realidad, nos hace interrogarnos si es posible dar una respuesta universalista, racional que detenga, no las discrepancias, sino más bien las formas manifiestas de conflicto y la eventual violencia. Nos preguntamos entonces si alguna forma de cognitivismo valorativo puede tener el grado de objetividad suficiente como para ser aceptado por todas las partes, con independencia total o parcial de sus rasgos idiosincrásicos. Indagamos, por tanto, como lo hace Ernesto Garzón Valdés si en nombre de cierta objetividad puede reclamársele a un individuo o grupo social que abandone alguna práctica o creencia a favor de la convivencia democrática sin que esto vaya en detrimento considerable de la necesaria afirmación de su identidad cultural (cf. Garzón Valdés, 1993: 43).

Entendemos por cognitivismo a la posibilidad de la discusión acerca de valores, es decir, a la inclusión de su debate en el campo de la racionalidad y por supuesto a la posibilidad de que nuestros juicios de valor puedan ser considerados, *al igual que* los juicios de hecho, tanto verdaderos como falsos. La manera de resolver racionalmente los conflictos en el marco de una sociedad democrática no puede ser entonces mediante la aceptación de alguna forma de relativismo, lo cual supone consentir que las diversas cosmovisiones se comprenden solo al interior de sí mismas, como si se tratara de universos cerrados e inconmensurables. El relativismo valorativo afirma, en términos generales, “[...] que la verdad, la bondad o la

los pasillos de la Universidad. Esos bancos de espera favorecían el encuentro fortuito y charlas causales entre estudiantes y docentes. La conversación era un factor incontrolable dentro del sistema represivo.

belleza es relativa a un marco de referencia, y que no existe ningún estándar general *absoluto* para *juzgar* entre marcos de referencia en competencia” (Krausz, 2011: s/n, citado en Aguirre García, 2011: 59). Atendiendo a este criterio podría decirse que resulta inapropiado, cuanto menos, calificar ciertas prácticas sociales en términos valorativos como mejores o peores, apropiadas o inapropiadas e incluso correctas o incorrectas. Más específicamente,

[...] podríamos decir que [el relativismo cultural] defiende “que la cultura de una persona influye fuertemente sus modos de percepción y pensamiento” (Swoyer, 2003); si bien esto es obvio, los relativistas culturales parten de esta premisa para concluir que, por ejemplo, los estándares de justificación, los principios morales o, incluso, la verdad, dependen *necesariamente* del contexto cultural en el que se formularon. Al haber diversidad de culturas o marcos (cf. Popper, 2005), los relativistas culturales sostienen que no habría posibilidad de establecer criterios transculturales o supratemporales, lo que degeneraría en la imposibilidad de la comprensión. (Aguirre García, 2011: 59).

Como vemos la adopción del relativismo propone una tensión. Por un lado, puede pensarse que encarna una actitud inicial de respeto básico por la diversidad y por las diferencias, sin embargo, no tiene una respuesta a la posibilidad de conflicto que puede generarse a partir de la imposibilidad de comprensión y, por tanto, de diálogo que se da entre las partes. A veces no tomamos la justa dimensión del grado de arbitrariedad que esconden frases relativistas tales como ‘cada cual puede pensar como quiera’, ‘esta es mi posición y no tengo por qué justificarla’, o bien, ‘hay libertad de expresión, cada uno puede decir lo que se le ocurra’. Habitualmente no cobramos dimensión de lo corrosivo que resulta para la forma de vida racional y democrática el nivel de *irresponsabilidad* que se abre a partir de estas expresiones. Hemos escuchado centenares de veces que la conversación sobre temas de índole religiosa y moral debe evitarse a riesgo de suscitar un conflicto. Claro que a este listado podríamos agregar cuestiones de índole política, deportiva, estética, laboral, educativa, conyugal, etc. Nos parece que el relativismo, analizado mínimamente, no solo que no da respuesta a la posibilidad de resolver los conflictos que se dan en el marco de la diversidad, sino que impide reconocer como tal *el hecho mismo* de lo diverso al no poder pensar la integración o la inclusión. Esta reflexión a propósito del relativismo no debería conducirnos tampoco a creer que el pluralismo solo puede comprenderse y aceptarse bajo la suposición de que hay hechos que trascienden las prácticas sociales y sus formas de representación y cuya accesibilidad depende de una capacidad de intuición indefinible cercana a una forma de revelación. Esta idea, contrariamente al relativismo, permite, quizás a fuerza del ejercicio, instituir la unidad en la diversidad bajo una concepción ‘objetivista’ respecto a nuestros puntos de vista. Sin embargo, el precio a pagar es demasiado alto: la pérdida del respeto por las creencias, los valores y las cosmovisiones de los otros, sean grandes grupos sociales, minorías o individuos. Bajo esta óptica quien no comparte ‘mis’ valores tiene una dificultad casi natural que le impide apreciar la manera en que las cosas son, lo cual impide todo intento de disuadirlo condenando al equivocado a diversas formas implícitas o explícitas de segregación.

Nuestro desafío y nuestra responsabilidad como intelectuales y humanistas es dar una respuesta a la necesidad de constituir una sociedad pluralista en el marco de una democracia representativa sin caer en los excesos del relativismo que abandona la discusión ni en el de un realismo que reprime la diversidad en nombre de La Realidad –con mayúsculas- o del gesto ostensivo de decir que ‘así es el mundo’.

¿Qué define nuestra pertenencia a la comunidad?

Vale detenernos un momento a pensar, tal como lo hicieran los teóricos modernos del contrato social, sobre el significado de la pertenencia a la comunidad.³ Pertenecer a una comunidad que

³ Nuestra estrategia no es contractualista ni en el sentido clásico ni en el sentido contemporáneo de suponer cierta imparcialidad o cierto estado de ignorancia –al estilo de John Rawls-. Nuestro enfoque tiene un parecido de familia –por decirlo así- con estos enfoques pero no defiende abiertamente la posibilidad de fundamentar la objetividad en

incluye puntos de vista diversos constituye un auténtico desafío que cuenta con al menos dos tareas complementarias: por un lado, consolidar la identidad dentro de ella a partir de ciertas diferenciaciones con los demás grupos o individuos y en tal sentido lograr la expresión del propio punto de vista de modo de estar en posición favorable para la expresión de opiniones sin sentir condicionamientos, amenazas, censura u otras formas de violencia.

Por otra parte, estar abierto a las exigencias del diálogo en relación a la propia forma de vida y a exponer la propia moral y eventualmente modificar ciertos principios o ideas a la luz del interés común en algún momento determinado. Esta doble tarea pone de relieve que formar parte de una comunidad involucra la inserción en un marco normativo que nos exige aceptar ciertos compromisos fundamentales exponiendo a la vez un punto de vista que el resto de la comunidad *debe* comprender y puede someter a críticas. Esto significa que la pertenencia a dicha comunidad exige dar razones acerca de la propia moral, lo cual es otra forma de decir que el desafío es convertirse en un agente moral, alguien que no solamente acepta ciertos hábitos socialmente instituidos (una moral positiva), sino que es capaz de dar razones de esos hábitos en tanto juicios o compromisos asumidos racionalmente (es decir, es capaz de tener una “moral crítica” cf. Garzón Valdés, 1993).

Inferencialismo y racionalidad

Con el fin de devenir agentes morales estamos obligados a dar razones de lo que pensamos o hacemos. ¿Pero el dar razones es una práctica que puede ser universalizada, al menos en el espacio de las actuales sociedades democráticas? Asumimos que todo conjunto de creencias y valores que puedan ser atribuidos a un individuo o comunidad constituyen un sistema coherente, es decir, un sistema en el que los elementos se relacionan lógicamente, o dicho de otra manera, en el que los elementos se vinculan unos con otros a través de pasos inferenciales, ya sean inferencias formales o materiales (i.e. informales).

¿Qué significa decir que un sistema es coherente? La coherencia puede ser entendida como una propiedad lógica de los sistemas conceptuales en general -es decir de elementos a los que se le puede asignar un contenido semántico o veritativo- y epistémicos en particular. Asumimos que el conjunto de creencias que un individuo posee acerca de la realidad o del mundo y de los demás tiene la forma de un sistema epistémico. Este inferencialismo semántico –la asunción de que el contenido semántico de un concepto o de un juicio depende de su papel inferencial- constituye una propiedad intrínseca de los sistemas doxásticos. Dicho en pocas palabras, no es posible atribuir creencias o estados mentales a un individuo a menos que se asuma que dichas creencias junto con los demás estados mentales constituyen un sistema coherente (cf. Brandom, 2002).⁴ La condición de coherencia como rasgo determinante del sistema doxástico de un individuo constituye una condición necesaria para la atribución de estados mentales,

el “criterio de consecuencia” según el cual “(...) prueba de que ciertos valores —como los del mundo occidental— deben aceptarse universalmente radicaría en el hecho de que han sido vehículo del progreso, de la modernización de las sociedades industriales” (Camps, 1993: 74). Nuestro punto de vista no intenta promulgar la aceptación de ciertos valores morales universales sino que apunta a remarcar lo que podríamos llamar la universalidad del valor, a saber, la afirmación de una creencia valorativa sólo es concebible como una movida en el juego de dar y pedir razones y no como una expresión subjetiva antojadiza o irrestricta tal como suponen los detractores del cognitivismo.

⁴ De acuerdo a Brandom (2002): “La idea principal que anima y orienta [el inferencialismo semántico] es que lo que distingue específicamente las prácticas discursivas de las acciones de las criaturas que no usan conceptos es su articulación inferencial. Hablar de los conceptos es hablar de funciones en el razonamiento [...] Decir o pensar que las cosas son de tal o cual modo consiste en asumir una clase particular de compromiso que está articulado de forma inferencial [;] proponerlo como premisa adecuada para otras inferencias esto es autorizar su uso como premisa y asumir una responsabilidad como acreedor de ese compromiso como vindicador de esa autoridad en las circunstancias precisas; en general mostrándola como la conclusión de una inferencia a partir de otros compromisos para los que se está o se puede estar justificado. La captación del concepto que se aplica en tal explicitación consiste en dominar su uso inferencial: conocer (en el sentido práctico de ser capaz de distinguir una forma de saber cómo hacer) en qué más se comprometería uno al aplicar el concepto, qué le habilitaría para hacerlo y qué cancelaría tal justificación.” (p 13-14)

siempre que se pretenda asignar a dichos estados mentales algún contenido semántico o conceptual. Esto significa que no podrá constituir parte de la práctica atributiva la posibilidad de adscribir a un individuo el siguiente par de creencias:

- 1) La tierra está inmóvil
- 2) La tierra está en permanente rotación
- 3) Un embrión es una persona
- 4) Un embrión no es una persona

No estamos aquí sosteniendo que un individuo no pueda incorporar creencias contradictorias o acaso que en la práctica ejecute solo aquello que le indican los resultados de su análisis y deducciones previas. No estamos sosteniendo aquí la idea de que los sistemas de creencias y demás estados mentales de un individuo constituyan un sistema ciento por ciento consistente, es decir que no incluya elementos contradictorios o directamente. Nuestro propósito está bien lejos de eso, antes bien, asumimos que la toma de decisiones se asienta sobre una 'racionalidad limitada', como bien lo sostuvo Herbert Simon, apartándose del modelo neoclásico de la toma de decisiones conocida como *homo economicus* (Simon, 1955), o sobre una racionalidad mínima, como lo piensa Christopher Cherniak (Cherniak, 1986) o bien sobre modelos no idealizados como lo ha sostenido la corriente de la economía del comportamiento de Daniel Kahneman y Amos Tversky (Kahneman & Tversky, 1979) desde la Teoría de la Perspectiva o también Dan Ariely indagando sobre el concepto de irracionalidad (Ariely, 2008). Sin embargo, que un sistema no sea consistente no implica de ninguna manera que no exista coherencia entre sus partes. Lo que sostenemos es ante todo la imposibilidad de que un individuo posea como parte de su sistema de creencias, una del tipo:

- 5) La tierra está inmóvil y la tierra está fija

Como señalamos anteriormente, de acuerdo a la semántica inferencial, piedra de toque de nuestra racionalidad, nadie podría asumir un compromiso doxástico o epistémico como éste a menos que esté dispuesto a alterar seriamente el significado ordinario de, al menos uno, de estos conceptos. En resumen, lo que decimos es que un individuo podría poseer un sistema de creencias que, o bien incorpore las creencias (1) y (2) o (3) o (4) o bien un sistema del cual fuera posible inferirlas, pero que no podría incorporar creencias como (5).

Pluralismo valorativo

En la práctica el sentido común no suele ser la fuente principal de alimentación para obtener una mirada reflexiva sobre los propios valores. No reflexionar sobre la propia moral no impide en un sentido que alguien pueda atribuirme un sistema de valores de acuerdo a mi modo de actuar. El problema con la incapacidad de reflexionar sobre los propios valores es que tarde o temprano nos vemos exigidos a poner en un plano dialógico nuestras ideas y principios. Es en ese momento cuando el relativismo moral nos resulta insuficiente y con toda seguridad erróneo. Ya que cuando nuestros valores son desafiados tenemos la sensación de que quien los desafía se encuentra en un lugar no tanto diferente del nuestro cuanto diferente de un punto de vista que *cualquiera* podría aceptar. Un agente moral, en este sentido, no solamente quiere que le sea concedido el libre ejercicio de sus valores, sino que en temas de interés público los cuales suscitan cuestiones valorativas se ve condicionado por la respuesta que los representantes del Estado confieran a esos temas, si es que suponen valores contrarios a los que promulgan. Para decirlo en pocas palabras: alguien que ve desafiado sus convicciones tiene la necesidad y a menudo la responsabilidad de argumentar por qué sus valores son atendibles frente a una comunidad que eventualmente no los acepta o no los considera de manera suficiente. El actual debate sobre la moralidad del aborto brinda un ejemplo cercano sobre esta situación.

Conclusión

En el presente trabajo hemos diferenciado el pluralismo valorativo del relativismo. Por un lado definimos el pluralismo como la posibilidad del debate racional de puntos de vista diversos en el marco de una sociedad democrática. Por otra parte, señalamos que el relativismo cultural es una posición que reduce opiniones diversas a expresiones subjetivas, sin requerir fundamentación o debate de tales posturas. De este modo, a diferencia del pluralismo valorativo, el relativismo resulta incompatible para los intereses de una sociedad democrática como la nuestra, dando espacio a la posibilidad de sugerir más de una racionalidad como solución a la discrepancia valorativa. Para poner de relieve el significado de estas afirmaciones, por otra parte, explicamos el sentido de pertenencia a una comunidad y señalamos, en tercer lugar, la naturaleza inferencial de nuestra racionalidad en tanto agentes que arman una trama de creencias articulada coherentemente a través de vínculos de autorización y justificación. Se desprende de este marco que la pregunta de si hay más de una racionalidad esconde una trampa ya que no hay un modo de plantear disidencias valorativas sino dentro de la estructura normativa que ofrece nuestro lenguaje. El gesto de abrir la posibilidad a la existencia de otras racionalidades no hace más que eliminar la comprensión del desacuerdo moral, adoptando un enfoque erróneo –e incluso perjudicial- acerca de la discusión en una sociedad democrática.

Referencias bibliográficas

- Aguirre García, J. (2011). El relativismo cultural: desafíos y alternativas. *Sophia*, 7, 58-66.
- Ariely, D. (2008). *Predictably irrational*. New York: Harper Collins.
- Brandom, R. (2002) *La articulación de las razones*. Madrid: Siglo, XXI.
- Camps, V. El derecho a la diferencia. En L. Olivé (comp.) *Ética y diversidad cultural* (pp. 71-83). México D.F. / FCE
- Cherniak, C. (1986) *Minimal rationality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Garzón, Valdés, E. (1993). El problema ético de las minorías étnicas. En L. Olivé (comp.) *Ética y diversidad cultural* (pp. 28-48). México D.F. / FCE.
- Habermas, J. (1999) *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*; Madrid: Taurus Humanidades.
- Kahneman, D. y Tversky, A. (1979). Prospect theory: an analysis of decision under risk. *Econometría*, 47 (2), 263-291.
- Simon, Herbert A. (1955) A behavioral model of rational choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69 (1), 99-118.