

EL ESPACIO LÓGICO DE LO HUMANO (... Y LAS TRADICIONES ANALÍTICA Y CONTINENTAL)

JUAN PABLO HERNÁNDEZ BETANCUR*

EMPECEMOS CON UN PAR DE CITAS. Primero, un pasaje de “Dos tipos de naturalismo” de John McDowell:

Supóngase que unos lobos adquieren razón. Me refiero con esto a algo que uno podría decir en griego con la palabra ‘*logos*’. Lo que los lobos adquieren es el poder del discurso, el poder de dar expresión a capacidades conceptuales que se interrelacionan racionalmente en formas que reflejan qué tiene sentido dar como una razón para qué (McDowell, 1998: 169. Mi traducción).

La segunda cita proviene del famoso texto de Michel Foucault sobre Nietzsche, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En el texto, Foucault se refiere a uno de los modos en que Nietzsche caracteriza el objeto de su análisis histórico, designado en este caso como *Entstehung* o emergencia:

La emergencia se produce siempre en un cierto estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que llevan a cabo contra circunstancias adversas, o también la tentativa que hacen —dividiéndose contra ellas mismas— para escapar a la degeneración y recuperar vigor a partir de su propio debilitamiento (Foucault, 1992: 34).

Unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras, y así nace la idea de libertad; unos hombres se

* Pontificia Universidad Javeriana.

apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza —y nace la lógica (Foucault, 1992: 38).

Estas citas ponen de manifiesto dos modos diferentes de situar el pensamiento y la acción humanos, de hacer inteligible lo humano. Aunque este contraste aparece de diversas formas en otros autores y corrientes, los ejemplos son suficientes para caracterizarlo al menos en su forma general:

Cuando McDowell caracteriza la vida imbuida de *logos* como aquella en que se expresan relaciones del tipo qué es una razón para qué, la está situando en lo que Sellars llamó “el espacio lógico de las razones”. Situar una acción o un estado mental nuestro o de otros en el espacio lógico de las razones consiste en pensarlo —explicarlo o al menos describirlo— como guardando relaciones racionales del tipo Esto justifica, hace probable, hace mejor, etc. juzgar, hacer, querer, etc., esto otro. Esta noción del espacio de las razones se origina y ha adquirido prominencia en la llamada tradición analítica o anglosajona de la filosofía contemporánea.

Por su parte, al hablar de “estados de fuerzas”, el Nietzsche de Foucault sugiere justamente relaciones en que los vínculos racionales son excluidos del nivel básico de análisis. Como se explica en la cita, elementos asociados con la racionalidad como valores, libertad y lógica, son subproductos de procesos no de suyo racionales. Lo que se da al nivel básico son “luchas”, y estas luchas toman la forma de cosas como “sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos”. Digamos, entonces, que lo humano —pero no exclusivamente lo humano— es situado por este modo de pensar en un espacio de relaciones no racionales.

En primer lugar, me interesa pensar la relación entre estas dos formas de concebir o hacer inteligibles nuestras acciones y pensamientos. Uno de los puntos que discutiré es la hostilidad que con frecuencia, quienes adoptan la segunda perspectiva, dirigen a la primera. En segundo lugar, y como lo sugerirá el origen de los ejemplos y el título de este trabajo, también quiero decir algo acerca de cómo figura el contraste entre estos modos de pensar en otra de las tradiciones filosóficas dominantes durante el último siglo, la llamada tradición continental. Uno de los puntos de interés es que, si bien, parte de la hostilidad contra la idea del espacio de las razones proviene de la misma tradición analítica, otra parte importante se origina en algunas de las propuestas más influyentes de la tradición continental. Cabe anotar que

cada una de estas tradiciones es demasiado polifacética como para permitir grandes generalizaciones, como hacer coincidir cada modo de pensar con una de las dos tradiciones. En esta ocasión hablaré sólo de algunas propuestas filosóficas concretas, y sugeriré tendencias más grandes, pero no únicas, al interior de las tradiciones en cuestión.

Una anotación preliminar: Aunque hablo de modos de pensar lo humano, en realidad, nada de lo que diré supone o pretende demostrar que sólo lo humano se puede pensar de uno u otro modo, o que sólo es humano lo que se puede pensar de un modo u otro. No se trata de establecer condiciones necesarias, suficientes o distintivas de lo humano. Se trata de reflexionar acerca de ciertos modos de pensarnos a nosotros, en un sentido muy intuitivo y general que creo no presentará mayores problemas.

Voy a proceder de la siguiente manera: Primero, desarrollaré con algo de detalle la noción de espacio de las razones, lo cual incluye disipar ciertos malentendidos comunes acerca de la noción de racionalidad. Para ello me apoyaré especialmente en John McDowell y algo menos en Donald Davidson. Aquí tendré ocasión de discutir ciertas ideas inspiradas por la tradición fenomenológica continental. Luego, explicaré de un modo muy general en qué sentido puede parecer que algunas propuestas continentales son hostiles al pensamiento en términos del espacio de las razones. Me detendré en el caso de Foucault —o de cierta parte de su producción— para sugerir que la situación es más complicada de lo que parece, y que de esto se pueden extraer algunas enseñanzas. Para terminar, propondré varias conclusiones acerca de cómo se relacionan los dos modos de hacer inteligible lo humano y qué consecuencias tiene esto para la noción de espacio de las razones, en particular, en lo referente a lo que llamaré sus límites y su textura.

1. El espacio de las razones

ENTRO A LA SALA DE MI CASA Y ENCIENDO LA LUZ despertando al huésped cuya presencia había olvidado. Una forma de entender este pequeño evento es como una acción motivada por razones. Razones como las siguientes: la intención de buscar las llaves, el hecho de que ya ha anochecido, la creencia de que el bombillo funciona, el recuerdo muy difuso de un sonido metálico al levantarme del sillón en la mañana, etc. Esta forma de ver la conducta nuestra y de otros es común en muchos contextos en los que

las preguntas y respuestas acerca de las razones de nuestras acciones nos parecen perfectamente inteligibles, legítimas y esclarecedoras.

Esto no significa que no se pueda o deba decir nada sobre estas situaciones desde perspectivas que prescinden de tratar a los sujetos como criaturas movidas por razones y que explican su conducta, en cambio, apelando a otro tipo de mecanismos. Sin duda la biología evolutiva, la neurociencia y la psicología conductual, pueden enseñarnos mucho acerca de los mecanismos que se pusieron en juego durante mi entrada a la sala en busca de las llaves y de los factores que incidieron sobre mis decisiones. Esto ha llevado a algunos a afirmar que las ciencias naturales pueden o podrían llegar a decir de un modo más preciso y con mayor potencial explicativo todo lo que queremos decir en términos de relaciones racionales. Quien piensa así es un *naturalista*. Parece difícil creer, sin embargo, que lo que se pueda decir desde estos puntos de vista satisfaría la pregunta de mi huésped acerca de por qué entré al cuarto de un modo tan intempestivo. Sí, las ciencias naturales nos proporcionan cierta inteligibilidad sobre nuestras acciones (e inclusive sobre nuestros pensamientos); pero, pensar en términos de relaciones racionales, de qué es una razón para qué, nos proporciona *otro modo de inteligibilidad*, un modo de inteligibilidad que en muchos contextos parece ser el más apropiado. Más aún, uno de los puntos que motiva defender el carácter *sui generis* del espacio de las razones (McDowell, 2003: Conferencia cuarta) (el hecho de que pensar en estos términos no es reducible a, o reemplazable por el lenguaje de las ciencias naturales), es que para *muchos contextos y tipos de acciones* es el modo de inteligibilidad más cercano a nosotros, es el modo en que nos entendemos a nosotros mismos y a los demás de modo más inmediato. Ya volveré sobre esto.

Adentro y afuera del espacio de las razones

NO TODOS LOS ASPECTOS DE NUESTRA VIDA SON susceptibles de ser tratados en términos de qué es una razón para qué, y éste es un buen motivo para querer acotar algo así como el espacio de las razones. Entre aquellos aspectos que no entran en el espacio de las razones hay, desde procesos fisiológicos y actos reflejos, hasta una parte de las conductas culturalmente inculcadas, por ejemplo, nuestros acentos o la distancia social o proxémica (distancia a la que nos paramos de los demás según el contexto). Estos son actos que por lo general no hacemos por razones. Un signo de esto es, por

ejemplo, si se nos preguntara por qué razón pronunciamos cierta palabra de un modo determinado la pregunta nos extrañaría, no en el sentido de que nos parezca difícil, sino en el sentido de que no nos parecería procedente. Más aún, probablemente responderíamos: “¿de verdad pronuncio la ‘r’ de ese modo?”. Probablemente no reconoceríamos la acción en cuestión como fruto de nuestra agencia, y mucho menos como algo para lo cual teníamos razones.

Libertad y racionalidad

UN ASPECTO FUNDAMENTAL DE LA NOCIÓN DE RACIONALIDAD ES SU RELACIÓN íntima con las nociones de agencia, libertad y responsabilidad. Volvamos a los lobos de McDowell:

Supóngase que un lobo racional se encuentra en una situación en la que cierta conducta se le da naturalmente: digamos, cumplir su rol en la actividad cooperativa de cazar en manada. Puesto que ha adquirido razón, el lobo puede contemplar sus alternativas, puede tomar distancia de su impulso natural y hacerlo objeto de escrutinio crítico. No nos podemos permitir suponer que Dios, por ejemplo, le pudo haber conferido razón a los lobos, pero que le faltó proporcionarles los recursos para tomar distancia y darle marco a la pregunta: ¿por qué debo hacer esto? (McDowell, 1998: 171).

El punto de McDowell es que la idea de racionalidad implica la de poder tomar distancia respecto de cursos de acción naturales o instintivos, y esta toma de distancia sólo tiene sentido si es posible decidir qué hacer.

La idea es, entonces, que si la racionalidad implica la capacidad para dar un paso atrás y preguntarnos qué hacer, entonces todos aquellos actos que podemos escrutar de este modo son responsabilidad nuestra, pues pueden emanar de una decisión. Esto no significa que sólo dichos actos sean responsabilidad nuestra. Además, seguramente estos casos admiten distintos grados de responsabilidad. Por el momento, me interesa registrar esta idea: situar un acto en el espacio de las razones es considerarlo intencional, lo cual entraña una forma especialmente fuerte de responsabilidad —más fuerte que la que se atribuye a, digamos, quien olvida hacer algo.

Ser racional sin pensar

ACABO DE DECIR QUE, PARA McDOWELL, LA RACIONALIDAD entraña *la posibilidad* de distanciamiento y escrutinio crítico. Hablar de *posibilidad* y no de que, *de hecho*, reflexionemos sobre lo que hacemos, tiene una implicación importante: *es posible actuar racionalmente aunque no pensemos sobre lo que estamos haciendo*.

Este punto se ha ventilado recientemente en un debate entre McDowell y Hubert Dreyfus¹. Como algunos sabrán, Dreyfus es un conocido estudioso de filósofos continentales, especialmente fenomenólogos, a quienes ha usado como plataforma para polemizar con varios proyectos asociados a la filosofía analítica, como el de la inteligencia artificial. El debate con McDowell inició con la acusación de Dreyfus que McDowell caía en “el mito de lo mental”. Este cargo ataca una tesis omnipresente en la obra de McDowell (quizás su tesis más famosa), a saber, que las capacidades que son propias del ejercicio de la racionalidad operan tanto en los casos de deliberación y formación de juicios como en nuestras acciones y experiencias perceptivas.

Con base en el trabajo del primer Heidegger, de Sartre y de Merleau-Ponty, Dreyfus arguye, entre otras cosas, que es un error suponer que los actos que realizamos cuando estamos inmersos en, por ejemplo, practicar un deporte, tocar un instrumento, abrir una puerta, jugar al *frisbee* o correr tras el tranvía (un ejemplo de Sartre), involucran el ejercicio de capacidades racionales. Para Dreyfus, en estos casos uno, por así decir, “fluye con la situación”, uno puede responder a ella de forma espontánea, inmediata y efectiva, sin necesidad de tomar distancia para hacerla objeto de pensamiento. Quizá los dos argumentos más fuertes que Dreyfus adelanta son los siguientes: El primero es de carácter *fenomenológico*: Cuando realizamos estos actos no tenemos ninguna vivencia de algo así como un proceso deliberativo, reflexivo o inferencial. Lo que vivimos es que *simplemente actuamos*, esto es, *sin pensar*. El segundo argumento dice que, en las circunstancias que

¹ El debate se puede encontrar en las páginas del número 50 de la revista *Inquiry* (Dreyfus, 2007a; 2007b); (McDowell, 2007a; 2007b). Las respuestas de McDowell fueron reeditadas en (McDowell, 2009a). El debate es tema de un libro de próxima aparición (Schear, 2012).

típicamente demandan ejecutar dichos actos (piénsese en quitarse del camino de un autobús), simplemente *no hay tiempo* para llevar a cabo ninguno de estos procesos intelectuales².

La respuesta de McDowell es que Dreyfus está abrazando otro mito: que lo mental (y lo racional), de alguna manera, debe estar siempre a cierta distancia o separado de la acción y de las situaciones en que ésta tiene lugar, de modo que pueda hacer de la acción y sus circunstancias un objeto de pensamiento. Los argumentos de Dreyfus dependen de suponer que la racionalidad sólo se ejerce en procesos explícitos y articulados de pensamiento como los procesos inferenciales, deliberativos o de reflexión crítica, en los que efectivamente parece haber algo así como un distanciamiento. Pero, como hemos visto, esta no es la tesis de McDowell. Su tesis es que para que haya ejercicio de la racionalidad debe ser *posible* llevar a cabo estos procesos *aunque* de hecho no lo hagamos.

¿Qué significa eso de que *sea posible* distanciarse de lo que hacemos y pensamos *aunque de hecho no lo hagamos*? Puede parecer que aquí McDowell está intentando un juego de manos. Pero creo que no es así. Comparemos los siguientes casos:

1. Estoy conversando con alguien y esta persona me pregunta por qué razón pronuncio la 'r' apoyando la lengua tan cerca de los dientes en vez de hacerlo más cerca de la zona media del paladar.
2. Se le pregunta a un jugador de fútbol que actuó de modo inmediato en medio de las urgencias del juego por qué pasó el balón a fulano y no a mengano.

El punto de McDowell depende de ver la diferencia entre estos dos casos. Ambos conciernen acciones no reflexivas, acciones cuyos sujetos no se detuvieron a pensar qué hacían ni por qué. Sin embargo, y como dije hace un momento, en el primer caso, la pregunta por razones parece inapropiada o improcedente pues no reconocemos este tipo de acciones como algo que hagamos motivados por razones.

² Para una discusión reciente de estos argumentos: (Gottlieb, 2011).

Pero en casos como el segundo, en general, el jugador será capaz de dar razones para haber actuado del modo en que lo hizo, razones como “fulano estaba desmarcado” o inclusive otras más complejas como “si le hubiera hecho el pase a mengano habría quedado en fuera de lugar”. Con mucha frecuencia, el jugador es capaz de dar este tipo de respuestas *de inmediato*, es decir, sin siquiera tener que pararse a reflexionar sobre su acción. Esto revela que cuando realizamos acciones del último tipo, aunque *no pensemos* sobre lo que estamos haciendo, *sabemos qué* es lo que estamos haciendo y *por qué*. Una noción saludable de racionalidad debería poder cubrir estos casos y distinguirlos de los primeros aunque ello implique aceptar que lo racional y lo mental no necesariamente consisten en experiencias de discursos o imágenes dentro de la cabeza. Este tipo de acciones se ubica en el espacio de las razones independientemente de si pensamos en ellas o si están acompañadas por discursos mentales al ejecutarlas.

El hecho que retrospectivamente podamos dar cuenta de estas acciones, hacer de ellas un objeto de pensamiento, a veces con un alto grado de especificidad y de modo inmediato, sugiere además que, en un sentido, la posibilidad de hacer de ellas junto con las razones que las promovían, objeto de escrutinio crítico, estaba presente de un modo especial durante su ejecución, de un modo que no estaba disponible en el caso de mi forma de emitir la ‘r’. Es a esto a lo que apunta la idea de McDowell de que en las acciones racionales hay una *posibilidad* de distanciamiento *aunque este distanciamiento no se efectúe*.

Estupidez, irracionalidad y no-racionalidad

UNA ÚLTIMA OBSERVACIÓN ACERCA DEL ALCANCE del espacio de las razones. Sería un error pensar que ubicar la conducta de alguien en, o hacerla inteligible en términos de, el espacio de las razones, consiste en retratar aquella persona o su conducta como cumpliendo estándares muy altos de racionalidad. Una cosa es actuar motivado por razones y otra muy distinta actuar motivado por *buenas* razones. Uno de los sentidos de palabras como ‘bruto’, palabras que tienen muchos significados, refiere a algo así como la negligencia para distinguir las buenas razones de las malas.

Del mismo modo, los casos clásicos de irracionalidad como la debilidad de la voluntad o *akrasia*, el auto-engaño, la procrastinación,

el creer basado en el deseo (*wishful thinking*), etc., parecen ser mejor descritos como perturbaciones de la racionalidad que como casos de no-racionalidad. De acuerdo con análisis muy influyentes como los de Davidson (2004), estos son casos en que se cree o se actúa de un modo contrario al recomendado por las que parecen ser las mejores razones. Estas observaciones son muy generales, y hay mucho espacio para la discusión, pero la idea que me interesa dejar clara es ésta: *uno no tiene que ser un sujeto idealmente racional —como el de algunas versiones de la teoría de la elección racional— para moverse en el espacio de las razones*; por el contrario, bien podemos ser impulsivos, contradictorios, incontinentes, ingenuos, auto-engañados, o simplemente brutos —en el sentido de tener muy mal ojo para las buenas razones— sin que ello signifique que hemos dejado el espacio de las razones. Más aún, parece que estas etiquetas sólo se pueden aplicar en interior de este espacio.

En conclusión, decir que una parte muy amplia de nuestra vida transcurre en el espacio de las razones es decir que manifiesta relaciones racionales que *pueden ser buenas o no* y que estando presentes *pueden o no* determinar los cursos de acción y pensamiento.

2. El espacio lógico de lo humano en la filosofía continental

DIJE HACE UN MOMENTO QUE EL NATURALISMO PROPONE situar lo humano exclusivamente en un espacio de relaciones no racionales como el trazado por las ciencias naturales. El naturalismo nació al interior de la tradición analítica o anglo-sajona a la que McDowell pertenece. La posición de McDowell es, en parte, una reacción al naturalismo. Pero creo que hay una larga tradición en la filosofía continental que piensa algo lo suficientemente similar como para merecer ser situada muy cerca del naturalismo, así sea un poco a regañadientes. Pensadores como Nietzsche, Marx, Heidegger y Deleuze, parecen haber preferido en un momento u otro de sus carreras tratar de comprender lo humano en términos de relaciones no racionales, y lo racional como un subproducto cuyo análisis es de una importancia secundaria. Relaciones de fuerzas, relaciones económicas, modos de comprensión no conceptuales, ‘agenciamientos’, procesos históricos de donación del ser, etc., desplazan las relaciones racionales del nivel más fundamental del análisis. Aunque estas tendencias normalmente son muy diferentes al naturalismo, y con frecuencia son de hecho anti-cientificistas, me interesa el hecho de que comparten con el naturalismo

la idea de que es un error pensar lo humano en términos de razón, agencia y, a veces, incluso de libertad y responsabilidad. Por supuesto, no toda la filosofía continental abraza estas ideas y algunos de los pensadores mencionados han vacilado al hacerlo, o han intentado restaurar de uno u otro modo algunas de estas nociones.

Uno de los pensadores continentales que a veces se asocia con la corriente que evita pensar lo humano en términos de racionalidad es Foucault. Sin embargo pienso que su posición es más complicada a este respecto de lo que se suele creer, y que reflexionar sobre esto nos puede enseñar algo acerca de la naturaleza del espacio de las razones.

Relaciones de poder y relaciones racionales

EN VARIOS TEXTOS, COMO EL AUTO-REFERENCIAL, “FOUCAULT” (Foucault, 1999) se avanza la idea de que el objeto de análisis son las prácticas de un contexto determinado —por ejemplo, las de la práctica clínica o las del sistema penal. Estas prácticas comprenden tanto modos de pensar como modos de actuar. Analizar las prácticas consiste en desentrañar las *relaciones de poder* que las hacen posibles. Foucault caracteriza las relaciones de poder como el *conjunto de técnicas y métodos que actúa* sobre los individuos informando su conducta y sus modos de pensar, de modo que se haga posible que unos individuos gobiernen sobre otros.

La pregunta que este modo de hablar suscita es si estas relaciones de poder deben entenderse de un modo que excluya relaciones racionales o si pueden entenderse en términos de racionalidad. La forma como Foucault se apropia de Nietzsche, así como su lenguaje de técnicas, métodos, formas de actuar sobre la conducta, etc., puede sugerir fuertemente que las relaciones de poder no tienen un carácter racional y que, por ende, la manera en que interactúan los individuos enmarcados en estas relaciones no debe entenderse en términos de qué es una razón para qué. Sin embargo, creo que hay evidencia de que una parte de lo que Foucault incluye en las relaciones de poder *puede* entenderse en términos del espacio de las razones; veo, además, una fuerte sugerencia de que, de hecho, las relaciones de poder *deben* entenderse así.

Lo primero es esto: no tiene nada de raro pensar que buena parte de lo que está incluido en las relaciones de poder es la configuración de un

espacio *específico* de razones, razones que dirigen a los individuos a actuar y pensar de cierto modo. El espacio de las razones no necesariamente y, de hecho, rara vez, es un espacio de diálogo, consenso y racionalidad ideal. Deseos, temores, prejuicios, expectativas, etc., pueden ser razones. Más aún pueden ser *buenas* razones. Con mucha frecuencia, lo que hace a ciertas razones buenas en sentido lógico es una situación moral o políticamente repugnante. Una amenaza de muerte es, por lo general, una razón lógicamente irresistible.

Lo que determina si algo es una razón es el tipo de función que cumple en la determinación de la conducta y el pensamiento de alguien. Si se trata de una determinación exclusivamente causal, por ejemplo, no se trata de una razón —y aquí debo enfatizar el “exclusivamente” pues no está descartado que las razones sean un tipo de causa (Davidson, 2001). Pero, si se trata del tipo de relación que constituye un vínculo racional del tipo: esto *justifica* o *hace preferible* hacer o juzgar esto otro, entonces estamos ante razones. Esto significa que si los individuos que analiza Foucault actúan *teniendo en cuenta* el tipo de vigilancia a que están sometidos, las perspectivas de dolor, placer, privilegio y exclusión que cierto orden social pone frente a ellos, etc., sus acciones no son movidas por fuerzas ciegas o brutas, sino por razones. Recuerden, además, que un individuo no tiene que estar reflexionando siempre sobre estas razones para que ellas operen. Mi sugerencia es que no hay dificultad en entender de este modo mucho de lo que dice Foucault.

Es posible que el análisis de Foucault identifique, *además*, relaciones no racionales; sin embargo, a pesar de las apariencias, algunas de sus declaraciones parecen implicar que esto no es posible. Tengo en mente su tesis que las relaciones de poder sólo pueden darse en un espacio de libertad. La cita relevante es ésta, de “El sujeto y el poder”:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracteriza esas acciones como el gobierno de los hombres por otros hombres, —en el sentido más amplio del término— se incluye un elemento muy importante: la libertad. El poder sólo se ejerce sobre sujetos libres, y sólo en la medida en que sean libres. Entendemos por esto sujetos colectivos o individuales que se enfrentan a un campo de posibilidades en el que se hacen disponibles distintos tipos de conducta, distintas formas de reaccionar y de comportamiento. Cuando los factores determinantes son exhaustivos no hay relación de poder: la

esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado, sólo cuando tiene cierta posibilidad de movilidad, incluso cierto chance de escapar. (En este caso se trataría de una relación de constreñimiento físico). En consecuencia, no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad, como si fueran mutuamente excluyentes (la libertad desapareciendo allí donde se ejerce el poder), sino que su interacción es mucho más complicada. En este juego *la libertad bien puede aparecer como la condición para ejercer el poder* (Foucault, 2001: 341-342. Mi cursiva y traducción).

En un libro de hace unos años, David Owens propone que la noción de racionalidad no implica la de libertad (Owens, 2000), tesis sostenida por McDowell. En el contexto de nuestra discusión, sin embargo, las palabras de Foucault suscitan la pregunta contraria: si se puede pensar la libertad sin racionalidad. Creo que tal como se plantea la cuestión en el pasaje, la respuesta es negativa. Si los sujetos de los que habla Foucault efectivamente se enfrentan a un campo de *posibilidades*, si estas son auténticas *posibilidades*, entonces los sujetos tienen que poder *elegir*. Esta posibilidad de elegir, por mínima que sea, por insatisfactorias que sean las alternativas, parece muy difícil de pensar sin lo que McDowell describe como la posibilidad de “dar un paso atrás para dirigir el escrutinio crítico a nuestras alternativas de acción”. Esto es racionalidad. Es de notar que la noción de libertad que emplea Foucault es bastante más exigente que la noción de libertad de McDowell. Pues, de acuerdo con la de McDowell, nada impide decir que los esclavos también son racionales y libres, sólo que hay constreñimientos legales, sociales y físicos que reducen sensiblemente su abanico de posibilidades. Aunque haría falta un análisis mucho más detallado, lo anterior sugiere fuertemente que las relaciones de poder *deben* entenderse en términos de relaciones racionales.

“Pensar de otro modo”

HAY OTRO PUNTO DEL TRABAJO DE FOUCAULT EN QUE LA IDEA de racionalidad parece imprescindible. Se trata, nada más y nada menos, de lo que pasa *después* del análisis. Como se sabe, Foucault dice que en últimas su interés es minar lo que asumimos como evidente y abrir las posibilidades para “pensar de otro modo”. ¿En qué consiste este *otro pensamiento*?

Esta apelación a “el pensamiento” no es exclusiva de Foucault en la tradición continental. En *¿Qué significa pensar?* (Heidegger, 2005), Heidegger también habla del pensamiento (*das Denken*) como una posibilidad radical y misteriosa de apartarse de modos de pensar y vivir prevalentes y de hacer posible otro tipo de existencia. Una idea semejante vuelve a aparecer en *Diferencia y repetición* de Deleuze (Deleuze, 2002: 222-223), donde se reconoce la deuda con Heidegger. Así podríamos encontrar otros ejemplos en la corriente continental. Pero, de hecho, en un texto famoso inspirado en la obra de Blanchot, *El pensamiento del afuera* (2008), Foucault también le da al pensamiento esta aura de evento incomparable que hace posible una transgresión radical.

No me enorgullece decirlo, pero esta idea general es lo único que he podido sacar en limpio tras leer *El pensamiento del afuera*. Me alegro, en cambio, de haber dado con una entrevista que le hizo Paul Rabinow a Foucault en mayo del 84, más de una década después de la composición de *El pensamiento del afuera*. Allí Foucault, como es común en las entrevistas, responde con un candor que es de agradecer. Me interesa este pasaje:

El pensamiento no es lo que habita cierta conducta y le da su significado; más bien, es lo que le permite a uno dar un paso atrás de su modo de actuar y reaccionar, presentárselo a uno mismo como objeto de pensamiento y cuestionarlo con respecto a su sentido, sus condiciones y sus objetivos. El pensamiento es libertad en relación con lo que uno hace, el movimiento por el cual uno se separa de lo que uno hace, lo establece como objeto, y reflexiona sobre éste como problema (Foucault, 1997: 117. Mi traducción).

Recuerden al lobo de McDowell. Al adquirir razón, el lobo se torna capaz de “contemplar sus alternativas, [...] tomar distancia de su impulso natural y hacerlo objeto de escrutinio crítico”. En mi opinión las palabras de Foucault van básicamente en la misma línea, el pensamiento es la capacidad para tomar distancia de modos de actuar y pensar que se nos dan, por así decir, “naturalmente” (incluyendo un sentido de inculcación social, lo que McDowell, aludiendo a Aristóteles, llamaría una “segunda naturaleza”).

Impresionado por esas otras manera de hablar de *El Pensamiento* que mencioné hace un momento, alguien podría pensar que estoy trivializando la noción de pensamiento de Foucault, que esta noción es de un orden distinto al de la capacidad crítica que se imagina McDowell en el lobo

del ejemplo: el pensamiento sería una posibilidad *sui generis*, mucho más radical, subversiva y difícil de describir —si uno se deja llevar un poco, hasta podría alegar que es indescriptible pues pone en duda a la representación como presupuesto fundamental de toda descripción ... o algo por el estilo. Al margen de lo que pensara Foucault, al margen también de que haya temperado su posición desde el escrito sobre Blanchot hasta la entrevista —pues mi interés no es exegético— lo que me interesa decir es que hacemos bien en *rechazar* esta idea según la cual, la racionalidad mundana que nos es tan familiar y que ha sido tan vilipendiada, es incapaz del calado crítico radical, transgresor, que anhelan Foucault y otros, y que a veces asocian a la palabra ‘pensamiento’ —pronunciada quizás con un tono más solemne que el mío.

La pregunta entonces es esta: *¿Hay alguna razón para pensar que hay otra instancia crítica que no es cobijada por el ámbito de la racionalidad; en otras palabras, que “el pensamiento” del que habla Foucault (y posiblemente también otros filósofos continentales) es de un orden distinto a la racionalidad mundana?*

Mi impresión es que cuando se responde esta pregunta afirmativamente, como a veces lo sugiere el modo en que Heidegger, Deleuze, Foucault y otros hablan de El Pensamiento (como con mayúsculas), se tiene en mente un argumento del siguiente corte: la razón siempre descansa sobre presupuestos que no puede poner en duda so pena de colapsar; por ello se requiere una instancia capaz de, por decirlo así, lanzarse al vacío.

Pero, parte de esta idea es errada. Para empezar a ver esto consideremos de nuevo a McDowell. El *logos* que McDowell le atribuye al lobo en “Dos tipos de naturalismo” (McDowell, 1998) es la misma capacidad de la que habla en el siguiente pasaje de *Mente y mundo*:

Al igual que cualquier otro pensamiento, el pensamiento ético se encuentra bajo una obligación permanente de reflexionar y criticar las pautas según las cuales, en todo momento, pretende regirse [...] Resulta crucial que la imagen apropiada para esta reflexividad crítica es la de Neurath, en la que un marinero repara su embarcación mientras navega en ella. Esto no significa que la reflexión no pueda ser radical. Uno puede verse obligado a tirar partes de los modos de pensar que ha heredado, y aunque esto es

más difícil de ubicar en la imagen de Neurath, ciertas debilidades que la reflexión revela en los modos de pensar heredados pueden demandar la formación de nuevos conceptos y concepciones. Pero lo esencial es que uno puede reflexionar sólo desde en medio del modo de pensar sobre el que está reflexionando (McDowell, 2000: 81. Mi traducción)³.

Como ven, el concepto de racionalidad de McDowell incluye la posibilidad de crítica radical. Seguramente es verdad que, como dice McDowell, sólo se puede reflexionar críticamente desde adentro de un modo de pensamiento y que, en este sentido, la racionalidad necesita dejar siempre algunos presupuestos sin tocar. Pero, una cosa es decir que cada ejercicio particular de reflexión crítica debe dejar intactos algunos presupuestos, y otra muy distinta es decir que hay un conjunto fijo de presupuestos que no se pueden tocar. *Lo único que se sigue de la idea de que la reflexión crítica siempre es interior a un modo de pensar es que debe ir poco a poco*. El marinero de Neurath puede modificar todas y cada una de las piezas de su embarcación sin dejar de estar a flote, a condición de que lo haga gradualmente. Esto no sólo debería ser *suficiente* para llevar a cabo proyectos radicalmente críticos, como los de Foucault, sino que es muy probable que, *de facto*, sea *así* que dichos proyectos proceden. No creo que sea difícil identificar presupuestos que pensadores como Foucault, Heidegger o Deleuze, deben retener para poder llevar a cabo sus empresas.

Así pues, la necesidad de presupuestos no impide la radicalidad de la reflexión crítica.

Hay una razón más para apoyar esta idea de lo que podríamos llamar la autosuficiencia crítica de la razón. Tal y como la caracteriza McDowell, la noción de razón parece incompatible con la idea de que haya partes de nuestro modo de pensar y actuar que no puedan ser objeto de escrutinio. Si la noción de racionalidad implica la posibilidad de poder dar un paso atrás y contemplar nuestras opciones prácticas y teóricas, entonces parece que no puede haber elementos interiores al espacio de las razones, y cualquier presupuesto es un elemento de este tipo, de los cuales sea a priori imposible distanciarse. Lo podríamos poner así: ¿qué

³ Versión en español: McDowell, 2003.

sería tener una razón para actuar o juzgar sobre la cual no fuera posible preguntarse qué tan buena es?

En este punto, uno puede preguntarse: “¿y qué hay de los factores no-rationales que determinan nuestro pensar y actuar?, ¿pueden ellos caer bajo el escrutinio racional?”

3. Los bordes y la textura del espacio de las razones: Enriquecimiento, ampliación y nitidez

UNA POSIBLE RESPUESTA A ESTA PREGUNTA HACE PARTE de las reflexiones con que quiero concluir la charla. Hace un rato expliqué siguiendo a McDowell que nuestras acciones bien pueden ser racionales así sean respuestas inmediatas, no reflexivas, a las exigencias de una situación, es decir, así las hagamos *sin pensar*. Comprendemos estas acciones como *hechas por nosotros y por razones*. Junto a esto está el hecho de que dichas acciones entrañan la *posibilidad* de distanciamiento y reflexión crítica, así esa posibilidad no sea siempre ejecutada. Una pregunta importante a este respecto es, en qué consiste ese paso que hace que lo que es una pura posibilidad de reflexión, en ocasiones, se ejecute; en qué consiste el paso de lo racional no-reflexivo a lo racional reflexionado⁴.

En un gran número de casos, cuando realizamos una acción de modo inmediato y fluido, sin pensar, lo mejor que puede ocurrir es que nuestra capacidad reflexiva no sea invocada, pues ello interferiría con nuestro desempeño. En esto, McDowell y Dreyfus están de acuerdo (Dreyfus alude al caso del beisbolista Chuck Knoblauch que, luego de varias temporadas de desempeño excepcional, perdió su habilidad para lanzar a primera base aparentemente debido a un desorden por el que no podía evitar pensar en la mecánica de sus lanzamientos). Es muy claro que estos son casos del dicho “el que piensa pierde”, dicho que no significa, siguiendo a McDowell, que el que no piensa no es racional. Así pues, *tiene que ocurrir algo* para que pasemos de actuar no-reflexivamente a pensar en lo que estamos haciendo. McDowell admite que para que se dé ese distanciamiento que hace posible el escrutinio crítico tienen que darse ciertas condiciones. En particular, deben darse circunstancias por

⁴ Para otra formulación de este punto véase: (McDowell, 2009b).

las que nuestra atención se dirija a nuestra acción, a nuestras alternativas y a nuestras razones.

McDowell no desarrolla suficientemente esta apelación al papel de la atención. La idea parece atractiva, pero podría tener consecuencias no previstas por McDowell, en particular ésta: que la atención puede ser dirigida hacia un terreno que está o bien más allá del espacio de las razones o bien en un lugar gris entre lo racional y lo no-racional, y que esto puede tener un impacto en la amplitud y textura del espacio de las razones. Me explico.

Creo que idea de orientar nuestra atención a ciertos factores para hacerlos objeto de reflexión crítica se aplica al menos a tres tipos de circunstancias:

1. El ejemplo del jugador que, en medio de las urgencias del juego pasa el balón sin pensar pero sabiendo lo que hace y por qué, pertenece al primer tipo. En estos casos es donde más fácilmente se aplica el esquema de McDowell: estas acciones se hallan por entero en el espacio de las razones aunque no pensemos en ellas al hacerlas, prueba de esto es que si se nos pidiera, podríamos dar cuenta de ellas en términos de razones sin mayor dificultad y en la mayoría de los casos sin siquiera tomarnos un momento para pensar en la respuesta. Es de interés que aquí también entran varios de los casos que Dreyfus toma prestados de los fenomenólogos como ejemplo de acciones no racionales aunque con sentido. Piénsese en el ejemplo de Sartre de correr tras el tranvía. Presumiblemente, ni Sartre podría negar que sabía lo que estaba haciendo y por qué, aunque no experimentara la formación de juicios e intenciones y ni siquiera la idea de un yo —que es el punto al que va su ejemplo.

2. El segundo tipo de circunstancia respecto del cual hasta el momento no he encontrado una opinión por parte de McDowell, es aquel en que, dadas condiciones muy singulares, nuestra atención es dirigida hacia aspectos que inciden en nuestra conducta de un modo que parece tener un carácter no racional. Muchos ejemplos de este tipo son develados en experimentos de psicología y economía conductual, que parecen mostrar correlaciones entre procesos de decisión y evaluación racional, por un lado, y por otro, factores que no guardan ninguna relación racional aparente con estos procesos, como el olor del salón en que se llevan a cabo las pruebas o la temperatura de un vaso con el que los sujetos entraron en contacto minutos antes de éstas.

Esto muestra que en circunstancias muy especiales, como las de este experimento, se revela la incidencia de factores aparentemente lógicamente irrelevantes sobre ejercicio racional. Pues bien, si dichos factores son realmente no racionales, el hecho es que se convierten en objeto de atención, lo cual abre la posibilidad de que entren a ser parte de lo que se considere en la reflexión y, por ende, entren al espacio de las razones. Por ejemplo, si los sujetos de los experimentos conocieran la incidencia de estos factores en su ejercicio racional, podrían hacer de las decisiones en que dichos factores inciden, objeto de escrutinio, lo cual incluiría tomar distancia crítica acerca de estos factores y su incidencia. Si yo sé que tiendo a ser mejor samaritano cuando minutos antes me he encontrado una moneda así sea de cien pesos —algo así sugiere uno de los experimentos— esto podría llevarme a replantear mis convicciones sobre mí como sujeto moral y a modificar mi desempeño en este sentido.

3. El tercer tipo de casos cobija una zona gris entre los dos tipos anteriores. Aquí entran, por ejemplo, ciertas formas de actuar que han sido culturalmente formadas como la distancia social o proxémica, esto es, la distancia a la que nos paramos de los demás dependiendo de la situación (conversación, un ascensor, etc.). Podría pensarse que este es un caso de acciones que caen por fuera del ámbito de las razones y que por ende son no-racionales. Sin embargo, la situación es más compleja. Casi nunca decidimos a qué distancia de alguien pararnos. Es posible que si se nos preguntara por las razones para mantener esa distancia y no otra, nos parecería extraña la pregunta y fuera de lugar, pues no reconoceríamos que aquí quepa preguntar por razones; este tipo de cosas las hacemos casi siempre de modo, por así decir, automático. Sin embargo, la situación es más compleja. Casi nunca decidimos a qué distancia de alguien pararnos. Es posible que si se nos preguntara por las razones para mantener esa distancia y no otra, nos parecería extraña la pregunta y fuera de lugar, pues no reconoceríamos que aquí quepa preguntar por razones; este tipo de cosas las hacemos casi siempre de modo, por así decir, automático. Pero, hay circunstancias cotidianas en que la distancia social entra en foco y de un modo que parece *inducirnos a interpretarla en términos de razones*. Piensen en el caso de lo que en uno de los episodios de la serie televisiva *Seinfeld* se llama un ‘*close talker*’, alguien que tiende a pararse muy cerca de la gente al hablarle. Como he dicho, cuando todo funciona bien, no nos damos cuenta de la operación de la distancia social, y nuestra cercanía

a otros no parece motivada por razones; mas, cuando estamos con un *close talker*, la distancia social pasa a primer plano y *descubrimos algo así como que sí tenemos y hemos tenido razones* para mantener cierta distancia; seguramente se tratará de consideraciones de comodidad. Me parece que otras acciones que revelan rasgos de nuestro anclaje social son de este tipo. Aunque en ciertas circunstancias, bajo cierta luz, no estamos muy dispuestos a considerarlas como ubicadas en el espacio de las razones, bajo otras circunstancias *estas mismas acciones* y sus rasgos empiezan a aparecer como relacionados con razones.

¿Qué nos dice la clasificación anterior acerca de la geografía del espacio de las razones? El primer tipo de circunstancia muestra que la atención crítica puede *hacer más nítido* el espacio de unas razones que *ya de antemano estaban allí como razones*, este es el caso en que se concentra McDowell. El segundo tipo de circunstancia —que como el tercero reclama mucha más elaboración de mi parte— sugiere que el espacio de las razones puede *ampliarse*. Lo no-racional de cierta forma puede empezar a figurar en el espacio de los razones. Esta ampliación quizás puede avanzar tanto como el estudio empírico del impacto de lo no racional sobre la vida racional puede avanzar, esto es, tal vez indefinidamente. El tercer tipo de caso se encuentra en algún lugar intermedio entre hacer más nítidas las razones y dar entrada a unas nuevas. Sea por nitidez o por ganancia de insumos, en estos tres casos hay un *enriquecimiento* del espacio de las razones.

Para finalizar, quiero recoger lo dicho hasta ahora para sugerir una conclusión, por hoy muy preliminar y general, respecto del problema de la relación entre pensar en términos del espacio de las razones y pensar en términos de relaciones no-rationales o no evidentemente racionales (con esto me refiero a los dos últimos tipos de casos). Creo que los aportes de algunas de las disciplinas en ciencias sociales (como la economía conductual) y naturales (como la neurofisiología), así como los aportes de una parte importante de las filosofías continentales (como la fenomenología y el análisis de las relaciones de poder) pueden asociarse a alguno de los tres tipos de circunstancias mencionadas. Lo que creo que esto significa, si es correcto, es que dichos aportes, aun en sus capítulos más transgresores, son modos de enriquecer el espacio de las razones, no modos de hacerlo obsoleto.

Referencias

- DAVIDSON, D. (2001). *Essays on Actions and Events*. *Journal of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- DAVIDSON, D. (2004). Paradoxes of Irrationality. *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- DELEUZE, G. (2002). *Diferencia y repetición*. (M. S. Delpy & H. Beccacece, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- DREYFUS, H. L. (2007a). Response to McDowell. *Inquiry*, 50(4), 371-377.
- DREYFUS, H. L. (2007b). The Return of the Myth of the Mental. *Inquiry*, 50(4), 352-365.
- FOUCAULT, M. (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Barcelona: Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (1997). *Ethics, Subjectivity and Truth. The Essential Works of Foucault. 1954-1984*. (P. Rabinow, Ed.) (Vol. I). New York: New Press.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (Vol. III). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2001). *Power. The Essential Works of Foucault 1954 1984*. (J. D. Faubion, Ed.) (Vol. 3). New York: New Press.
- GOTTLIEB, G. (2011). Unreflective action and the argument from speed. *Pacific Philosophical Quarterly*, 92, 338-362.
- HEIDEGGER, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- MCDOWELL, J. (1998). Two Sorts of Naturalism. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MCDOWELL, J. (2000). *Mind and World. With a New Introduction*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- MCDOWELL, J. (2003). *Mente y mundo*. (Trad. M.A. Quintana P.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MCDOWELL, J. (2007a). Response to Dreyfus. *Inquiry*, 50(4), 366-370.
- MCDOWELL, J. (2007b). What Myth? *Inquiry*, 50(4), 338-351.
- MCDOWELL, J. (2009a). *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

MCDOWELL, J. (2009b). Conceptual Capacities in Perception. *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

OWENS, D. (2000). *Reason without Freedom. The Problem of Epistemic Normativity*. *Philosophy*. London: Routledge.

SCHEAR, J. (Ed.). (2012). *Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London: Routledge.