

LA RECONSIDERACIÓN DE LAS FRONTERAS DE LO RACIONAL

SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ
Universidad de Alcalá

HISTORIA Y RACIONALIDAD

De un modo u otro, no hemos todavía podido desembarazarnos de aquella perplejidad que produjo en su día el hecho de tener que pasar de un tiempo –el siglo XIX– considerado justamente como la «época dorada de la historia», a la situación en que hoy día nos encontramos, en la que tan desenfadadamente se habla de la «muerte de la historia» y se dan pábulo a aquellas llamativas exigencias de que el historiador ha de ceder su sitio al literato, dando por descontado la incapacidad radical de aquél para poder, hoy día, revelar un significado aceptable del hecho histórico¹. Aun renunciando a analizar aquí el alcance de aquella tan radical ruptura en lo concerniente a los intereses de lo histórico y de lo historiográfico, permítasenos señalar que, con la ruptura en cuestión y sea cual fuere su fiabilidad, lo que se ha puesto inevitablemente en juego es un replanteamiento de las relaciones entre la historia y el ámbito de lo racional, relaciones que tuvieron que sufrir importantes modificaciones a la vista de los cambios de paradigma que, en relación con lo racional, hubo de introducir la cultura occidental, coincidiendo casi con el nacimiento del siglo XX.

En relación con ello, fue acaso Nietzsche el pensador que con más clarividencia puso de manifiesto hasta qué punto se hacía necesario un nuevo ideal de humanidad y de racionalidad (europeas) como consecuencia justamente del definitivo desplome de la peculiar implicación que Hegel había introducido entre «historia» y «racionalidad». Hegel –decía Nietzsche– «divinizó» la existencia a través de la historia en la medida en que hizo de la realidad la plasmación de una Razón que se auto-revelaba dialécticamente en el devenir histórico, haciendo con ello manifiesto un ordenamiento divino expresado como ordenación cósmico-teleológica². De este modo, instalarse *more hegeliano* en la historia se convertía ne-

1. Cfr., por poner algún ejemplo reciente, EKSTEINS, M., *Rites of Spring. The Great War and the Modern Ages* (Boston, Houghton Mifflin, 1989) pp. 290ss.

2. «Hegel fue el que *par excellence* retrasó (la victoria del ateísmo) a través del grandioso intento que llevó a cabo de convencernos de la divinidad de la existencia con la ayuda de nuestro sexto sentido, el "sentido histórico" (...), (buscando) interpretar la historia a mayor gloria de la razón divina, como testimonio perpetuo de la finalidad moral del orden universal»: *La gaya ciencia*, V, 357.

cesariamente en un desembarco en el terreno de la racionalidad misma, la cual se hacía presente en las categorías historiográficas de progreso y de continuidad, de tal modo que la labor historiadora venía a coincidir con el despliegue racional de lo real.

Como ya hemos dejado apuntado, esta orientación hegeliana sufre una cruel ruptura cuando el hombre europeo de comienzos del siglo veinte toma conciencia, al hilo de los acontecimientos que ocurren por entonces, de la necesidad existente de proceder a una urgente revisión de la naturaleza y alcance del concepto de lo racional. La conjunción, de signo hegeliano, entre historia y racionalidad se torna más que dudosa y llega a ser claramente puesta en entredicho cuando Europa ha de enfrentarse a la *irracionalidad* del catastrofismo rupturista que sigue a la aparición de la Primera Guerra Mundial. Así, ha sido dicho con no poco acierto que aquella Guerra «fue acaso la última en ser concebida como teniendo lugar dentro de una «historia» inconsútil, intencional, que implicaba un sistema temporal coherente, que va desde el pasado al futuro a través del presente»³. Una separación tal entre racionalidad e historia no se hubiera, sin embargo, producido si, al propio tiempo, la filosofía no hubiera, por su parte, comenzado a rehuir el trato con la Razón (con mayúscula) para dedicarse a elaborar otras más modestas (pero quizá más sustantivas) concepciones de lo racional, visto en su desnuda presencia de proyecto intencional del sujeto. A ello se quieren referir las páginas siguientes de este trabajo.

FILOSOFÍA, RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD

Negándose a continuar el trato con una Razón pretendidamente suprahumana y omniabarcante de la realidad entera, la filosofía del siglo XX se ve incapaz de aportar unos criterios universales de racionalidad universal, viéndose obligada, por ello, a un tratamiento de lo racional que no desdeñará ya afrontar otros factores y fuerzas ajenos —pero no menos efectivos— a lo racional. De este modo, en la filosofía contemporánea ha cobrado cuerpo efectivo el supuesto de la necesidad de abordar el ámbito de lo irracional si es que se quiere llegar a una adecuada consideración del marco y de las exigencias de la razón. Por ello, difícilmente se podrá ya poner en duda, entre los dedicados a las cuestiones filosóficas, algo que, desde siempre, había venido sospechando la filosofía, pero a lo que no había prestado suficiente atención, a saber, que «razón, racionalidad, irracionalidad, son tres caras de un mismo problema que tienen que ser estudiadas de conjunto y en paralelo, tanto histórico como sistemático»⁴.

3. Cfr. FUSSELL, P., *The Great War and Modern Memory* (London, Oxford University Press, 1975) p. 21. Abundando en ello, DAVID D. ROBERT ha escrito que «los acontecimientos catastrofistas del siglo veinte parecen haber constituido una ruptura tal que la historia y sus connotaciones de continuidad, coherencia e inteligibilidad, han de quedar disminuidas como componente cultural (...). Algunos insisten en que sólo la literatura, incluso en su estricta forma narrativa, puede llegar a la realidad auténtica, viva, de lo que ordinariamente es considerado como experiencia o acontecimiento históricos, como puede ser la Primera Guerra Mundial»: cfr. ROBERTS, D. D., *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphysics* (Berkeley, University of California Press, 1995) p. 4.

4. Digámoslo así, acogiéndonos a la fórmula de RÁBADE, S., *La razón y lo irracional* (Madrid, Universidad Complutense, 1994) p. 12.

A pesar de todo, puede ser que una afirmación de este tipo siga resultando extraña para los que no estén demasiado acostumbrados a discurrir por los vericuetos filosóficos. De hecho, la reciente traducción al castellano del pequeño tratado que, en 1764, escribiera Kant acerca de la locura bajo el expresivo título de *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* ha sido tomada por algunos como ocasión para preguntarse qué pudo mover a Kant a interesarse, del modo como lo hizo, por unos temas que, como los de la locura y de lo irracional⁵, poco o nada parece que tengan que ver con la filosofía. Por mucho, en efecto, que Kant fuera el que más atinadamente planteó la cuestión de los límites del conocimiento de la racionalidad metafísica, el genial pensador de Königsberg siguió siendo deudor de la imagen tradicional que hacía del espacio característico de la cultura occidental el hogar y el despliegue de lo racional, imagen que alcanzaría en Hegel el más consolidado tratamiento, tanto en su vertiente ontológica como en la gnoseológica.

En relación con todo ello, hay que hacer notar que los avatares que llevaron a plantear la conveniencia de una reacción antihegeliana pudieron también conducir a abonar el convencimiento de la necesidad de poner límites a aquella imagen tradicional acerca del saber y de la cultura occidentales, propiciando, con ello, el nacimiento de una cierta metafísica del irracionalismo bajo la guía de patronos tan destacados como puedan ser Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard o, entre nosotros, Unamuno, autores todos ellos que no dejarían de encontrar, durante toda la primera mitad de nuestro siglo, un predicamento más que notable, en paralelo a la atención prestada por Freud a las pulsiones de lo instintivo y del inconsciente y en paralelo igualmente a la influencia ejercida, por aquel mismo tiempo, por las propuestas de un Dilthey o de un Bergson en torno a las capacidades cognoscitivas de métodos no estrictamente racionales, en consonancia con las viejas apuestas pascalianas a favor del corazón y con las exigencias de un determinado Hume (el del *Tratado de la naturaleza humana*) en pro del sentimiento y del sometimiento de la razón a las pasiones.

A la vista de este panorama, no puede extrañar demasiado que, entre los años veinte y cincuenta del siglo XX, proliferaran los estudios que hicieron de la irracionalidad y del irracionalismo el objeto de amplias y variadas formulaciones, condensadas en planteamientos que van desde la conveniencia de tener en cuenta aquella «fenomenología de la irracionalidad» que quiere describir la *Metafísica del conocimiento*, de Hartmann (1921), pasando por la «metafísica de lo irracional» (Müller-Freienfels, 1927), las «fuentes irracionales del pensamiento» (Abbagnano, 1923) y los «motivos subyacentes en el pensamiento irracional» (Crawshaw-Williams, 1947), hasta llegar a la denuncia que, en 1954, llevara a cabo Lukács acerca del «asalto a la razón» que la cultura europea había puesto en juego desde Schelling hasta culminar en la tesis irracionalista del nazismo alemán.

Lukács-1954 puede ser visto como el ocaso de la «disputa del racionalismo en la filosofía actual» (digámoslo de este modo, echando mano del título del artículo que Horkheimer

5. Claro está que esta equiparación entre locura e irracionalidad no pasa de ser un artificio poco consistente si no se le pudieran añadir las oportunas precisiones, del tipo de las llevadas a cabo por RADDEN, J., *Madness and Reason* (London, Allen & Unwin, 1985). Dejemos esto apuntado para evitar críticas apresuradas, aunque no nos sea dado poder entrar aquí a discutir el alcance de las precisiones exigidas.

escribiera en 1934). A mediados de siglo, en efecto, se había abierto camino la convicción generalizada de que, incorporadas ya por entonces las aportaciones de la psiquiatría y de la psicología en torno a la irracionalidad y a la locura al campo de la *ciencia*, la *filosofía* de aquel tiempo había de entrar decididamente en la senda de un nuevo racionalismo, el cual podía ofrecer nuevas y variadas perspectivas, dependiendo de los postulados (analíticos, pragmáticos, neomarxistas,...) que se pusieran en juego.

A pesar de aquel reclamarse a un nuevo racionalismo, las controversias habidas en los años anteriores acerca de lo irracional no habían dejado de aportar interesantes conclusiones. Una de las más llamativas sería la de que la historia de la filosofía ya no debía verse *exclusivamente* a la luz de las exigencias de lo racional, por lo que no era ya cuestión de seguir despreciando la presencia efectiva (si poca o mucha, era otro cantar) que lo irracional hubiera podido tener en todas las épocas del acontecer cultural occidental. Se pensó, por ello, que, vista (aunque fuera parcialmente) al trasluz de lo irracional, la historia de la filosofía podía aportar no poco sustanciosos dividendos, como pondrían de manifiesto en los años cincuenta los originales estudios de Cornford y de Dodds acerca de la presencia de lo irracional en la cultura griega, tradicionalmente considerada como el feudo por excelencia de lo racional en su más prístina pureza.

A partir de aquí y como era fácilmente de esperar, se pudo considerar abierta la veda para rastrear huellas de irracionalismo aun en aquellos lugares que habían sido siempre tenidos como templos de específica devoción racionalista⁶ y, en general, comenzó a cobrar cuerpo la opinión de que había que tener por igualmente legítimas tanto la lectura de la historia de la filosofía en positivo (es decir, a través del despliegue de las variadas presencias de lo racional) como aquella otra lectura de la misma historia en negativo (a saber, en función de una recalcitrante donación de lo irracional a lo largo del acontecer de la cultura y del pensamiento occidentales).

Lo que venimos apuntando acerca de lo irracional aparecía referido, por lo general, a una irracionalidad vista a través del prisma de lo metafísico o de lo gnoseológico. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que hay otras posibles vertientes a considerar en lo relacionado con el campo de la irracionalidad. Para convencerse de ello, basta con prestar atención a los variados pronunciamientos y discursos que pueden elaborarse acerca de lo racional (y, al hilo de ello, de lo irracional) y que, de hecho, han venido encontrado acomodo en el conjunto de las ciencias humanas y sociales de nuestro tiempo⁷, así como a los cuidadosos estu-

6. Piénsese, por ejemplo, en la fruición con que una significativa parte de la filosofía contemporánea se ha aplicado a establecer una rotunda línea divisoria entre la razón práctica y la razón teórica en el acontecer de la filosofía moral kantiana, hecho cuya importancia fue acertadamente puesta de manifiesto entre nosotros por JAVIER MUGUERZA, en su *La razón sin esperanza* (Madrid, Taurus, 1957) p. 57.

7. Acerca de la pluralidad de usos del espacio de lo racional/irracional que han venido poniendo en juego las ciencias humanas y sociales de nuestros días, siguen siendo un punto básico de referencia los trabajos de J. ELSTER, así como la visión de conjunto acerca de esta cuestión, elaborada por el propio Elster, en «Rationality», en FLÖISTAD, G., ed., *Contemporary Philosophy. A New Survey, II* (The Hague, M. NIJHOFF, 1982) pp. 111 ss.

dios que la filosofía analítica y posanalítica han elaborado, y siguen elaborando, acerca del significado que debe otorgarse al espacio de las manifestaciones lingüísticas centradas en la «racionalidad/irracionalidad».

En el marco de las más recientes preocupaciones de la filosofía analítica (tomada en un amplio alcance) por la cuestión de la racionalidad-irracionalidad, merecen un lugar destacado las aportaciones llevadas a cabo por Donald Davidson en el campo de la actual filosofía de la mente y de la acción, en la cual la obra de Davidson está recibiendo una creciente, y justificada, atención⁸, incluso por parte de aquellos que no se muestran especialmente proclives a las peculiares preocupaciones del pensamiento analítico de nuestros días, aunque no por ello dejan de reconocer que un adecuado tratamiento de la historiografía filosófica ha de tomar en la consideración debida la importancia alcanzada por la filosofía de Davidson, para dar cuenta de la cual puede ser un estimable recurso echar mano de las aportaciones davidsonianas en el tema de la irracionalidad. Así lo intentaremos mostrar en las páginas que siguen de nuestro trabajo.

MONISMO Y ACCIÓN INTENCIONAL

Davidson tiene, de entrada, el mérito de haber convincentemente reformulado la necesidad de contar con una psicología no reducida únicamente a las exigencias de las ciencias fisiológicas o neurobiológicas. Si la *ciencia* psicológica tiene, en efecto, que habérselas irremediabilmente con aquel elemento normativo esencialmente incrustado en las acciones intencionales y racionales de los sujetos humanos, la psicología no puede, en este caso, cerrarse al análisis y al estudio de las inevitables implicaciones filosóficas de las cuestiones concernientes a la delimitación de lo racional y de lo irracionalidad (Davidson, 1980, p. 241). Por ello y según Davidson, la delimitación científica de la psicología no ha de significar la *reducción* de aquélla a las ciencias físicas ni ha de excluir la puesta en práctica de una psicología *filosófica* (o de una filosofía de la psicología), por más que este tipo de psicología nada tenga ya que ver con las dogmáticas pretensiones que buscaba dar a luz la añeja *psychologia rationalis*.

Al establecer un lugar de encuentro entre una psicología y una filosofía que quieran dar respuesta a las exigencias científicas y culturales de nuestro tiempo y de nuestro mundo, Davidson se mueve en un terreno harto resbaladizo y, probablemente, merecedor, cuando menos, de alguna ulterior precisión⁹. Por más, sin embargo, de que esta propuesta davidsoniana

8. Vid., para ello, la bibliografía seleccionada en STOECKER, R., ed., *Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers* (Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1993) pp. 349-389. Limitándonos a las traducciones en lengua castellana relativas al campo de la filosofía davidsoniana de la mente, destaquemos aquí los recientes trabajos de CARLOS MOYA (*Donald Davidson. Mente, mundo, acción*: Barcelona, Paidós/ICE de la UAB, 1992) y de MIGUEL CANDEL (*Donald Davidson. Filosofía de la psicología*: Barcelona, Anthropos, 1994), así como la traducción de *Essays on Actions & Events* (Barcelona, Crítica, 1995).

9. Así lo ha visto Suppes en relación con la tesis davidsoniana de que «no hay un sentido importante según el cual la psicología pueda reducirse a las ciencias físicas» (DAVIDSON, 1980, p. 259): vid. «Davidson's Views on Psychology as a Science», en VERMAZEN, B.-HINTIKKA, M., eds., *Essays on Da-*

no deje de suscitar llamativas reticencias, resulta indudable que la propuesta en cuestión muestra la suficiente consistencia como para que no sea echada, sin más, en saco roto. Por lo demás, una cosa debe ser advertida ya desde aquí y es que la apuesta davidsoniana en pro de una psicología filosófica, acorde con la ciencia y el pensamiento de nuestros días, ha de ser vista en función del complejo sistemático que da vida a la filosofía de Davidson porque, de lo contrario, aquella apuesta aparecería sin los avales y justificaciones suficientes y tampoco se comprendería el interés que se está hoy día prestando a los planteamientos davidsonianos concernientes al campo de la filosofía de la psicología.

De hecho, la exigencia de Davidson de llegar a una psicología científicamente estructurada pero no por ello reducible, al modo de Quine, a la neurofisiología ha de verse a través del supuesto davidsoniano de un *monismo anómalo*, según el cual los estados/acontecimientos psicológicos individuales son estados/acontecimientos físicos, pero sin que lo mental haya de *reducirse* necesariamente a lo físico. De este modo, los acontecimientos mentales o psicológicos, tomados uno a uno, pueden ser *descritos* en términos de explicación y de causalidad físicas, mientras que, si se quisiera explicar adecuadamente la clase (potencialmente infinita) de los acontecimientos mentales, habría que acudir a un discurso específico del pensamiento y de la acción, es decir, a unas leyes psicológicas, no físicas. Lo mental y lo físico se remiten, en definitiva, a fuentes dispares de *justificación y de evidencia*, habida cuenta de que, según Davidson, ni las leyes físicas ni unas pretendidas leyes psicofísicas son capaces de ofrecer la adecuada explicación de lo concerniente a los fenómenos mentales, algo que, sin embargo, ha de ser al propio tiempo compatible con la idea de que lo mental y lo físico no constituyen dos órdenes dispares de realidad¹⁰.

Por todo ello, aun siendo Davidson un decidido monista (o fiscalista, si se quiere seguir la caracterización de Rorty), no se obliga por ello a declararse partidario de una tesis ni de un lenguaje reduccionistas desde el momento en que Davidson está convencido de que el discurso neurobiológico (centrado en las *causas*) o un conocimiento científico completo de la fisiología cerebral no podrían dar satisfacción al sofisticado marco conceptual que se requiere para llegar a una adecuada explicación de lo mental/psicológico (orientado hacia *razones*, aunque estas razones no dejen ciertamente de tener un valor causal). Esta disparidad de lenguajes y marcos conceptuales físicos y psicológicos, no reducibles entre sí, es tributaria, en la filosofía de Davidson, de la idea de que lo característico de lo mental no es la subjetividad ni la inmaterialidad, sino la *intencionalidad*. En función de ello, sólo podemos decir con propiedad que un sujeto humano se comporta como tal cuando su acción puede ser descrita (o re-descrita) bajo un aspecto que la haga intencional (Davidson, 1980, pp. 239-246), entendiendo «intencional» no como un misterioso añadido a la acción misma, sino, en cualquier caso, viendo aquella acción como respuesta dada a unos deseos y creencias determinados, de los que la acción intencional es, por ello y hablando rigurosamente, efecto.

Al obrar intencionalmente, el sujeto humano apela a unas creencias/deseos que hacen *razonable e* inteligible la acción intencional. Aquellas creencias y deseos son, pues, *causas de*

vidson. *Actions and Events* (Oxford, Clarendon Press, 1985) pp. 183-194.

10. DAVIDSON ha explicitado su teoría del monismo anómalo en diversos trabajos y, fundamentalmente, en Davidson, 1980, pp. 207-227; 229-244; 245-259.

la acción intencional en la medida en que son las *razones* de aquella acción, por lo que, poder decir, en última instancia, que alguien obra intencionalmente es poder describir unos deseos y creencias dados como causas que *racionalizan y justifican racionalmente* aquel obrar, haciendo posible que, en ese caso, aquellas causas puedan ser descritas como razones (o que las razones puedan darse como causas racionales). La intencionalidad, por todo ello, es racionalidad (el obrar razonable y racionalmente justificado) y si, por lo demás, la intencionalidad es justamente la característica que define lo mental/psicológico, el ámbito del acontecer mental ha de ser, a su vez, definitorio de los sujetos que puedan, y deban, considerarse «racionales», una cuestión que, a pesar de lo dicho, merece ser vista con algún mayor detenimiento.

SUJETOS RACIONALES

En un célebre artículo de 1982¹¹, Davidson consideraba necesaria la pregunta acerca de qué era lo que hacía que alguien, o algo, pudiera ser considerado racional. A una pregunta de esta índole, decía allí Davidson, hay que comenzar respondiéndola de un modo (si se quiere así verlo) no poco trivial: la caracterización de la racionalidad va ligada a la posesión de actitudes proposicionales (creencias, deseos, intenciones) por parte del sujeto considerado como racional. Si «racional» es sinónimo de «capacidad de pensamiento», el pensamiento es, efectivamente, inseparable de las (todas) actitudes proposicionales que el sujeto pensante (es decir, racional) tiene o puede tener.

Por muy simplista que pueda, a primera vista, parecer este planteamiento, lo que hay que tener bien presente de él es que se continúa en la afirmación de que una actitud proposicional puede ser identificada y particularizada únicamente en la medida en que la actitud en cuestión está en relación con una densa red de actitudes complementarias. A una creencia (acudiendo al ejemplo más característico de las actitudes proposicionales) le damos, en efecto, contenido e identidad en función de las otras creencias con las que aquella se engarza y relaciona y sin las cuales la creencia a la que nos referimos no podría llegar a ser identificada. No se trata de cualquier relación, sino justamente de aquella relación *coherente* en virtud de la cual puede decirse con propiedad que una creencia pertenece a un complejo marco de creencias, las cuales, a su vez, se estructuran *coherentemente* entre sí en una amplia red de dependencias mutuas.

El pensamiento y la racionalidad son, en definitiva, una cuestión de coherencia y de ahí que cualquier acción intencional racional pueda ser explicada en términos de creencias, deseos e intenciones con los que se encuentra adecuadamente (coherentemente) engarzada y cuyos contenidos proposicionales son los que racionalizan la acción de que se trata. Por ello,

11. Nos referimos a «Rational Animals», trabajo publicado originalmente en *Dialectica*, 36, 1982, pp. 318-327 y reproducido en LEPORE, E.-MCLAUGHLIN, eds., *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford, Basil Blackwell, 1985) pp. 473-480, que es por donde citaremos nosotros.

«es imposible la incoherencia radical en la creencia. Tener una única actitud proposicional es tener ya una lógica ampliamente correcta, en el sentido de tener un marco de creencias que son lógicamente coherentes entre sí» (LePore-McLaughlin, 1985, p. 475). Dicho de otro modo, poder atribuir pensamientos o actitudes proposicionales al sujeto racional hace de este sujeto el punto de referencia de un amplio y complejo marco de conducta coherentemente estructurada.

Llegado a este punto, Davidson se siente legitimado para avanzar un paso más afirmando que sólo puede darse aquel complejo marco de conducta en un sujeto que tenga lenguaje. No pueden darse, por tanto, actitudes proposicionales ni pensamientos sin lenguaje, aunque ello no quiera decir que el pensamiento haya de ser reducido al lenguaje o que el pensamiento pueda ser nomológicamente explicado en función de las leyes neurobiológicas de la *producción física* del lenguaje o que sólo podamos pensar aquello de lo que podemos hablar: «mi tesis no es, pues, la de que cada pensamiento depende para su existencia de una oración que exprese aquel pensamiento. Mi tesis es, más bien, la de que una criatura no puede tener un pensamiento a menos que tenga lenguaje. Para ser una criatura racional pensante, la criatura tiene que ser capaz de expresar muchos pensamientos y, sobre todo, ha de ser capaz de interpretar el discurso y los pensamientos de los otros» (LePore-McLaughlin, 1985, p. 477).

Esta polémica tesis davidsoniana remite, a su vez, a un doble, y no menos discutible, supuesto: (a) sólo puede decirse con propiedad que un sujeto tiene una creencia si, y sólo si, aquel sujeto tiene el concepto de una creencia, es decir, tiene una creencia acerca de alguna creencia; (b) para tener el concepto de creencia hay que tener lenguaje, habida cuenta de que lo fundamental en el hecho de tener el concepto de creencia estriba en tener el concepto de verdad objetiva, es decir, tener el concepto de que la creencia que tiene un sujeto se corresponde con una realidad objetiva e independiente de la propia creencia. Ahora bien, se llega a la determinación de esta realidad objetiva a través de la *comunicación lingüística* con los otros y, por consiguiente, a través de la posibilidad de la interpretación de los otros.

No podría, sin embargo, llegarse a la comunicación y a la interpretación del discurso ajeno si no compartiéramos unos mismos patrones generales de racionalidad y, con ellos, la creencia de un mismo mundo: «la comunicación depende, en definitiva, de que cada comunicante tenga, y de que piense correctamente que el otro tiene, el concepto de un mundo compartido, un mundo intersubjetivo. Pero el concepto de un mundo intersubjetivo es el concepto de un mundo objetivo, un mundo acerca del cual cada comunicante puede tener creencias. Sostengo, por ello, que el concepto de una verdad intersubjetiva es base suficiente de la creencia y, por tanto, de los pensamientos en general. Y que resulta suficientemente plausible el que tener el concepto de verdad intersubjetiva depende de la comunicación, en su sentido plenamente lingüístico» (LePore-McLaughlin, 1985, p. 480).

Si tenemos ahora en cuenta lo que hemos venido diciendo, resulta que, al quedar la racionalidad caracterizada como *coherencia*, el concepto de racionalidad ha de ser un concepto *normativo*, en dependencia de las creencias, deseos e intenciones con los que las actitudes proposicionales de un sujeto racional (hablante) han de guardar una coherente relación, por lo que aquellas creencias y deseos operan como patrones y modelos concretos de racionalidad. Nadie va a dudar, entonces, de que tales patrones y modelos pueden variar en función de los diferentes sujetos, pero estas posibles variaciones no pueden ser concebidas como sien-

do lo suficientemente amplias como para afectar a aquellos patrones *básicos* de racionalidad, los cuales son *comunes y compartidos* por todos los hablantes (sujetos racionales). La racionalidad no es, pues, sólo coherencia, sino que –justamente por ser coherencia– exige también mostrarse como *rasgo social* que sólo pueden tener los sujetos capaces de comunicarse lingüísticamente y que, en cuanto tal rasgo social, apela a un modelo de racionalidad *básica y objetiva* que sea compartido intersubjetivamente por los sujetos racionales, haciendo posible la verdad objetiva y la creencia en un mundo no menos objetivo, como antes apuntábamos¹².

Para identificar y entender la conducta y el lenguaje de los otros hay, pues, que suponer que aquella conducta y lenguaje responden a unos patrones de racionalidad que son –básicamente y aunque sea dentro de ciertas limitaciones¹³– los mismos para todo sujeto racional. Sólo a partir de esta concordancia básica de patrones de racionalidad compartidos por los animales racionales podrán tener sentido las diferencias y desacuerdos (concretos y limitados) entre los hablantes: «con frecuencia, y de modo justificado, encontramos a los otros irracionales y equivocados; pero estos juicios encuentran su más firme fundamento en la medida en que existe un acuerdo lo más amplio posible. Comprendemos del mejor modo posible a alguien cuando lo vemos como siendo racional y consistente y esta comprensión es la que otorga a nuestras diferencias con él una aguda orientación»¹⁴.

Al subrayar lo anterior, hay que destacar igualmente algo que ya habíamos apuntado, a saber, que la concordancia en la *racionalidad* básica de las actitudes proposicionales de los diferentes sujetos racionales es inseparable de la *verdad* del marco general de las creencias de aquellos sujetos. En la filosofía de Davidson, la creencia es *intrínsecamente verídica*¹⁵, por lo que toda creencia de un sujeto racional que muestre ser coherente con el espacio general de las creencias de aquel sujeto exhibe, en esta coherencia, *razones* suficientes para ser tenida por verdadera, por lo que es inconcebible el «error masivo», es decir, el que un sujeto racional pueda estar, *por lo general*, errado en sus concepciones acerca del mundo y de la realidad¹⁶, en la

12. Con toda rotundidad, DAVIDSON ha señalado, con relación a ello, que «no podrían darse pensamientos en una mente si no hubiera otras criaturas pensantes con las que aquella mente comparte un mundo natural»: *cf.* «The Conditions of Thought», en BRAND, J.-GOMBOCZ, W. L. eds., *The Mind of Donald Davidson* (Amsterdam, Rodopi, 1989) p. 193.

13. Estas limitaciones son las que explican que puedan darse desacuerdos concretos, de menor alcance, entre diferentes comunicantes. No es posible, sin embargo, hablar de tales desacuerdos más que a partir de un acuerdo general y esencial entre las creencias de los diferentes sujetos racionales: «las diferencias relativamente pequeñas toman forma y son explicadas sobre un fondo de normas compartidas, pero por lo que se refiere a desviaciones importantes con relación a unos patrones de racionalidad básicos, es más probable que se den en el ojo del intérprete que en la mente del sujeto interpretado»: *cf.* DAVIDSON, D., «Deception and Division», en LEPORE, E.-MCLAUGHLIN, B., eds., *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, o.c.*, p. 140.

14. *Cf.* DAVIDSON, D., «Paradoxes of Irrationality», en WOLLHEIM, R.-HOPKINS, J. eds., *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982) p. 303. En la tesis de la concordancia básica de los patrones de racionalidad ha insistido el estudio de K. STÜBER, *Donald Davidsons Theorie sprachlichen Verstehens* (Frankfurt A. M., Hain, 1992).

15. *Cf.* DAVIDSON, D., «Afterthoughts, 1987», en MALACHOWSKI, A., ed., *Reading Rorty* (Oxford, Basil Blackwell, 1987) p. 136.

16. *Vid.* DAVIDSON, D., «The Method of Truth in Metaphysics», en DAVIDSON, D., *Inquiries into*

misma medida en que ha de resultar inconcebible el supuesto de la «irracionalidad masiva» del hablante, por ser la racionalidad la estructura fundante de lo humano-hablante, lo cual lleva a Davidson a afirmar la racionalidad generalizada de las actitudes proposicionales del sujeto (capaz de tener lenguaje).

LA IRRACIONALIDAD OBJETIVA

En función de lo que venimos diciendo, resulta que, en la filosofía de Davidson, toda creencia –y, en general, toda actitud proposicional– se identifica a través de su coherencia con el resto de las creencias (o de las actitudes proposicionales) del hablante y que aquella coherencia justifica, al propio tiempo, la racionalidad de la creencia o de la actitud proposicional identificada, supuesta la imposibilidad de una irracionalidad masiva, con lo que también queda justificada la verdad de la creencia en cuestión habida cuenta de que incluso la propia posibilidad del pensamiento y de la creencia exige patrones de verdad y de objetividad que sean comunes y compartidos por todos los sujetos racionales¹⁷. Puestas así las cosas, parece que el tratamiento de lo irracional no puede, en principio, encontrar acomodo fácil en la psicología filosófica de Davidson, con lo que se dejaría a ésta desprovista de un espacio que, hoy día y cuando menos a partir de Freud, sigue encerrando una alta dosis de significatividad filosófica.

Davidson no ha dejado, ciertamente, de encontrarse incómodo ante esta situación. A pesar de ello (o precisamente, por ello), no ha dejado de afrontarla directamente y ello le ha conducido a tener que elaborar interesantes precisiones en el seno de su peculiar planteamiento holista, en función del cual no resulta posible, de entrada, hablar de acciones o de creencias que sean irracionales en sí mismas, habida cuenta de que tampoco hay, en sentido riguroso, acciones o creencias *per se*, sino solamente a través de su relación coherente con las otras acciones y creencias del sujeto¹⁸. Así, si alguien decidiera revivir la creencia en la existencia de los caballeros andantes, tal creencia quijotil, por sí misma y aisladamente considerada, no podría ser tenida como irracional (ni como racional) mientras no pudiera establecerse qué significaba realmente una creencia tal en función de la relación que este creencia tuviera con el resto de las creencias de este nuevo Don Quijote de nuestro tiempo.

Careciendo, en este caso, la irracionalidad de un espacio autónomo, la posibilidad de lo irracional está vista, en la filosofía de Davidson, a través del espacio de la racionalidad misma. La irracionalidad no es, por tanto, un estado o un proceso ajeno a la razón. Nos es da-

Truth and Interpretation (Oxford, Clarendon Press, 1984) pp. 199-214. Acerca de esta cuestión, *vid.*, igualmente, CARRIER, L. S., «The Impossibility of Massive Error», en *Philosophy and Phenomenological Research*, III, 2, 1993, pp. 405-409.

17. *Cf.* DAVIDSON, D., «The Myth of the Subjective», en KRAUSZ, M., ed., *Relativism. Interpretation and Confrontation* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1989) p. 172 (hay trad. cast.).

18. *Vid.* acerca de ello, MALPAS, J. E., *Donald Davidson and the Mirror of Meaning* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992) pp. 75-76.

do, por el contrario, hablar con sentido acerca de lo irracional en la medida en que la irracionalidad se nos hace patente al trasluz de la racionalidad, como disfunción dentro de lo racional o como «una grieta en el edificio de la razón», como ha dicho el propio Davidson, añadiendo luego: «cuando Hobbes dice que sólo el hombre tiene «el privilegio de lo absurdo», sugiere que sólo una criatura racional puede ser irracional. La irracionalidad es un proceso o estado *mental* (un proceso o estado *racional*) mal orientado» (Davidson, 1982, p. 289).

Resulta claro que, con imágenes y expresiones de este tipo, Davidson ha querido dar satisfacción tanto al racionalismo holista (o, si se quiere, holismo racionalista) que caracteriza a su filosofía, como al hecho de la existencia indudable de creencias, actitudes y conductas manifiestamente irracionales. Las cosas no son, sin embargo, tan fáciles como pudiera sugerir esta presentación, por lo que conviene dar aquí los pasos precisos con toda precaución y en primer lugar hay que tener en cuenta que si el dominio de la irracionalidad aparece sobre el trasfondo de la racionalidad, «irracionalidad» ha de ser visto (al igual que ocurriera con «racionalidad») como un concepto normativo. En palabras del propio Davidson, «irracionalidad, como racionalidad, es un concepto normativo. Cualquiera que obre o piense irrazonablemente o cuyas creencias o emociones sean irracionales, lo hace en función de un modelo»¹⁹.

Habida cuenta de aquella normatividad, la tentación inmediata que nos acecha, entonces, es la de considerar irracional la actuación o la creencia de un sujeto que obra o piensa ateniéndose a patrones, modelos y valores que no son los nuestros. Para no caer en esta tentación hemos de tener en cuenta que se trata sólo de juicios dispares en torno a valores y patrones de creencias y de conducta, algo que no tiene que afectar necesariamente al marco de la racionalidad desde el momento en que agentes/creyentes en función de normas y valores diferentes pueden, todos ellos, exhibir incuestionables credenciales de racionalidad. Dicho de otro modo y acudiendo a una formulación del mismo Davidson: si el juzgar irracional una creencia, emoción o acción es un juicio normativo, la cuestión auténticamente filosófica es la concerniente a encontrar las condiciones que nos lleven a considerar, de modo plenamente legítimo, que un juicio dado de esta clase es un juicio objetivo, en función del cual estaríamos autorizados a decir con toda propiedad que nos encontrábamos frente a un caso de *irracionalidad real*.

Parece, sin embargo, que, en principio, difícilmente podríamos hablar de casos de irracionalidad real a no ser que nos fuera dado acudir (dejando de lado *contenidos* y *valores*) a la existencia de un acuerdo en criterios y patrones de racionalidad. Ahora bien, hemos aquí de recordar que esta posibilidad está presente en el holismo característico de la filosofía davidsoniana, holismo que lleva al supuesto de unos *criterios básicos de racionalidad* que han de ser los mismos para todo sujeto racional, es decir, para todo sujeto capaz de lenguaje.

Todos los hablantes disponen, en este caso, de unos mismos principios básicos para poder decidir acerca de lo que resulta ser *razonable*, un supuesto que se hace necesario para permitir explicar la comunicación entre los sujetos racionales y el hecho de que tal comunicación se lleve a efecto a partir de un mundo común, intersubjetivo y verdadero en el juego interpretativo que se da en la comunicación entre hablante e intérprete. Si acepta-

19. Cfr. DAVIDSON, D., «Incoherence and Irrationality», en *Dialectica*, 39, 1985, p. 345.

mos estos supuestos davidsonianos, la irracionalidad real u objetiva se daría en los casos en que un sujeto racional operase en contra de aquellos principios o criterios básicos de racionalidad, los cuales –siendo patrimonio de *todo* sujeto racional– serían igualmente principios o criterios propios del sujeto en cuestión. Se obra y se piensa, en definitiva, de modo objetivamente o realmente irracional cuando un sujeto tiene unas creencias o una conducta contrarias e inconciliables con lo que aquel sujeto considera ser lo razonable. La irracionalidad objetiva (real) es, por todo ello, un ejemplo de *incoherencia* o *inconsistencia interna*, análogamente a como la racionalidad venía davidsonianamente dibujada como *coherencia* entre las actitudes proposicionales del sujeto²⁰.

PROBLEMAS DE LA IRRACIONALIDAD OBJETIVA

A la luz de lo que la filosofía davidsoniana ha dejado, hasta ahora, diseñado en torno a la irracionalidad, estaríamos entonces en disposición de poder ofrecer casos de efectiva irracionalidad objetiva (dejando aparte lo concerniente a las situaciones de locura patológica). Así, en el plano de la conducta humana, tendríamos que un agente actúa de modo objetivamente irracional si, y sólo si, lleva a cabo una acción intencional *x* mientras cree que tiene mejores razones para realizar otra acción alternativa *y*, que le es, además, asequible (Davidson, 1980, pp. 21-22). Se trata de una situación que, desde los tiempos de Sócrates y de Aristóteles, ha venido llamando poderosamente la atención de los filósofos, los cuales han venido tratando de ofrecer explicaciones convincentes acerca de esta peculiar manifestación de «debilidad de la voluntad» o *akrasia*²¹, cuya caracterización como irracional estriba en la *incoherente* actitud del agente cuyas razones para actuar tal como lo hace de hecho van en contra de lo que él cree que es un mejor criterio racional, a la luz de la evidencia disponible.

El concepto davidsoniano de la *acción* objetivamente irracional enlaza, así, directamente con la descripción que Davidson hace de la *creencia* irracional que da lugar al *autoengaño*, un estado en el que el sujeto acepta de hecho una proposición para cuya negación tiene mejores razones, haciendo de la constatación de que tiene razones suficientes para sostener una

20. Hay que tener siempre presente que los posibles casos de irracionalidad objetiva representan una disfunción de aquel marco general de racionalidad que nos permite decir que un sujeto dado tiene unas actitudes proposicionales determinadas. El que obra, piensa o siente irracionalmente sigue siendo, a pesar de todo, un sujeto racional en la medida en que resulta inconcebible un sujeto que haya perdido *totalmente* la razón, es decir, que revelase una conducta radicalmente opuesta a todo principio básico de racionalidad. Es, en efecto, un supuesto inconcebible, porque ¿de quién estaríamos hablando entonces? No lo estaríamos haciendo, ciertamente, de un sujeto hablante (de un sujeto humano). Pero, en este caso, ¿cómo podríamos describir el hecho de que estaríamos ante un *sujeto* no-humano?

21. Conviene recordar aquí la difusión alcanzada, en los tiempos medievales, por las disputas acerca de la *akrasia*, disputas que llegaron a mostrar más que notables índices de sutileza conceptual, como ocurrió en el caso de Buridan, el pensador que adquiere un indudable aire de modernidad cuando se compara su doctrina con los supuestos davidsonianos acerca de la irracionalidad objetiva, algo que R. SAARINEN ha puesto de manifiesto en su «John Buridan and Donald Davidson», en *Synthese*, 96, 1993, pp. 133-154.

creencia el fundamento y la causa de aceptar una creencia contradictoria con aquella²². El autoengaño guarda, por ello, manifiestas afinidades con otro caso de irracionalidad objetiva, el pensamiento desiderativo (*wishful thinking*), fenómeno por el que el sujeto cree algo simplemente por el deseo que tiene de que sea verdad pero sin aportar evidencia suficiente en favor de esta verdad y siendo, además, bien consciente de que hay una evidencia más fuerte en favor de la creencia que contradice a la sustentada por el sujeto del pensamiento desiderativo. No se trata, pues, de decir que creer algo por el *deseo* de que sea verdad nos lleva, sin más e inevitablemente, a la irracionalidad objetiva ya que la irracionalidad real no alcanza a las *causas* de un pensamiento (el deseo, en este caso). La irracionalidad del pensamiento desiderativo viene dada cuando el sujeto es consciente de que tiene una creencia *exclusivamente* por el deseo de tenerla y a pesar de que sabe el sujeto en cuestión que una tal creencia contradice la mejor evidencia disponible en aquel momento (Davidson, 1985b, p. 143).

Con casos de este tipo, estamos en disposición de poder mostrar que el carácter normativo del concepto de irracionalidad no es un obstáculo insalvable para que podamos hablar con propiedad de situaciones realmente irracionales. Tales situaciones pueden ser así caracterizadas en función de su inconsistencia interna con el marco de los procesos y creencias racionales (que cuentan con mejores motivos y con mayor evidencia) del sujeto. Puestas así las cosas, no podemos, sin embargo, darnos ya por completamente satisfechos porque siguen subsistiendo no pocos e inquietantes interrogantes en lo concerniente a una adecuada *explicación* de aquellos tipos de irracionalidad objetiva a los que recurre la filosofía de Davidson.

Los interrogantes a los que aquí se alude pueden quedar resumidos del siguiente modo: la irracionalidad objetiva concierne a unos determinados casos de los tipos de creencias y acciones intencionales y, en general, de las actitudes proposicionales, las cuales —de un lado y en la medida en que son procesos mentales— se identifican como tales a través de su relación con los patrones básicos de *racionalidad* del sujeto humano y con las exigencias de la *causalidad racional* característica de los procesos mentales²³. De otro lado, sin embargo, y en la medida en que tratamos con procesos *irracionales* hemos de suponer que estos procesos apelan a

22. «Un agente A se autoengaña con relación a una proposición *p* bajo las siguientes condiciones: A tiene evidencia, sobre la base de lo que cree, de que *p* es más apta para ser verdad que su negación; el pensamiento de que *p*, o el pensamiento de que el agente debería racionalmente creer que *p*, *motiva* a A a obrar de modo tal que sea *causa* de que él crea en la negación de *p*. Puede ser que la acción implicada no vaya más allá de apartar intencionalmente la atención de la evidencia en favor de *p*; o puede ser que implique la búsqueda activa de evidencia en contra de *p*. Todo lo que el autoengaño exige de la acción es que el motivo se origine en una creencia de que *p* es verdadera (o el reconocimiento de que la evidencia hace más probable la verdad de *p* que su falsedad) y que la acción sea hecha con la intención de producir una creencia en la negación de *p*. Por último, y esto es lo que hace del autoengaño un problema, el estado que motiva el autoengaño y el estado que éste produce *coexisten*, en el caso más grave, la creencia de que *p* no sólo *causa* una creencia en la negación de *p*, sino que también *sostiene* esta última creencia»: *cf.* DAVIDSON, D., «Deception and Division», en LÉPORE, E.-MCLAUGHLIN, B., *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, o.c.*, p. 145.

23. *Vid.* acerca de ello, NEIL, J.-MELE, A., eds., *Mental Causation* (New York, Clarendon Oxford Press, 1993); LIZ, M., «Causalidad y contenido mental», en BRONCANO, F., ed., *La mente humana* (Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995) pp. 207-245.

unas *causas* que no pueden verse estrictamente como *razones*, siendo ajenas, por ello, a aquellos patrones básicos de racionalidad a los que *cualquier* acontecimiento mental ha de referirse.

Al abordar la cuestión de la irracionalidad, la filosofía holista de Davidson se ve, por todo ello, conducida a una situación harto paradójica que puede resultar insufrible si no se le encuentra alguna vía de escape medianamente satisfactoria. Si tenemos, efectivamente, en cuenta lo que dejamos dicho en el primer apartado de nuestro trabajo acerca de la necesidad de acudir a una causalidad *racional* para dar cuenta de lo específicamente mental, dejando de lado las perspectivas meramente fiscalistas, la paradoja a la que ahora nos vemos abocados viene dada por el hecho de que la presencia de lo irracional está apuntando, a la vez, a factores incompatibles entre sí: «el explicar algo irracional necesariamente emplea una forma de explicación que *racionaliza* lo que explica; sin el elemento de racionalidad, nos negamos a aceptar el resultado como adecuado a los *procesos mentales*. Buscamos, o tendemos a buscar, no sólo causas y fuerzas, sino *causas que sean razones*. Para explicar algo irracional, hemos de encontrar un medio de preservar lo que es esencial al carácter de lo mental –lo que exige conservar un trasfondo de racionalidad– al tiempo que se dan formas de *causalidad* que se apartan de las *normas de racionalidad*. Lo que se necesita para explicar algo irracional es la *causa mental* de una actitud y que tal causa no sea una *razón* de la actitud que explica» (Davidson, 1985c, p. 347, *subr. nuestros*).

Si de lo que, en definitiva, se trata es de hacer casar el plano de lo mental con causas que no sean razones (y de ahí la aparición de lo irracional), estamos entonces buscando la incidencia de la *irracionalidad* a partir de los patrones de *racionalidad* del agente (Davidson, 1985b, p. 145). Con ello, no sólo se están ofreciendo variaciones a los planteamientos iniciales de la davidsoniana filosofía de la acción, sino que el tratamiento de lo irracional parece poner también en entredicho el marco general de la psicología filosófica de Davidson, centrada en aquel monismo anómalo al que nos hemos referido al comienzo de nuestro trabajo, monismo que, a su vez, debía conducir a establecer la especificidad del discurso acerca de lo mental y de las leyes psicológicas frente a las leyes físicas y psicofísicas.

El tema de lo irracional no es, por todo ello, un mero añadido o algo accidental para la filosofía de Davidson, como no lo es, en general, para ningún modelo de filosofía. Todo lo contrario, la existencia de la conducta irracional y su adecuada explicación vienen a ser una significativa piedra de toque para establecer la viabilidad teórica de un campo filosófico dado como puede ser, en nuestro caso, la filosofía davidsoniana, cuyos impecables planteamientos de partida se ven abocados –al abordar el espacio de lo irracional– a una situación sin salida aparente.

Enfrentados a esta situación, podría pensarse que la actitud más racional a adoptar sería la de poner en entredicho la psicología filosófica de Davidson, así como a la propia filosofía de Davidson, de la que aquella psicología es subsidiaria. Pero con ello no habríamos solucionado gran cosa porque esta actitud negadora no significaría más que un voluntario cerrar los ojos ante ese preocupante hecho al que *toda* filosofía ha de buscar una respuesta, el hecho –adecuada y suficientemente argumentado por Davidson– de que la irracionalidad ha de ser *explicada* precisamente a la luz de la racionalidad. Que no dispongamos todavía de una respuesta segura para este hecho básico no implica que haya de borrarse de un plumazo cualquier intento de explicación filosófica de lo concerniente a la vida mental, explicación que

sigue siendo tanto más necesaria si tomamos en consideración las graves insuficiencias teóricas de que adolecen las contraofertas exclusivamente fiscalistas.

La apelación a lo filosófico se vuelve tanto más convincente cuanto que sólo desde el campo de la filosofía pueden establecerse vías teóricas alternativas que puedan luego dar lugar a que, con el tiempo, nos sea posible llegar a disponer de alguna respuesta satisfactoria a ese peculiar problema al que nos vemos arrastrados al examinar el significado y el alcance de lo irracional. De entre aquellas vías teóricas, probablemente sea la que ha propuesto Davidson el camino que, una vez más, encierra un interés innegable. Nos referimos, con ello, a la propuesta de Davidson de poner en juego una imagen de la mente humana concebida no como un único territorio homogéneo, sino como una *estructura compartimentalizada* y dividida en territorios diferentes, de tal modo que se haga entonces posible que un sujeto puede aceptar simultáneamente –aunque manteniéndolas separadas en espacios mentales diferenciados– dos creencias contradictorias, dando lugar con ello a situaciones de irracionalidad objetiva (Davidson, 1985b, p. 147).

El armazón conceptual de este davidsoniana partición teórica de la mente humana puede igualmente servir de rampa de lanzamiento para una justificación teórica de la conducta irracional, al menos en la medida en que aquel armazón es compatible con la existencia de dos orientaciones que conducen a dos tipos de conducta contradictorios entre sí. Los diferentes territorios mentales no son, por lo demás, *totalmente* autónomos; antes bien, han de poder relacionarse entre ellos de modo tal que un acontecimiento de una provincia mental pueda *causar* acontecimientos de otro espacio mental, por más que aquella causa no pueda ser vista como una auténtica razón cuando se trate de cualquier manifestación de la conducta objetivamente irracional (Davidson, 1982, p. 301).

Resulta incuestionable que este planteamiento de la compartimentalización de la mente necesita unas más amplias y cuidadas precisiones conceptuales que las ofrecidas por Davidson, el cual se ha limitado a apuntar a aquella estructuración compartida de la mente humana como sustrato teórico en el que poder apoyarse cuando se trate de intentar explicar de algún modo los casos de irracionalidad real. A pesar de todo, no ha de dejar de reconocerse que esta propuesta davidsoniana ha abierto un camino que puede llegar a proporcionar no pocos sustanciosos dividendos para la consolidación de una psicología filosófica acorde con las exigencias de la cultura de nuestro tiempo, habida cuenta de que aquella davidsoniana compartimentalización de la mente discurre por sendas no demasiado alejadas de las que los freudianos y neo-freudianos gustan de transitar.

En cualquier caso, sin embargo y como ha avisado el propio Davidson (Davidson, 1982, p. 303), hemos de ser lo suficientemente honestos como para reconocer que una explicación *totalmente adecuada* de lo irracional nos introduciría, más o menos subrepticamente, en la esfera de lo racional (haciéndonos, con ello, perder de vista la especificidad de lo irracional), mientras que si, por el contrario, se pone demasiado el acento en el diagnóstico de lo irracional, estaríamos olvidando que ningún diagnóstico de este tipo es posible más que a la luz del trasfondo de la racionalidad básica del sujeto humano. Por cualquier lado que se mire, no nos es dado escapar al hecho de que la explicación de lo irracional es, y habrá de serlo siempre, insatisfactoria. A pesar de ello, hay una valiosa lección que puede obtenerse a partir de la filosofía de Davidson y su tratamiento de la racionalidad/irracionalidad, a

saber, que nada puede ser visto como una buena razón para dejar de razonar en consonancia con los mejores criterios de racionalidad que un sujeto haya alcanzado en función de la evidencia de que pueda disponer en un momento dado. Lección aparentemente modesta, pero que, a poco se la tome en consideración, no deja de encerrar una significativa incidencia en el cultivo efectivo de creencias y de conductas racionales.

BIBLIOGRAFÍA

- BRAND, J.; GOMBOCZ, W. L., eds. (1989), *The Mind of Donald Davidson*: Amsterdam, Rodopoi.
- BRONCANO, F., ed. (1995), *La mente humana*: Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CANDEL, M. (1994), *Donald Davidson. Filosofía de la psicología*: Barcelona, Anthropos.
- CARRIER, L. S. (1993), «The Impossibility of Massive Error», en *Philosophy and Phenomenological Research*, III, 2, pp. 405-409.
- CORNFORD, F. M. (1957), *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*: New York, Harper Torchbooks (hay trad. cast.).
- DAVIDSON, D. (1980), *Essays on Actions and Events*: Oxford, Clarendon Press (hay trad. cast.).
- (1982), «Paradoxes of Irrationality», en Wollheim-Hopkins, *Philosophical Essays on Freud*, pp. 289-305.
 - (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*: Oxford, Clarendon Press.
 - (1985), «Deception and Division», en LePore-McLaughlin, *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, pp. 138-148 (hay trad. cast.).
 - (1985-b), «Rational Animals», en LePore-McLaughlin, *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, pp. 473-480.
 - (1985-c), «Incoherence and Irrationality», en *Dialectica*, 39, pp. 345-354.
 - (1987), «Afterthoughts, 1987», en Malachowski, *Reading Rorty*, pp. 134-137.
 - (1989), «The Conditions of Thought», en Brand-Gombocz, *The Mind of Donald Davidson*, pp. 193-200 (hay trad. cast.).
 - (1989-b), «The Myth of the Subjective», en Kraus, *Relativism. Interpretation and Confrontation*, pp. 159-172 (hay trad. cast.).
- DODDS, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*. (hay trad. cast.).
- ELSTER, J. (1982), «Rationality», en Flöistad, G., *Contemporary Philosophy. A New Survey, II*, pp. 111-132.
- FLÖISTAD, G., ed. (1982), *Contemporary Philosophy. A New Survey, II: The Hague*, M. Nijhoff.
- KRAUSZ, M., ed. (1989), *Relativism. Interpretation and Confrontation*: Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- LEPORE, E; MCLAUGHLIN, B., eds. (1985), *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*: Oxford, Basil Blackwell.
- LIZ, M., «Causalidad y contenido mental», en Broncano, *La mente humana*, pp. 207-245.
- MALACHOWSKI, A., ed. (1987), *Reading Rorty*: Oxford, Basil Blackwell.
- MALPAS, J. E. (1992), *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*: Cambridge, Cambridge University Press.
- MOYA, C. (1992), *Donald Davidson. Mente, mundo, acción*: Barcelona, Paidós/ICE de la UAB.
- MUGUERZA, J. (1977), *La razón sin esperanza*: Madrid, Taurus.
- NEIL, J.; MELE, A., eds. (1993): *Mental Causation*: New York, Oxford Press.

- RABADE, S. (1994), *La razón y lo irracional*: Madrid, Universidad Complutense.
- RADDEN, J. (1985), *Madness and Reason*: London, Allen & Unwin.
- SAARINEN, R. (1993), «John Buridan and Donald Davidson», en *Synthese*, 96, pp. 133-154.
- STÜBER, K. (1992), *Donald Davidson Theorie sprachlichen Verstehens*: Frankfurt a. M., Hain.
- SUPPES, P. (1985), «Davidson's Views on Psychology as Science», en Vermazen-Hintikka, *Essays on Davidson. Actions and Events*, pp. 183-194.
- VERMAZEN, B.; HINTIKKA, M., eds. (1985), *Essays on Davidson. Actions and Events*: Oxford, Clarendon Press.
- WOLLHEIM, R.; HOPKINS, J., eds. (1982), *Philosophical Essays on Freud*: Cambridge, Cambridge University Press.