

# **LA INTENCIÓN Y LA RACIONALIDAD**

**¿Podemos actuar racionalmente?**

**KAREN CRONICK**

**INSTITUTO DE PSICOLOGÍA**

**[karen.cronick@gmail.com](mailto:karen.cronick@gmail.com)**

## **Agradecimientos**

**Quisiera agradecer a los doctores Eduardo Ludeña y Ligia Sánchez, y las profesoras Rosa Elena Montañez Uribe y Leonor Mora. Sus comentarios me han sido indispensables y aunque no siempre he cambiado el manuscrito según sus sugerencias, en todos los casos me han motivado a nuevas reflexiones. A pesar de mi deuda con ellos, sin embargo, la responsabilidad final para este texto es solamente mía.**

Y QUE ESTAS REVELACIONES DEPOSITADAS  
CUIDADOSAMENTE POR NOSOTROS EN TODOS ESTOS  
PASOS

HABÍAN SIDO DEJADAS

TIEMPO ATRÁS

POR OTROS

RECOGER EN EL SUEÑO DE OTROS LO QUE CREEMOS  
COMO ÚNICO: ESA SOLA Y ÚNICA VEZ TAN  
NUESTRA Y QUE FINALMENTE HA SIDO OLVIDADA  
POR OTRO QUE SUPO ALCANZAR LAS MISMAS  
PUERTAS

¿QUÉ OTRO NOMBRE PUEDE DÁRSELE A TODO  
ESTO?

*Hanni Ossott, Fragmento de "Formas en el sueño figuran infinitos" (p. 93)*

## Índice de figuras y tablas

### FIGURAS

Figura 1: Mundo de vida	5
Figura 2: Estructuras de significado	6
Figura 3: Proceso constructivo	35
Figura 4: Deformaciones comunicacionales	109
Figura 5: Comunicación falsa	112

### TABLAS

Tabla 1: Relación entre atención y actividad dirigida hacia metas	113
---	-----

## Índice de capítulos

<b>INTRODUCCIÓN</b>	1
Lo que ha alimentado estas reflexiones	1
El mundo de vida	5
La secuencia de los capítulos	9
<b>CAPÍTULO 1: El Sujeto y la intersubjetividad</b>	10
Introducción	10
Una psiquis dividida	15
La capacidad para decir “no” en G.H. Mead, Schütz y Sartre	25
El sujeto social	28
Resumen de la noción de la subjetividad individual y colectiva como contexto de la intencionalidad	38
Referencias	40
<b>CAPÍTULO 2: La racionalidad</b>	43
Introducción	43
Algunas aproximaciones al concepto de racionalidad: una construcción social en evolución constante	45
El papel activo del sujeto en la elección del pensamiento racional	52
La racionalidad en el sentido común	57
Los efectos de la persuasión	60
La racionalidad y la intención	69
Referencias	72
<b>CAPÍTULO 3: Intención en la razón práctica y la pragmática</b>	76
La filosofía de la acción: una consideración práctica	76
La naturaleza del razonamiento práctico o la “ <i>phronesis</i> ”	79
La distinción entre intenciones y otros constructos como metas, creencias, decisiones, planes y predicciones	81
Una consideración especial de la pragmática de Searle y Marmor	90
Consideraciones finales	94
Referencias	95
<b>CAPÍTULO 4: La irracionalidad individual</b>	99
Yo podría haber obrado de otra manera	100
La autodecepción	102
La incontinencia	103
Los equívocos en el lenguaje	107
Las deformaciones comunicacionales	108
Los cortocircuitos intencionales	112
La Falta	114
Consideraciones finales	119
<b>CAPÍTULO 5: LO IRRACIONAL COLECTIVO</b>	123
Conceptualizaciones iniciales de la agencia colectiva	123
Referencias históricas con importancia para la psicología social	128

La irracionalidad de las instituciones sociales y políticas	130
La hiedra que nos controla: La tecnología y su ciencia	148
Reflexiones finales	154
Referencias	156
<b>CAPÍTULO 6: CONSIDERACIONES FINALES</b>	159
Referencias	166
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	165

## LA INTENCIÓN Y LA RACIONALIDAD EN EL INDIVIDUO Y LA COLECTIVIDAD

### Introducción

---

Este libro contiene mis reflexiones sobre nuestras posibilidades para elaborar intenciones y actuar sobre ellas. He supuesto como punto de arranque la existencia de una persona individual capaz de lenguaje y razón, y a partir de este postulado inicial he examinado las condiciones bajo las cuales actuamos según razones. En último capítulo comento y hago un muy breve resumen del contenido de todo el libro. Para personas no familiarizadas con los temas tratados, podría ser útil leer primero dicha sinopsis.

La pregunta de base es: ¿Bajo qué condiciones es racional la agencia? De esta inquietud se derivan otras tantas relacionadas con la intencionalidad y su capacidad de funcionar con coherencia, sensatez y cordura. ¿Cómo pueden las personas decidir y actuar con base en sus decisiones? ¿Cuál es la semejanza entre la incontinencia intencional y la mentira que nos hacemos a nosotros mismos? ¿Cómo es posible que nos mintamos a nosotros mismos? ¿Cómo pueden confundirse los deseos y la realidad?

La intencionalidad se halla tanto en nuestra psiquis como en el mundo de vida que nos rodea; está en el idioma que compartimos y que da estructura a nuestra capacidad biológica y psicológica de intentar y actuar; se le encuentra igualmente en las construcciones sociales y el imaginario, es decir, en las opiniones, imágenes, roles e ideas que toman forma en la colectividad y que se expresan en nuestras vidas individuales.

Compartimos con nuestros semejantes la secuencia reflexión - intención - acción. Esto no significa que seamos incapaces de pensar y actuar según nuestro propio parecer, sólo que aún en estos momentos de individualidad estamos rodeados por el mundo de vida. Aunque a veces actuemos en soledad, nunca estamos “solos”, siempre estamos acompañados por el imaginario de los demás quienes pueden ser personas concretas que están a nuestro lado, pero que también pueden llegar a existir en la memoria y la fantasía, o sólo en el amorfo conjunto de los tantos otros que habitan nuestro mundo de vida.

Hay instancias notorias de actos y situaciones en las que los actores individuales abandonamos nuestra capacidad de elegir y actuar razonablemente. Por ahora podemos llamar este fenómeno inhibitorio: “la ola”. Ella surge frecuentemente; aparece cuando actuamos en conjunto y no necesariamente de forma consciente. Me refiero a ciertas conductas que surgen cuando echamos por la borda nuestra autonomía, como cuando las circunstancias sociales o estructurales nos obligan a funcionar de manera que no controlamos personalmente.

La ola aparece en muchos escenarios distintos. Un claro ejemplo de esto es la conducta de los fanáticos en un estadio deportivo, al levantarse eufóricamente y al unísono en el momento que su equipo apunta un gol. El movimiento de la ola, sin embargo, no se muestra todo simultáneamente; en este caso, desde lejos o desde las pantallas de la televisión podemos ver la dilatación rítmica in crescendo de aquello que

parece un mar de espectadores. Ningún participante planificó dicho movimiento sincronizado, y nos sirve de útil metáfora para situaciones similares.

De modo similar esto es observable en el tráfico automotor. Quienes sufren el lento y prolongado avance y detenimiento originados por la congestión automovilística, no distinguen las ondas de expansión y contracción en la confluencia de autos a las que obedecen sus vehículos particulares, esto sólo se aprecia desde una altura, como ocurre desde la perspectiva de un avión.

Son muchos los ejemplos de conductas coordinadas según reglas elementales y compartidas como: a) el sincrónico caminar de cientos de personas sobre un puente, que puede llegar a quebrar los cables que lo sustentan; b) el efecto “panal de miel” que toma forma en las plazas donde las personas se agrupan alrededor de uno de varios espectáculos que se desarrollan simultáneamente; en este caso, desde lejos puede verse la formación de anillos con periferias densas y centros casi vacíos como panales de miel en dos dimensiones; c) la conducta del “enjambre” (swarming behavior) mediante la que personas o animales se auto-organizan -sin supervisión- a través de interacciones directas e indirectas, sobre todo para obtener y transmitir información y usarla de manera emergente. Esta conducta es constatable en aeropuertos, en el mercado de valores, en internet, también durante el comienzo de la formación de turbas; d) la turba en sí que es un modo más desarrollado y siniestro del enjambre, d) la mentalidad de “manada” que se expresa cuando los individuos imitan ciegamente a sus semejantes; esta conducta puede llegar a convertirse en una estampida descontrolada si los participantes perciben un peligro.

Éstas son sólo algunas formas de conductas altamente estructuradas que se relaciona con la intencionalidad colectiva; por supuesto hay muchas otras, sobre algunas de ellas hablaré en los capítulos siguientes.

Este acompañamiento no tiene que subyugarnos: lo percibimos y a veces lo obedecemos, pero también lo afectamos, es decir, producimos efectos en él. En los capítulos que siguen exploraré no sólo los proyectos propios de acción intencional, sino también nuestra capacidad de confrontar algún aspecto del mundo de vida y decir: “¡no!” Si podemos desobedecer la ola, es necesario considerar también nuestros criterios para hacerlo. Por esta razón he explorado el concepto de racionalidad y las condiciones en que tenemos acceso a esta importante herramienta.

Este ha sido para mí un proyecto que demandó varios años de dedicación. Propongo considerar cómo es posible que el sujeto intencional, en cuanto tal, puede existir, cómo es que puede actuar razonablemente y cómo es que puede, incluso, trascender la intersubjetividad para negar las intenciones del Otro. Aunque este proyecto nació de un anterior trabajo,<sup>1</sup> con el correr del tiempo he descartado mucho de mi primer ensayo sobre el tema y he añadido otras nociones. El rumbo general de este libro es mío no obstante muchos autores me han nutrido en este proceso; por esta razón Hegel, James, Freud, Schütz, Sartre, Taylor y otros aparecen en estas páginas. Espero que los resúmenes comentados de tales aportaciones no sean demasiado pesados para lo que aspiro resulte ser una lectura amena.

### **Lo que ha alimentado estas reflexiones**

He escogido como referencias en este libro autores que se preocuparon por la agencia de un sujeto capaz de actuar con cierta autonomía dentro de su inmersión en el mundo de vida, su cultura o su imaginario. Como creo que es imposible aislar la agencia individual de la colectiva, he buscado ayuda en escritores que tienden a ubicar al individuo en el contexto de su sociedad, cultura y mundo de vida. He indagado en estas fuentes lo que se piensa sobre la *reflexión – intención – acción* y he comparado estas ideas entre sí. Como resultado, si bien a primera vista los enfoques filosóficos y psicológicos revisados en este libro se caracterizan por lo que pareciera ser diferencias infranqueables, hay importantes motivos comunes que pueden establecerse.

Normalmente los tratos sobre la intencionalidad comienzan con ciertas autoridades reconocidas. Por ejemplo la intención es, entre otras formulaciones formales: a) una entidad mental<sup>2</sup>; b) algo que puede surgir en el transcurso de un discurso, o algo que ocurre en la forma lingüística - retórica<sup>3</sup>; c) un comportamiento al cual se le atribuye un trasfondo de actitudes direccionales<sup>4</sup>; d) un componente de la acción razonada, la atribución causal o el control<sup>5</sup>); e) algo que se encuentra incluido en la estructura del mito<sup>6</sup>; f) una ficción desde el punto de vista individual<sup>7</sup> o g) el resultado de la introspección<sup>8</sup>.

Sólo algunas de estas formulaciones alimentan mis reflexiones en los siguientes capítulos. Me he alejado de nociones como actitudes direccionales, la acción razonada y las atribuciones causales justamente porque se restringen a un concepto del individuo aislado de su sociedad y que carece de las propiedades de agente, es decir un sujeto capaz de razón.

Además, no quiero el compromiso de asociarme inflexiblemente con alguna categoría de pensamiento como el construccionismo social o el estructuralismo; he aprendido cuán frágiles pueden ser los “ismos”, pero para orientar a los lectores debo decir que en mis reflexiones he recurrido con frecuencia a estos dos enfoques.

Creo que se puede comenzar a definir la intención por medio de la experiencia de la agencia, es decir, la competencia para construir, actuar, meditar, intentar y razonar. Como una primera aproximación a la intencionalidad, la describo como una facultad individual que se desarrolla en el contexto del mundo de vida y que permite al sujeto emplear los símbolos, significados, roles y demás componentes de dicho mundo en el desarrollo de su propia auto-imagen e ideas sobre cómo actuará en el futuro. Por otro lado considero la racionalidad como una herramienta que se utiliza en la elaboración de la intencionalidad. Tanto la intencionalidad como la racionalidad existen como complejos de significados y construcciones sociales a los cuales el sujeto tiene acceso en su mundo de vida.

He descrito al sujeto como rodeado por su mundo de vida, pero a fin de cuentas me gusta como una vez Ricoeur<sup>9</sup> describió la agencia, como asiento del “poder” y la “responsabilidad”:

“...la noción de agente implica un poder de producir la acción... el agente es aquel que no sólo es identificable, aquel que es responsable, sino más fundamentalmente todavía aquel que hace, que produce la acción, aquel que plantea sus actos”.

*La acción*

De forma concreta me refiero al tema de la acción en el capítulo 3, donde considero “*la phronesis*”, palabra griega que denota “la razón práctica” o “la filosofía de la acción”. Se trata del componente más evidentemente social de la agencia, porque tiene que ver con el gozne visible de la cadena donde las otras personas pueden ver el resultado de las deliberaciones y decisiones del sujeto. Es sólo después de la acción que el sujeto y sus semejantes pueden preguntarse: “¿por qué lo hice?” o “¿por qué lo hizo?”

También es el espacio donde se resuelven las dudas; es la prueba del guiso donde las intenciones se manifestarán en actos o se quedan en inacción. Como suposición de arranque supongo que los agentes pueden tomar decisiones conscientes y responsables, pero esta capacidad no es tan evidente: hay muchas situaciones que complican la conexión necesaria entre la intención de actuar y el acto cumplido.

Cuando la conexión se deshace, surge una condición tratada aquí con el nombre griego “*akrasia*”, esto es, la incontinencia intencional que ocurre cuando una intención no resulta en acción. Esta condición puede analizarse desde el punto de vista de deseos que no podemos realizar, o de planes que no hemos podido llevar a cabo debido a nuestra incapacidad de pasar del pensamiento a la praxis. Inclusive a veces actuamos en contra de nuestras propias motivaciones y proyectos.

La agencia ha sido interpretada de múltiples maneras, sin embargo, es un componente de la experiencia humana al que el sentido común le hace una referencia natural y espontánea en el discurso cotidiano, porque tomamos como natural la idea de que normalmente estamos en control de lo que hacemos. Heckhausen y Beckmann aseveran que “... la experiencia cotidiana demuestra que las acciones son controladas por intenciones (metas representadas en el ojo de la mente)”.<sup>10</sup> Tal vez por esta simplicidad y lo implícito de la experiencia directa, que en la vida diaria no es elaborada epistemológicamente, las indagaciones filosóficas y psicológicas con pretensiones académicas sobre el tema tienden a complicarse: la experiencia directa es sobreentendida al nivel personal y difícil de describir en palabras.

Lo que los teóricos dicen sobre la agencia se relaciona con lo que sostienen sobre la naturaleza del ser humano. Autores como Dennett consideran que el ser es una máquina complicada que está capacitada para cuidar de sí misma y defender su propia supervivencia. Este autor afirma que el componente intencional pertenece a una familia de conceptos como el deseo, el temor, el dolor, la imaginación y la timidez, que, aunque sean “mentalistas”, han ayudado a las personas a predecir el comportamiento de sus semejantes casi desde al albor de la humanidad.<sup>11</sup>

Por otro lado, filósofos y psicólogos como Hegel, Habermas, Nietzsche, Schütz y Sartre<sup>12</sup> suponen que la naturaleza de las personas incluye respectivamente la capacidad para la “razón”, la “sabiduría”, la “consciencia” o la “libertad”. En la tradición que comienza con Hegel<sup>13</sup> (en la Fenomenología del Espíritu) y continúa en los existencialistas<sup>14</sup> y Schütz, la persona es considerada como un ser capaz de consciencia, y por medio de ésta, también está facultada (o condenada a) para actuar libremente. Por su parte, Freud,<sup>15</sup> Schütz, Mead<sup>16</sup> y Berger y Luckman<sup>17</sup> conciben que la naturaleza humana depende de su contexto social particular (sobre todo del contexto de la infancia, en Freud y Mead).

Sus posiciones tienen matices libertarios porque incorporan a la consciencia la noción de la reflexión (que en el caso de Freud es asistido por el psicoanálisis) que

puede, en última instancia, provocar la emancipación del ser de sus ataduras psíquicas y sociales. Se trata de la esperanza de que podemos mejorar, de que seamos “perfectibles”.

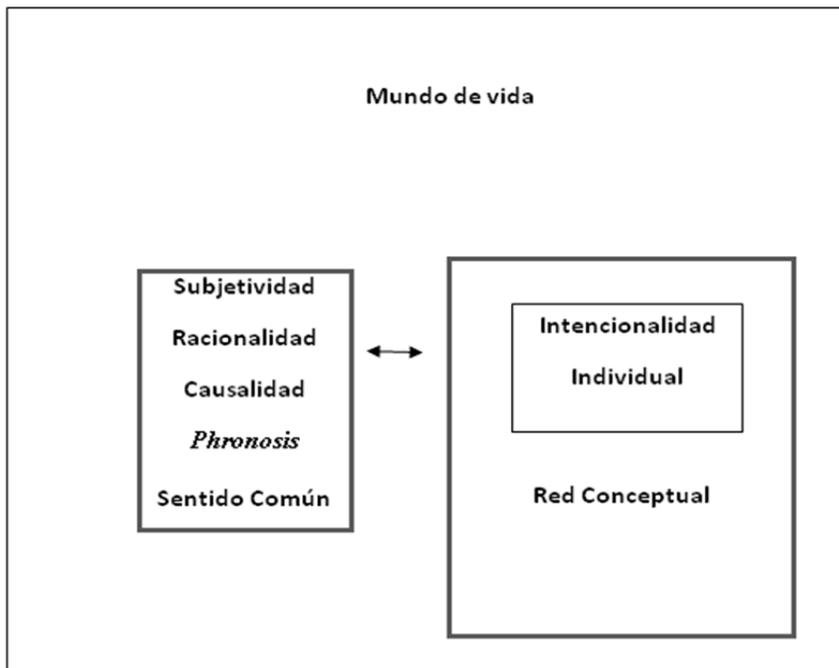
Me siento cerca de Le Vot Ifrah y Delaine<sup>18</sup> cuando consideran que todo el mundo comparte una cultura; cada persona “posee” su cultura y "actualiza su psique" dentro de ella.

### *El Mundo de Vida*

Es necesario, antes de avanzar a los capítulos que siguen esta introducción, describir el “mundo de vida” porque esta frase aparece con frecuencia en ellos.

El mundo de vida es, de acuerdo a Habermas,<sup>19</sup> el lugar transcendental de la intersubjetividad. Podemos hablar de una red conceptual de la intencionalidad en la que la agencia está presente. Esta contextualización está delineada en la Figura 1:

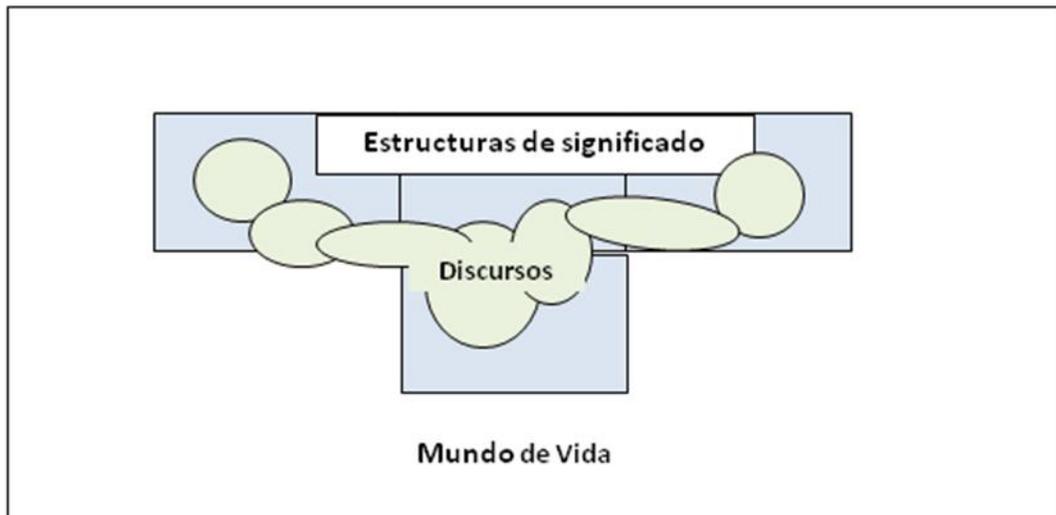
**FIGURA 1**  
**Mundo de Vida**



En esta figura se puede apreciar cómo la subjetividad, la racionalidad, la causalidad, la phronesis y el sentido común son estructuras de significado que son abarcados por el mundo de vida. Tenemos acceso a ellas por medio del lenguaje y nuestra pertinencia social y cultural. Esta capacidad lingüística no debe concebirse como un listado semántico, o como un diccionario presente en la cabeza de cada quien, más bien se trata de sentidos y connotaciones que hemos aprendido en interacción con nuestros semejantes y que interpretamos según normas compartidas.

Intentaré comparar algunas de las estructuras de significado que a continuación describo gráficamente en la Figura 2:

**FIGURA 2**  
**Estructuras de Significado**



Los rectángulos contiguos representan dichas estructuras; los círculos son los discursos compartidos y el rectángulo mayor que los incluye es el mundo de vida. Algunos discursos pueden quedarse fuera de las estructuras establecidas y en tal caso pueden ser innovadores (como ciertas obras artísticas que tienen que ser asimiladas en los modelos existentes), o “privados” (como en el caso de locura). Pero aun estos casos extremos quedan incluidos dentro del mundo de vida.

El hecho es que estamos en presencia de características emergentes. A veces hablamos de la emergencia de entidades a partir de otras entidades cuya base ontológica

descansa en el mundo material. Dichas entidades serán “reales” aunque pueden carecer de materialidad, así tenemos “sociedad”, “gobierno”, “paz” y “guerra”: son “objetos” que pueden afectar al mundo físico. Por ejemplo, un gobierno puede declarar la guerra y soldados (personas físicas con cuerpo material) mueren en ella.

Hay varias maneras para describir estos procesos de causa y efecto, por ejemplo, podemos hablar de los cambios en términos de resolución dialéctica; hoy en día este tipo de influencia se refiere sobre todo a transiciones en cómo pensamos con relación a estas “cosas” y cómo las modificamos por medio de nuestra acción intencional. En los casos que trato aquí es un proceso lingüístico y conceptual al cual tenemos acceso por medio de textos orales y escritos. No deseo hablar aquí del problema de la verdad, porque el discurso implicado en ello alude a menudo a la emoción y a la intuición; en poesía los ejemplos abundan. En el siguiente poema de Jane Hirshfield<sup>20</sup> (la traducción es mía) puede hallarse un bello ejemplo de este tipo de cambio, aunque sea por medio de metáforas no explícitas.

### ***Articulation***

*(La traducción es literal)*

*Un buen argumento, la etimología instruye  
Es múltiplemente articulado.  
Por esta medida  
El ser más expresivo debe ser la jirafa.*

*Sin embargo, la lengua hablante es flexible  
Sin las molestias de hueso.*

*¿Cómo sería  
No asumir ninguna posición  
Y yacer sobre esta tierra, descansado, aliviado de pruebas o cambios?*

*El olor de tomillo o grama  
Entre el olor de muchas hierbas y gramas*

*El dolor que no se resiste es como granito obscurecido por la lluvia.*

*Alabanzas continuas tan felices, apoyadas contra nada.*

*Pero el pensamiento es bisagra y viraje, es torno,  
Es desdoblamiento.*

*Llamamos “reflexión”  
La montaña en el lago,  
Cuya existencia reside ni en piedra ni en agua.*

Hirshfield explora en su poema dos maneras de pensar, una es cognoscitiva y se compone de partes y formas completas, la otra es un acercamiento más pasivo, centrado en una sensación no-lingüística. En este poema realmente no hay ninguna resolución explícita; Hirshfield apenas promete una por medio de una metáfora casi sin especificar (que en sí tiene un doble sentido) la cual se refiere a diversas formas de pensamiento y sentir, y que ella llama “reflexión”.

Ésta es una forma de apreciar la emergencia de características no anticipadas en el proceso de cambio. Tanto en poesía como en otras formas textuales, la emergencia emana de sus fuentes en un nivel lingüístico, y retrata el nacimiento de nuevos significados. El cambio que describe ocurre cuando personas se entienden de distintos modos con los sentimientos, conceptos, identidades y estructuras de su mundo de vida; es en gran parte imprevisible, no tiene la fuerza que tiene el término “causa”, y probablemente debe ser utilizado hoy en día como modelo descriptivo.

*De-ontologización:* El construccionismo refiere la convergencia entre la ontología y la epistemología. Convengo con esta apreciación donde “objetos” emergen, es decir, sólo podemos concebir las cosas en los términos que son percibidos. En este paradigma nos acercamos al ser principalmente desde un punto de vista epistemológico, es decir, una comprensión relativa de lo que significa en circunstancias particulares. Palabras abstractas como “libertad”, “amor”, “democracia”, o “felicidad” pueden entenderse con base a acuerdos logrados socialmente. Estas palabras específicas claramente constituyen casos extremos, sin embargo casi todas las palabras deben interpretarse en contexto y pueden tener significados relativos. Así, la frase “veo un gato” puede conjurar nociones de una gorda mascota que duerme sobre un cojín, de un gatito juguetero o de un felino cazando su presa. Existe, claro está, un sostén semántico que nos permite definir “gato” como “*Mamífero carnívoro de la familia de los Felidos, digitígrado, doméstico, de unos cinco decímetros de largo desde la cabeza hasta el arranque de la cola...*” pero en el diccionario que consulté había 17 resultados distintos. Esto quiere decir que aún con un diccionario en mano el sentido semántico debe interpretarse, y esto es exactamente el problema de las traducciones automáticas: estos programas no pueden interpretar.

No hay definiciones semánticas verdaderamente de “punto-cero”, es decir, lo que sucede cuando no hay ninguna necesidad de interpretación. Tal vez puedan encontrarse excepciones en algunos términos científicos y matemáticos, campos en los que existen acuerdos estrechos sobre las definiciones formales empleadas, y en algunos casos incluso se rechazan las palabras, como cuando el “infinito” se convierte en  $\infty$ .

Según el punto de vista del construccionismo, las realidades son locales y específicas, y los significados son dados activamente por los grupos de personas. El pensamiento es individual, pero el proceso de la construcción es social y lingüístico. La realidad se fundamenta en los valores de los hablantes.

Llegado este punto necesito añadir una importante advertencia ontológica: no quiero decir que las cosas son sólo lo que decimos de ellas. Una piedra que cae en la cabeza de alguien puede hacerle daño aunque en vez de piedra se haya dicho que se trate de una pluma. Existe siempre un proceso complejo de corrección y reajuste sobre los efectos del “mundo” y lo que decimos de él, pero especialmente con respecto a las cosas y los eventos emergentes, nuestro entendimiento de ellos es crucial.

## **La secuencia de los capítulos**

El capítulo inicial de este trabajo constituye un examen de la agencia desde el punto de vista de varios pensadores que la contemplan como una característica del sujeto intencional. El propósito es definir al sujeto en tanto se encuentre inmerso en el mundo de vida intersubjetivo que lo circunscribe; sin embargo, también indago acerca de cómo el sujeto puede llegar a negar tanto las condiciones de los Otros como sus propias decisiones previas. Esta capacidad de negación tiene importantes implicaciones para quien desea cambiar sus opciones originales o “inventar” otras, como cuando el ebrio adicto decide cambiar sus patrones de consumo étílico.

En el capítulo 2 examino la racionalidad desde múltiples puntos de vista, con énfasis en su existencia como herramienta psicosocial dentro del mundo de vida. Considero las condiciones bajo las cuales la agencia puede ser racional aun dentro del contexto del discurso colectivo.

En el capítulo 3 analizo el paso de la intención a la acción dentro del contexto de la “phronesis”, es decir el razonamiento práctico, el cual está basado en la posibilidad de lograr soluciones racionales que no sean necesariamente formales o verdaderas en términos convencionales. También considero algunos enfoques pragmáticos sobre todo desde la lingüística.

En el capítulo 4 introduzco el tema de la irracionalidad. Debo aclarar que en este apartado mis reflexiones se limitan al contexto del individuo, examinado éste sobre todo en términos lingüísticos.

En el capítulo 5 prosigo con la idea de la irracionalidad, esta vez lo hago en términos colectivos. Como conclusión de los capítulos 4 y 5 reconozco que la irracionalidad y la Akrasia, es decir la incontinencia intencional, existen como opciones socialmente construidas en el mundo de vida; no obstante, reconozco que también hay espacios para la decisión racional de acuerdo con criterios de solidaridad humana.

Finalmente, concluyo con algunas reflexiones últimas sobre el papel de la racionalidad histórica en nuestra intencionalidad.

## Referencias

---

<sup>1</sup> Cronick, 2000

<sup>2</sup> Audi, 1993

<sup>3</sup> Billig, Condor, Edwards et al, 1988; Billig, 1987, 1991 1992, 1994; Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989

<sup>4</sup> Tolman, 1959/1987

<sup>5</sup> Fishbein, Ajzen Icek y McArdle, 1975; Rotter, 1966, Seligman, 1975; Bandura, 1969; Festinger, 1962

<sup>6</sup> por ejemplo, Levi-Strauss, 1959/1987

<sup>7</sup> Nietzsche, 1886/1984

<sup>8</sup> Freud, /1952, 1930/1991, 1923/1973, 1920/1973; Husserl, 1948/1972

<sup>9</sup> Ricoeur, 1977/1988, p. 101

<sup>10</sup> Heckhausen y Beckmann, 1990, p. 36, paréntesis del autor

<sup>11</sup> Dennet, 1987/1991, p. 20

<sup>12</sup> Hegel(1807/1987), Habermas (1987/1992, Nietzsche (1901/1960), Schütz (1932/1993) Sartre (1943/1989)

<sup>13</sup> Mis interpretaciones del “El Amo y el Esclavo” provienen de la psicología, y aunque reconozco otras como las de Vásquez, 1982, y Vásquez, 1993, tomo responsabilidad por las mías.

<sup>14</sup> Kierkegaard (1846/1948, 1846/1963) y Sartre 1938/1959,1943/1989, por ejemplo

<sup>15</sup> Freud, por ejemplo 1930/1991

<sup>16</sup> Mead, 1913/1972

<sup>17</sup> Berger y Luckman, 1966/1967

<sup>18</sup> Le Vot Ifrah y Delaine, 1989, p. 21

<sup>19</sup> Habermas, 1987/1992

<sup>20</sup> Jane Hirshfield, 2010

## Capítulo 1

---

Les hommes négocient la distance  
entre eux en évaluant ce qui les sépare  
ou les rapproche sur un sujet donné”

Meyer, 1993, p. 97.

*(Los hombres negocian  
la distancia entre ellos evaluando  
lo que les separa o les acerca  
sobre un tema dado.*

Meyer, p. 97)

## EL SUJETO Y LA INTERSUBJETIVIDAD

### 1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo consideraré a la persona como un “sujeto”, a quien defino también como un “agente”, que se encuentra inmerso en su “*mundo de vida*”, o en la intersubjetividad trascendental tal como anuncié en la Introducción. Se trata de un ser con capacidad de lenguaje, acción y razón, y no por ello aislado, porque su mundo de vida, o cultura o sociedad, le permite acceso a un acervo de “sentidos” cuya elaboración paulatina, diversa y ancestral ha ido fundamentándose en las prácticas de sus semejantes. Éstos le ofrecen modelos para construir su propia subjetividad y su potencial para la acción intencional, y además le permiten identificar y hacer un uso apropiado de los objetos en su ambiente físico.

Desafortunadamente, dichos semejantes también proveen modelos que señalan al sujeto cómo renunciar a su agencia y optar por otro estilo de subjetividad; esto es lo que ocurre cuando se caracterice primordialmente por la *Akrasia*<sup>1</sup> y *Ananké*<sup>2</sup>.

La exploración que sigue a estas reflexiones iniciales será un periplo por varios temas relacionados con la agencia. Tengo la esperanza de navegar con mis lectores por la intencionalidad del sujeto y de arribar -como hizo Ulises en la versión novelada de James Joyce<sup>3</sup>- a una gran “sí” esperanzadora. Desde ella tal vez podamos sentirnos satisfechos por habernos mirado más de cerca a algunas de nuestras fascinantes contradicciones.

Los temas tratados en este capítulo son:

1. La identidad del sujeto.
2. La consciencia.
3. Una psiquis dividida.

4. La capacidad para decir “no”.
5. El sujeto social.
6. Un breve resumen de las conclusiones de este capítulo.

### **La identidad del sujeto**

Cuando necesitamos señalar algo nuevo e importante, lo primero que hacemos es inventar una palabra que lo rotule para nuestro prójimo, y al mismo tiempo para darle cierta integridad interpersonal; por esta razón algunas de las claves importantes para entender las ideas pueden encontrarse en nuestro idioma. Con esta idea fundamental, iniciaré mi recorrido por la subjetividad con la revisión de algunas de las connotaciones lingüísticas inherentes a la *identidad del sujeto*.

El problema principal es que las diferentes referencias al sujeto no significan lo mismo y a veces hasta constituyen antónimos; están cargadas de emotividad y cada persona que las usa siente que defiende sus propias y apasionadas adhesiones ideológicas, epistemológicas y existenciales. Esta es la razón por la que hoy en día la noción de “sujeto” ha quedado en un vacío lingüístico: se ha convertido en un sustantivo camaleónico cuyo significado sólo puede determinarse por el marco de referencia específico de quien escribe o habla.

Por ejemplo, en el positivismo el término se refiere al objeto de investigación científica. Sobre todo en las ciencias sociales que se asocian con esta epistemología, se trata del elemento individual que un investigador examina. Es lo mismo que decir “individuo”, que refiere la unidad básica de una categoría mayor, y es un término útil para distinguir entre la parte y la masa. Así, en un estudio demográfico, por ejemplo, se puede referir a las clases sociales o al género de los “sujetos” y con frecuencia los miembros de estas categorías existen sólo como referentes de datos estadísticos. Dentro de esta corriente el individuo es considerado como un objeto en el sentido de sujeto experimental.

Pero, por otro lado, en la línea de pensamiento que incluye al psicoanálisis, al existencialismo, a la fenomenología y al postmodernismo, el sujeto tiene una historia personal y es concebido como la fuente de consciencia, agencia y acción intencional. De hecho con frecuencia los términos “sujeto” y “agente” son utilizados como sinónimos. Además, la palabra incorpora tanto al científico como al ser que examina.

Por su parte, en la tradición judeocristiana, históricamente hay una gran similitud entre las nociones de sujeto y alma. Esta es la razón por la que se ha descrito al sujeto/alma como el asiento de la consciencia, de la fuerza de voluntad, de la libertad, de la responsabilidad y de la moralidad. Algunas religiones pronostican que el sujeto/alma puede sobrevivir a la muerte; también hay filosofías que lo designan como la realidad más básica que podemos concebir (René Descartes, George Berkeley) y es considerado como el “fundante de la verdad” (término usado por Morín, 1994).

Tampoco podemos esperar acuerdos aun entre los humanistas: el sujeto también ha sido concebido como un engaño lingüístico en formulaciones diversas que incluyen los escritos de Nietzsche<sup>4</sup> y en nuestra época, los de Rorty y Taylor.

Por mi parte empleo el término sujeto como sinónimo de “agente pensante”. Un sujeto es un actor que delibera, abstrae, usa lenguaje y actúa. Intentaré clarificar más esta postura en las páginas que siguen.

## La consciencia

### *Planteamientos sociales, históricos y lingüísticos*

En este contexto es necesario hacer mención al concepto de consciencia, ya que éste es el atributo central del sujeto. También es difícil lograr una única definición de la consciencia; hoy en día incluye sentidos como la condición de "estar despierto", de "darse cuenta de algo", de "estar atento", de la "capacidad para la reflexión" y del poder "conocer los estados internos de uno"<sup>5</sup>. También refiere muy estrechamente a la "intención" y la "intencionalidad".

Actualmente se piensa que el sujeto es la morada de la consciencia. Sin embargo, como cualquier otra significación con una larga y complicada historia, esta palabra tiene su propia etiología, que en su legado latino deriva de la palabra *consciuis* que significa *tener conocimiento compartido o en común con otros*. Es interesante que desde el comienzo tuviera connotaciones de ideas compartidas, porque luego por un tiempo se refería sólo a lo que un individuo puede llegar a saber sobre sí mismo y el mundo. Propongo ahora recorrer brevemente algunas de estas modificaciones históricas y sociales porque somos herederos de toda esta evolución lingüística, como si fuéramos portadores de un ADN etimológico, y, como en la biología, es mejor saber de dónde hemos descendido para entender qué somos hoy en día.

La idea moderna de la consciencia surge en las consideraciones filosóficas de Descartes y John Locke. Según Klein<sup>6</sup>, antiguamente la consciencia no era concebida como una entidad o como el centro del ser, porque las personas se describían en términos de las funciones conscientes relacionadas semánticamente con la palabra griega, *Nous*, que puede traducirse como "entendimiento", "pensamiento", "razón", "intelecto", o como funciones cognoscitivas en general.

Es posible, sin embargo, que la antigua idea de consciencia fuera tan evidente que no hacía falta *expresarla*. La evidencia consiste en que los antiguos podían separar diferentes estados interiores, como "creer", "sentir" y "pensar", utilizando la forma gramatical de la primera persona singular. Distinguían, no sólo sus pensamientos y sus estados de ánimo, sino también sus estados interiores en términos de pasado, presente y futuro.<sup>7</sup>

En este sentido Zohar piensa que los "átomos", que para Epicuro explicaban la vitalidad del alma, interpretaban además el fenómeno de la consciencia. También alude a la filosofía hindú, que considera que la consciencia está localizada a lo largo de la espina dorsal; de ahí, dice, nuestra supuesta aptitud para dominarla mediante la meditación yoga.

Tal vez es la necesidad de convertir la consciencia en un sustantivo con identidad propia, o cosificarla, lo que constituye el elemento moderno. Klein dice que: "Casi dos mil años después [del pensamiento griego], este *nous* aristotélico se convirtió en la *res cogitans* de Descartes, o 'la cosa que piensa', término usado por este pensador en sus *Meditaciones Metafísicas* de 1641...."<sup>8</sup> El "*cogito*" de Descartes y también las "reflexiones" de Locke implican inferencias sobre un sujeto que percibe, ambos dieron pie para el desarrollo del concepto moderno de consciencia.

Ciertos filósofos necesitaban la consciencia para explicar todo lo que atañe a la existencia. Descartes preguntó: ¿Cómo sé que un genio maligno no me ha engañado? Llegó a la conclusión de que la subjetividad es lo único que no desaparece con la duda, porque "*alguien*" está dudando. Por su parte el filósofo inglés Berkeley llegó más allá: puso en duda todo lo que *no* es la consciencia.

Usando el término "yo", Ricoeur<sup>9</sup> definió varios tipos de consciencia en Descartes: a) Descartes como una persona con su biografía de dudas, b) un yo como una duda metafísica, que podría ser cualquier persona que reflexiona de la misma manera y c) un yo como algo que piensa, es decir, algo que reflexiona sobre la naturaleza de dicho yo; esto es, un yo cuya determinación singular es que puede pensar. Sin embargo, Ricoeur observa que este yo cartesiano no posee una de las características que luego le dio la modernidad: es "una identidad ahistórica" que carece de las características de "una persona, un agente, un hablante, un sujeto de imputación, el personaje de una narración"

En otra explicación que encontré divertida, en la última década del Siglo XX, Sprigge<sup>10</sup> pregunta: ¿cómo sería *ser* otra cosa o animal? ¿Cómo imaginar que seamos por ejemplo un murciélago? Personalmente me he preguntado lo mismo con respecto a mis perros: ¿Cómo sería pensar y sentir como ellos? Según Sprigge es un ejercicio para averiguar si estamos en presencia de un ser vivo que tiene consciencia. No se puede, por ejemplo, atribuir consciencia a un romboide o a una piedra. Imaginar ser otra cosa no es conjeturarla o sentirla como oler un perfume, que es una experiencia sensorial. Preguntar "¿Cómo sería ser un murciélago?" invita a una fantasía: cómo sería experimentar todo lo que pasa por el "pensamiento" de este animal, sentir lo que él siente, percibir por medio de su "radar", tener alas en los hombros y "manos" en los pies etc.

Evidentemente, si bajamos en la jerarquía de las especies al nivel de los protozoarios, esta fantasía "casi" carece de sentido, y de hecho dice Sprigge que tal vez la consciencia sea sólo algo que uno puede señalar, pero que no puede definir. El problema es que la reflexión de este autor sobre la consciencia de los otros depende de la capacidad de fantasía de la persona que se hace la pregunta. No se puede esperar que un perro o un murciélago expliquen cómo se sienten, a pesar de que a veces uno como ser humano intuye la presencia de una consciencia intencional en ellos.

Llamándolos "trozos del mundo físico que residen temporalmente en la consciencia de uno"<sup>11</sup>, Sprigge distingue entre los datos de los sentidos que son percibidos por la consciencia, los pensamientos y las reflexiones que una persona puede abrigar sobre el mundo, y las percepciones que se dirigen hacia sí mismo. Estas son capacidades o características de un yo, es decir, un yo biográfico que puede encarnar sucesivamente todas ellas.

La consciencia sería el último reducto de la subjetividad, la última definición de lo que un sujeto es. Por esta razón Freud<sup>12</sup> propuso que debe haber algún otro "estado mental", un homúnculo, que puede percibir a la consciencia, esto es, el pequeño duende inmaterial que habita en la mente y que tiene conocimiento de todo lo que pasa en ella. Fue una idea intuitivamente atractiva, porque permitía la unificación de todas las entidades conflictivas de las diversas pulsiones, deseos y estructuras emocionales de la psiquis. La crítica que se ha hecho de esta visión es que hará falta todavía otro "ser que sabe" en la psiquis, que atestigüe la consciencia del primero y, en un juego de infinitas imágenes de espejos, no puede existir un último avatar que recoja las experiencias de los anteriores.

Pero el homúnculo persiste en muchas formas y no podemos ignorarlo. Friederich Nietzsche y G.H. Mead dirían que hay múltiples voces semi- independientes que componen la consciencia. Y quienes tratan casos de personalidades múltiples (como por ejemplo, Keyes<sup>13</sup>) dirían que en una consciencia “saludable”, hay una personalidad central que *conoce* todas las voces, sin necesariamente incorporarlas.

Examinaré esta postura en más detalle en el apartado “Una psiquis dividida”. Todavía no puedo criticar estas proposiciones, sin embargo creo que encontraremos más adelante el esbozo de una manera para entenderlas. Por ahora mantengamos nuestras barbas en remojo y sigamos este recorrido histórico.

¿Se puede definir la subjetividad consciente en términos de la capacidad para reflexionar? La reflexión implica auto-evaluación, como cuando un sujeto delibera sobre sus propias acciones o motivaciones, y tal vez esta facultad no es innata sino que existe en la cultura como un logro histórico.

En un encantador libro, Foucault habla del desarrollo histórico de “tecnologías del yo”, es decir, la elaboración social de preguntas y respuestas que proveen a las personas de un marco por medio del cual pueden “encontrar (su) identidad”, o también, “un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción”<sup>14</sup>.

Veremos más adelante que la capacidad reflexiva de auto-evaluación fue anticipada por Hegel como el “*para-sí*”, desarrollada a su vez por Schütz como un “cono de luz” que permite a las personas, en el presente, evaluar sus acciones pasadas y así “identificarse”.

Encontramos también una explicación lingüística de la consciencia: los seres humanos podemos relacionarnos por medio de palabras, y por ende, socialmente. Hay quienes dicen que ella no es más que una metáfora:<sup>15</sup> Nietzsche y Rorty afirman que las varias descripciones de la realidad (y por eso de la consciencia) son elaboraciones filológicas. Según Rorty la historia de las ideas da herramientas útiles para las tareas cognitivas y emocionales de la humanidad y la consciencia, entonces, dependería del lenguaje (por ende de las teorías para explicarla). Alega que la palabra no es ni adecuada ni inadecuada para describir el mundo; sino que forma la base para “invenciones” explicativas de nuestra experiencia consiente, y nuevas iniciativas aparecen constantemente. El lenguaje sería para Rorty una convención psico-social que no tiene referentes concretos ni en el mundo, ni en la consciencia. En este sentido dice que “no tenemos una consciencia prelingüística a la cual el lenguaje debe corresponder”<sup>16</sup>, y considera que tampoco hay criterios sobre los cuales puede erigirse una estructura de pensamiento que describa verdaderamente a la consciencia.

### *La determinación inconsciente de la consciencia*

Como hemos visto, consciencia y subjetividad no son sinónimos, aunque comparten connotaciones y ambas sustantivas son necesarias para entender un sujeto que tiene la capacidad de intención y acción. He ignorado los enfoques que provienen de la fisiología, la neurología y la física, porque estas perspectivas quedan fuera de los propósitos de este libro. En todo caso esos enfoques no pueden resolver nuestro problema central, porque éste tiene que ver con la necesidad de insertarnos como “sujetos-agentes” dentro de un mundo de vida social y cultural.

Una gran parte de la ideología de la modernidad se basa en la existencia de un individuo que pueda actuar como ciudadano; es decir, que puede decidir, votar y conducirse como un sujeto-agente que asume la responsabilidad legal y moral por sus acciones. Recordemos la cita a Ricoeur<sup>17</sup> en la introducción de este libro donde describió al agente como identificable, responsable y fuente de sus propias acciones.

En los juicios de Nuremberg, la responsabilidad de los individuos fue ubicada legal y moralmente por encima de los mismos sistemas legales y políticos que establecen las normas. Formamos parte de algo que nos constituye como sujetos, pero, en un juego semántico, con la misma ambigüedad que tiene nuestra condición existencial, somos sujetos de nuestra subjetividad. Es decir, al mismo tiempo que tenemos capacidad para el pensamiento, la acción y la intención, estamos sujetos a la determinación socio-histórica de nuestras consciencias como tal.

Sin embargo, podemos dudar de la autonomía de la subjetividad intencional porque la intención puede ocurrir a nivel inconsciente. Como veremos en la discusión sobre el psicoanálisis que desarrollo más adelante, la idea de un sujeto inconsciente ha producido grandes confusiones: si el agente actúa inconscientemente, ¿cómo puede ser responsable? o ¿cómo puede actuar de manera racional?

No todos los enfoques que reviso en este capítulo proponen que el sujeto sea consciente, pero los que consideraré a continuación le atribuyen capacidad de intención y acción. Haré la primera reflexión sobre la estructura dividida, la cual creo explica muchas cosas, y aunque nos quite tal vez algo de nuestra capacidad para la autodeterminación consciente, nos da en cambio un instrumento para entender nuestros actos y pensamientos que parecen inexplicables. Adelantemos sin temor a esta manera de mirarnos, porque después de contemplar algunos de nuestros contornos más oscuros, encontraremos un “cono de luz” con que enfocar nuestra capacidad de autorreflexión.

## 2. UNA PSIQUIS DIVIDIDA

En los párrafos anteriores dedicados a un análisis del concepto del sujeto y la consciencia, he mencionado varias esferas de pensamiento que tratan de la existencia de una psiquis dividida. Nietzsche, por ejemplo, negó la posibilidad de la intención única, en el sentido de la voluntad de Schopenhauer. La intencionalidad se percibe como múltiple y activa; es “una unidad sólo en la palabra”<sup>18</sup>. Se trata de una experiencia compleja de sensaciones, pensamientos y emociones. La unidad del individuo es “una estructura social compuesta de muchas almas (pero) “...l’effet, c’est moi” (“El efecto soy yo”).<sup>19</sup> Sólo conocemos una mínima parte de los procesos del mundo interior:

“Hay muchos tipos de pasiones que pueden intervenir entre dos pensamientos: pero la interacción es demasiado rápida -- por eso, no alcanzamos a reconocerlas, por eso negamos su existencia”<sup>20</sup>

Como también se ha descubierto, a raíz de las personalidades múltiples,<sup>21</sup> el “yo” integra muchos aspectos de la personalidad que son semi independientes. Y para Nietzsche no hace falta siquiera suponer la existencia del sujeto individual, sino de una interdependencia de regentes y sujetos en la que ninguna parte puede existir sin la entidad completa.

A continuación examinaré algunas ideas sobre la psiquis dividida, incluyendo algunas que tratan del despotismo como un aspecto ineludible de la personalidad humana. Es decir, para pensadores como Hegel, Nietzsche y Freud, la intersubjetividad implica necesariamente una relación dominación – sumisión.

### *El psicoanálisis*

En otra publicación<sup>22</sup>, hablé de las implicaciones de la postura psicoanalítica para el desarrollo consciente de las necesidades; la discusión que sigue es similar. El acercamiento freudiano al tema es tanto trágico como humanista. Freud vivió en el mismo mundo cultural que Schopenhauer y también heredó algo de la visión de Hegel, pero su contribución original reside en su explicación de nuestras contradicciones interiores. No sólo se atrevió preguntar sobre los lados sombríos de nuestra subjetividad, sino que también buscó alternativas a la indecisión, la infelicidad y la destructividad de los seres humanos.

El psicoanálisis propone la existencia de estructuras mentales y pulsiones de origen genético que se desarrollan en el contexto afectivo e histórico de cada individuo. Es decir, el enfoque psicoanalítico supone un sustrato físico, latente, para las entidades no-físicas y anímicas dentro de nosotros; éstas se desarrollan se organizan mientras nos maduramos y se manifiestan de maneras diversas en nuestras emociones y pensamientos. En otras palabras, a pesar que su teoría trate de la vida emocional, Freud presume que ella descansa muy estrechamente sobre la substancia física del cerebro, sin realmente proponer la existencia de factores emergentes para explicarla. Se trata de una estructura topográfica de la psiquis, que hoy en día puede calificarse como metafórica (i.e. como una referencia simbólica) o como funcional (en el sentido de la "economía" de la psiquis). Pero según Freud dicha estructura inmaterial tiene relación con la morfología anatómica del cerebro, como en el caso del mencionado del "homúnculo cerebral".<sup>23</sup>

Dentro de las limitaciones predeterminadas de esta estructura, Freud propone que el sujeto se forma sometido al ambiente afectivo del entorno íntimo, sobre todo su familia en la infancia. El niño tiene que escoger su personalidad y su capacidad intencional cuando todavía carece de la capacidad para hacerlo. Ante la pregunta, ¿Cómo es posible que algunas personas “opten” por una neurosis cuando podrían haber preferido la salud mental?, desde el punto de vista freudiano no hay una respuesta. Es similar a la pregunta ¿Por qué algunas personas se enferman y mueren siendo todavía niños? Aparece todo como un hecho trágico, como un malestar tanto en lo personal como en el entorno de la cultura. En el mismo sentido preguntamos: ¿Por qué algunas personas tienen la fuerza interior para intentar resolver sus neurosis por medio del psicoanálisis, mientras que otras padecen como criaturas reprimidas, alcohólicas, intransigentes, violentas y, en general, infelices? Esta pregunta tampoco tiene sentido

dentro del enfoque freudiano. Para Freud, el designio de ser felices que nos impone el principio del placer, es "irrealizable"<sup>24</sup>. Entre los factores que aumentan o limitan las posibilidades de felicidad, Freud señala la cultura.

Freud, aparentemente sin haber leído a Schopenhauer, crea un sistema similar a el de este último, en el que la voluntad universal se representa a nivel individual como el "ello": una fuerza amoral, caótica y primitiva que puede "sublimarse" y elevarse a un estado transformado, o puede "desenergizarse" o romper los lazos que tiene con su fuente energética, por haberse examinado desde un punto superior, razonado y maduro. La energía del "ello" entonces se organiza y se transforma en algo como "intencionalidad" aprovechable.

¿Qué significa esta fuerza para las personas particulares? Por un lado echa al piso nuestros anhelos de considerarnos individuos innatamente racionales y predecibles; sólo podemos pretender estas cualidades, porque la cultura nos enseña a reprimir o transformar nuestros impulsos más antisociales.

*La socialización del sujeto y la intencionalidad:* La teoría describe una personalidad fracturada en estructuras contradictorias (por ejemplo, consciente / inconsciente, yo / superyo/ello, Tánatos<sup>25</sup> / Eros). Estas oposiciones ayudan a responder a la pregunta ¿Cómo es posible que uno se mienta? Responderían los freudianos que los fragmentos de la personalidad son semipermeables, como la membrana de una célula en nuestros cuerpos que deja pasar algunas moléculas y no otras. Es decir, funcionan como cuasi-barreras, y la consciencia puede ignorar (suprimir) lo que pasa en el inconsciente. Veremos más adelante cómo otros enfoques tienen respuestas distintas a esta pregunta.

Otra de las divisiones de la psiquis freudiana es la separación entre lo que el sujeto es y lo que quisiera ser. El *ideal de yo* es el sucesor del complejo de Edipo y ocurre en una mediación entre las partes estructurales de la personalidad; contiene, por ejemplo, la aspiración del niño de parecerse al padre. De la misma manera que el niño se identifica con su padre, se identifica luego con otros individuos basándose en el mismo *ideal*, y fundamentado en esta identificación, llega a ser capaz de seleccionar un objeto para amar. Pero el ideal es una meta basada en fantasías y deseos y siempre estamos conscientes de la distancia entre lo que quisiéramos ser y nuestra actuación en el mundo real. Las tiras cómicas representan la distinción con el angelito y el diablito que susurran cada uno en una oreja distinta de un pobre ser confundido y Cantinflas lo expresó magníficamente: "¿Estamos entre caballeros o estamos entre lo que somos?" Es otra división

Es interesante reflexionar sobre la capacidad del *yo* freudiano para generar intenciones conscientes que representan a la persona frente a los otros y frente a su propia responsabilidad como agente. Esta facultad está bañada en neurosis (es decir, soluciones atávicas e insatisfactorias a las crisis del desarrollo de la psiquis, que impiden el libre desarrollo de su intencionalidad): el sujeto no puede explicar sus fetiches, sus compulsiones, sus miedos y sus deseos indignos, y aunque quisiera, por ejemplo, dejar de lavarse las manos incontrolablemente, o dominar su consumo ético, no logra hacerlo sin la ayuda de un psicoanalista.

En cambio si el niño tiene la suerte de poder elaborar soluciones social y psíquicamente apropiadas a sus crisis infantiles, éstas propiciarán que el sujeto tenga cómodo acceso a la intencionalidad consciente. La resolución exitosa del complejo de Edipo, por ejemplo, conduce a la capacidad para el amor y la sexualidad madura.

Hay sin embargo algunas dificultades: según Freud estamos atados cultural e instintivamente a procesos psíquicos que se repiten en cada individuo casi como una obra teatral de cuyo guión no podemos escapar. La exitosa resolución edípica ocasiona el sentido de culpa, que ocurre como una *mise-en-scène* en cada individuo<sup>26</sup>. Es una reencarnación del drama que queda en la sociedad como una huella del remordimiento en la memoria cultural, en representación de lo que pasó en los niveles simbólico y mítico cuando la coalición primordial de los hermanos asesinó al protopadre.

Esta experiencia de culpa atávica tiene efectos socializadores importantes para el sujeto: el padre primitivo fue tanto amado como odiado, y por esto, una vez consumada la matanza, surgió el amor. En la horda “original”, como en sus sucesores, se experimenta en cada individuo esta sensación de culpabilidad, a pesar de que éstos últimos se abstuvieron de matar a su padre. La ambivalencia del amor-odio representa la lucha entre el bien y el mal; en este sentido, existe un intercambio entre la vida instintiva y la socialización. El niño queda casi a merced de estas dos influencias.

Existen analogías entre el proceso cultural y la evolución libidinal del individuo. El mecanismo de sublimación, según Freud, es el “destino instintivo” impuesto por la cultura<sup>27</sup>. Esta posición freudiana se parece en mucho a ciertas afirmaciones de exponentes de la tradición socio-lingüística o marxista que describen cómo el individuo existe simultáneamente en varios niveles lingüísticos o ideológicos, siendo estos últimos una especie de “superestructura” trans-individual.

*Los instintos y la intencionalidad:* Los instintos, desde el punto de vista freudiano, son aspectos fisiológicos del funcionamiento del organismo, pero desempeñan una gran parte de la labor anímica, y por ende, determinan mucho la inclinación intencional del sujeto. Desde que Freud escribió *Más allá del principio del placer*, sostuvo la teoría de dos clases de instintos, por un lado el instinto de la destrucción o inactividad que es Tánatos<sup>28</sup>, y por otro, los sexuales (abarcados por Eros), que incluyen el instinto sexual no reprimido, los impulsos instintivos que han sido sublimados, y el instinto de conservación ubicado en el yo. El Eros “complica” la vida y la conserva “por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva”<sup>29</sup>. Pero no toda expresión de Eros es pacífica: el empeño de satisfacer el hambre (criar y matar animales, cortar el trigo) depende de Eros porque promueve la vida, pero la satisfacción después de consumir los alimentos pertenece a Tánatos, porque el placer conduce al fin a la quietud. Es sólo por medio de la actividad, tendiente a la preservación y complicación de la vida, que Eros se manifiesta.

Briceño<sup>30</sup>, desde una postura más moderna llama la rotura de lazos asociados desde la infancia con Tánatos: “resignificación”; dice: “El proceso de la Resignificación implica una nueva conceptualización de la realidad... necesaria para que surja una explicación satisfactoria del porqué emergen las sociedades como una forma más evolucionada del hombre pre-civilizado” (p. 3). Y luego en referencia al paciente psicoanalítico dice que se trata de interpretaciones sucesivas de eventos y contextos primitivos que dieron origen a la neurosis en donde - “ocurre una Resignificación que transforma la vida y que nos permite conectarnos de manera íntima, profunda y permanente con nuestro instinto de Eros” (p. 36-59).

Tánatos, proviene del yo. Nos detendremos sobre este aspecto de la teoría freudiana porque la *akrasia*, como está expresado en las adicciones y otras conductas auto- y hetero- destructivas, puede ser mortífera. Al final, por ejemplo, un sujeto que

consume sustancias adictivas transforma el objeto de su adicción en el verdadero agente de sus actos.<sup>31</sup> Igualmente, para Freud la agresividad, el sadismo, la destructividad y el deseo de dominar al otro obedecen a este instinto primigenio.

A pesar de un debate que existe entre los practicantes del psicoanálisis sobre el lugar estructural donde Tánatos se encuentra<sup>32</sup> es un instinto importante para nuestra consideración de la intencionalidad, porque sólo nos deja dos alternativas: causar sufrimiento a los demás o a nosotros mismos. Como dice Fromm:

La contradicción entre el instinto de muerte y el Eros pone al hombre ante una alternativa real y verdaderamente trágica. Es real porque puede decidir atacar y guerrear, ser agresivo y manifestar su hostilidad, por preferir eso a enfermarse.<sup>33</sup>

Es decir, agredir al otro obedece a una necesidad humana, según este planteamiento. Las tendencias a la destrucción no erótica pueden dividirse en las que se expresan hacia el sujeto y las que se expresan hacia el objeto. La agresión “introyectada” e internalizada es dirigida contra el propio *yo*, y en calidad de *superyo* se opone al resto de la psiquis asumiendo la función de “consciencia”<sup>34</sup> en el sentido de lo que rechaza los malos pensamientos y acciones. Es decir, la consciencia puede hacernos daño. Sin embargo a pesar de las secuelas para la persona involucrada, la sociedad queda protegida contra las consecuencias de la agresividad que proviene de los demás individuos. Resulta que las personas se sienten “culpables” aún por actos que sólo han experimentado en tanto que *intención*. Freud atribuye este fenómeno en parte al “miedo a la pérdida del amor”.<sup>35</sup> El hombre sacrifica parte de la expresión de vida instintiva, pero es la represión (y demás mecanismos como la sublimación) impuesta por la cultura, la que nos salva de la barbarie social y colectiva.

En lo que parece ser un intento de Freud para encontrar límites a la agresión natural de los seres humanos, dice que la represión que normalmente está asociada con la socialización, puede tener características “hereditarias, o sea que en el proceso de la civilización se debilitan efectivamente ciertas necesidades instintivas...”<sup>36</sup>. Es decir, estamos avanzando hacia mayor entendimiento colectivo por medio de la cultura. Freud habrá escrito esto antes de entender la maldad del Tercer Reich del cual tuvo que escaparse, pero aunque la hostilidad entre las personas, grupos y naciones no haya disminuido, tal vez sea cierto que haya mayor consciencia sobre nuestra condición humana: existen hoy en día agrupaciones como las Naciones Unidas y Amnistía Internacional que funcionan casi en el sentido de un *superyo* colectivo e históricamente elaborado.

En otra instancia civilizatoria que reconoce Freud, dice que la agresión puede dirigirse contra los objetos (y no los seres vivos), sublimándose así y transformándose en productividad. Veremos abajo, en el apartado dedicado a la alegoría del Amo y el Esclavo en la *Fenomenología* de Hegel, una propuesta similar, donde la productividad (praxis) conduce a la liberación de la esclavitud y por ende a la eliminación de la objetivación del Otro.

¿Se trata de una versión psicoanalítica del desarrollo de una “gramática profunda de ethos” en el sentido Kantiano? No se necesita un salto conceptual grande para transformar una acción del *superyo* a una ética colectiva que prohíbe nuestras expresiones agresivas hacia los demás. Como ha dicho Freud en muchas ocasiones, la sociedad tiene por objeto reprimir al sujeto. Como reza el segundo imperativo categórico

de Kant en la “*Fundamentación de la Metafísica de los Costumbres*”: “Mas el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como *simple-medio*”.<sup>37</sup> En otras palabras, no es ético satisfacer una necesidad reduciendo a otro ser humano a la condición de mero medio, pero para Freud, esta limitación sólo puede ocurrir a través de algo parecido a la sublimación de Tánatos.

Tánatos no reprimido nos parece intuitivamente contradictorio, porque a lo largo conduce al organismo a actuar en contra de sus intereses y los de su comunidad. Dijo Freud en una carta a Albert Einstein en relación al Tercer Reich de Hitler:

“... es positivamente insano.... Esto serviría de justificación biológica para todos los impulsos repugnantes y peligrosos contra los cuales luchamos.”<sup>38</sup>

Desde que Freud inició su obra, una de las mayores resistencias de parte de sus lectores provino del divorcio que propuso entre la intención racional y la agencia humana. La racionalidad de la psiquis se encuentra en la estructura topográfica del *yo*, no en el contenido de algo que podemos llamar “la mente”. Por otro lado, aunque Eros sea un instinto *a-racional* (en oposición a lo *irracional*), porque su expresión proviene de identificaciones pulsionales y la elección de objetos que tuvieron lugar en la infancia, es un instinto *razonable* debido a que promueve lo positivo: la vida, el amor y la procreación. Tánatos, en cambio, es menos “aceptable” porque, por regla general, da lugar a lo que más rechazamos y a lo que más pavor nos produce.<sup>39</sup>

Tánatos es un instinto abstracto, porque supera la actuación del individuo, aunque éste sea su portador. Puede ocurrir que la agresión contra el mundo exterior también quede al servicio de Eros, porque al destruir algo que pone en peligro la propia existencia, el organismo se preserva a sí mismo. Pero al cesar esta agresión exterior, paradójicamente tendería a aumentar la autodestrucción.<sup>40</sup> Tanto Eros como Tánatos son instintos que pueden mezclarse (ambivalencia) o producirse de manera sucesiva, como cuando el amor se convierte en odio, o viceversa. Freud<sup>41</sup> comparó la relación entre ambos como una “lucha de los Titanes”<sup>42</sup>. La expresión de Tánatos “ofrece al *yo* la realización de sus más arcaicos deseos de omnipotencia”.

*Ananké*: Tanto Eros como Tánatos se mezclan con *Ananké*, que, en el sentido clásico es lo que impulsa a las personas hacia lo que no hemos escogido y lo que no está determinado, pero que ocurrirá por “necesidad”. Es algo que está por encima del individuo y su cultura. Es una categoría interesante para nuestra especulación sobre la intención porque excluye: a) la posibilidad de agencia intencional consciente y responsable, b) la posibilidad de un determinismo físico, psíquico o social y c) la posibilidad de la lucha supra- individual entre Eros y Tánatos.<sup>43</sup> *Ananké* se encuentra en lo inevitable, como cuando los dioses antiguos dictaminaron destinos felices o trágicos para los humanos, o como en la literatura popular de ahora, “El destino de los Jedi”<sup>44</sup>; ocurre a veces que nuestras vidas se encuentran en la inexorable escalada a fatalidades como adicciones, catástrofes ecológicas y guerras.

Freud nos ofrece una visión trágica de nosotros mismos, sin embargo, ha extendido una mano: por medio del psicoanálisis el sujeto individual tiene la posibilidad de revisar sus decisiones infantiles y escoger soluciones racionales a sus dilemas. Puede encarar la “lucha de titanes” y reducir el efecto de *Ananké*. Es decir, ciertos sujetos a quienes la suerte y sus potencialidades psíquicas, sociales y económicas han ubicado

entre los que pueden beneficiarse de la auto reflexión guiada por un profesional, son capaces de reducir los efectos de la autodestrucción.

*El sujeto, hasta ahora, ¿qué es?* Hasta ahora hemos podido retratar una imagen fracturada para la consciencia, cuyos añicos están organizados estructuralmente como si fuesen espejos tronchados y fijados en un vitral. Cada uno refleja y aumenta una porción particular de la figura que tiene en frente. Las posturas que hemos revisado enfocan sus lentes analíticos al sujeto individual, pero lo ubican en un mundo social e histórico donde la infancia es importante y a veces determinante para su conformación.

Añadiendo otra metáfora (más a tono con la idea de las voces de G.H. Mead, (quien que veremos enseguida), podemos decir que este sujeto escucha una cacofonía de parlamentos interiores, pero aún así (volviendo a la metáfora visual), es capaz de reflejar su “cono de luz” de la consciencia -según Schütz-, a quien veremos en el apartado siguiente- sobre los reflejos que recibe de sus fragmentos psíquicos y así reducir el efecto de *Ananké* en su vida, es decir, puede conformar una visión de lo que quisiera ser y hacer, y elaborar un esbozo de intencionalidad.

### *El ser-para-un otro*

En los párrafos anteriores he tenido que adelantar algunas reflexiones sobre el efecto de lo social en nuestra intencionalidad. Entre otras, sus consecuencias para la psique individual, el efecto de lo interpersonal es que media el efecto de Tánatos. Desde la infancia nos impone un sistema ético en que reconocemos a nuestros semejantes como seres vivos, portadores –igual que nosotros mismos- de consciencia, así tenemos la posibilidad de asumir como propio el segundo imperativo kantiano. Esto ya representa una intrusión de lo ético y social en nuestra economía psíquica. En lo que sigue vamos aumentar y enfatizar dicha intrusión.

Ahora pasaremos a considerar nuestra capacidad de incorporar a nuestros semejantes como “hermanos”, es decir como compañeros que compartimos la misma comedia humana de pulsiones y mitos. El término “ser-para-otro”, que anuncia este nuevo apartado, refiere a un término en la filosofía inventado por Hegel, con el que señala la capacidad que tiene el sujeto para verse a sí mismo como si estuviera viéndose por los ojos de alguien más. Claramente esta capacidad de consciencia supone que haya reconocido a otros seres en su contorno social y que los haya reconocido como sujetos. Al revisar esta categoría de consciencia e intención en Hegel, un poco más adelante veremos que no proviene de categorías fáciles, pero es probablemente uno de los conceptos más importantes sobre la subjetividad compartida.

Como dice Bird-Pollan<sup>45</sup>:

“Para Hegel, el proceso de “reconocer”, esto es, el proceso de ver a los demás como seres humanos, y por ende, fines en sí mismo y no simples objetos, es lo que constituye nuestra historia y nuestra civilización. La vida ética o *Sittlichkeit*, es el desarrollo de un tipo de relación entre seres humanos basada en la libertad y no la “instrumentalización” (que es similar del reino de los fines de Kant). Para Hegel, entonces, el proceso de civilización actualiza nuestro potencial para la libertad (nuestra auto-conciencia de la libertad), por medio de la creación de una

sociedad adecuada en la cual se les otorga a las personas la oportunidad para entenderse entre sí como un fin en sí mismo, y no de percibirse como adversarios. Sabemos que estamos libres cuando, al decidir, podemos considerar las necesidades y deseos de los demás. En este sentido, reconocemos que el otro nos asemeja.”

Actualmente el concepto del individuo autónomo sigue vigente en la jurisprudencia, en el derecho civil y los derechos humanos, en el fundamento democrático del voto individual, universal y secreto y otras esferas de la sociedad secular y liberal. No hay duda que esta figura soberana representa un avance sobre aquellas formas jurídicas y sociales que adjudican privilegios según las características raciales y étnicas, las clases socio-económicas y los linajes o castas de los habitantes de un país o reinado.

Pero tal vez estamos comenzando a percibir que el sujeto entendido como un ser capaz de intencionalidad, intersubjetividad y acción compartida es una manera mucho más rica de significar al ser humano. Podemos entenderlo dentro de su contexto histórico e interpersonal, y apreciar que su existencia se desarrolla en el teatro compartido de la vida; su vulnerabilidad frente a su propia psiquis dividida, las *mise-en-scènes* que rigen mucho de su vida anímica y los efectos de Eros y Tánatos, necesariamente proviene de interpretaciones culturales y mutuas.

*El otro generalizado:* Podemos ver al sujeto como un producto fuertemente influido por su contexto social, pero al mismo tiempo como un ser capaz de cambios y gestos innovadores. Somos a la vez productos de lo social y agentes que podemos elaborar nuestros propios proyectos.

En esta sección dedicada al Otro generalizado comienzo con la noción de Mead<sup>46</sup> sobre la estructura del *yo* - *mi*.

Para Mead, el sujeto, o el “sí mismo”, es generado en el proceso social, y aparece primero como un objeto que el *yo* puede contemplar (el ser-para-otro). Es decir, como cuando uno se mira en el espejo, el *yo* percibe al *mí* como si fuera Otro aunque sabe que es parte de sí mismo. Inclusive, en sus voces interiores, las personas podemos conversar con nosotras mismas. Recordamos que Platón lo dijo mucho antes:

“¿Acepta mi descripción del proceso del pensamiento?... Como un discurso que la mente hace consigo misma... cuando la mente piensa, simplemente habla consigo, preguntando y contestando, diciendo sí y no. Cuando llega a una decisión --que puede presentarse lentamente o enseguida-- cuando la duda ha terminado y las dos voces afirman lo mismo, entonces consideramos que es su “juicio”. De esta manera puedo describir el pensamiento como un discurso, y el juicio como una afirmación, pronunciada, no en voz alta a otra persona, sino en silencio a uno mismo”<sup>47</sup>

Pero según Mead hay múltiples versiones del *mí*: dice que existen múltiples personalidades en cada persona que “aparecen” en los contextos apropiados; en las personas “equilibradas” estas personalidades se “unifican” en una estructura completa. Los niños, al asumir roles en sus juegos, construyen estas personalidades como objetos: “Tal es la forma más sencilla de ser otro para la propia persona.”<sup>48</sup>

Podemos encontrar el prototipo de dichos roles en los deportes, los niños mayores asumen las reglas y los papeles conductuales (primera base, pitcher, etc.) como un “otro generalizado”, es decir, los roles no sólo son personalidades o maneras de ser que el niño podría asumir en un momento dado, sino que el juego depende de la consciencia que el yo tiene de los demás jugadores y de sus posibles actuaciones dentro de la estructura de reglas. No es de esperarse, por ejemplo, que el pitcher corra de repente por las bases para apuntar una carrera cuando no sea el turno de su equipo al bate. Se supone que los jugadores seguirán las reglas y la estructura del juego predeterminadas, aunque las jugadas de cada uno pueden ser originales e irrepetibles.

Asimismo, los adultos asumen roles en la colectividad desempeñando la parte que les toca, pero en concierto con los complejos procesos sociales, actividades cooperativas y funciones institucionales de la sociedad humana organizada. “El individuo humano consciente de sí... adopta o asume las actitudes sociales organizadas del grupo social o comunidad dada... a la que pertenece...”<sup>49</sup>

En nuestro recorrido anterior de la noción del “sujeto dividido” hay preguntas básicas sobre la subjetividad y la consciencia que todavía hay que contestar: ¿Cuál es la semejanza entre la incontinencia y la mentira que la persona se hace a sí misma? ¿Cómo es posible que uno se mienta? ¿Cómo se pueden confundir los deseos y la realidad? Vimos algunas de las respuestas de Freud a estas interrogantes y ahora veremos cómo contestaría Mead.

Considero que los puntos de vista de Freud y Mead nos abren puertas para encontrar las respuestas a estas preguntas: con su psiquis dividida, una persona puede mentirse o renegar sus intenciones si algunas partes de su psiquis están “opacas” para las otras partes.<sup>50</sup> Y desde su rol o posicionamiento en una sociedad de reglas compartidas, si alguien incumple con las expectativas de los demás, todo el sistema de confianzas mutuas se quebranta.

Las nuevas nociones de roles y voces interiores nos abren la posibilidad para contemplar el sujeto: no es un ser que se desarrolla en la soledad de su psiquis individual, sino un obra teatral completa con actores diversos que se han incorporado en su ser; Freud dijo que se trata de una *mise-en-scène*, pero ahora con Mead referimos a un trato social. La metáfora del mandato ha cambiado: ya no es cumplir individual e ineludiblemente con los pasos inscritos en el mármol de un mito ancestral (como fue para Freud), sino de desempeñar un papel en el guión de expectativas compartidas.

En la siguiente sección consideraré la agencia del sujeto desde el punto de vista de su capacidad para decir “no”. Si proponemos que el sujeto de la akrasia puede cambiar su relación con la intencionalidad activa, entonces tenemos que explorar el proceso de la negación intencional.

*El Amo y el esclavo*: Algunos de los problemas relacionados con la noción de intencionalidad, que no son tomados en cuenta ni por la ciencia<sup>51</sup> ni el psicoanálisis. Han sido enfocados por la tradición que comienza con Hegel y se extiende hasta los existencialistas y los mal llamados “postmodernos”.

Hegel, en el “Amo y el Esclavo”<sup>52</sup> trata la dualidad de la subjetividad por medio de una parábola en que un ego genérico conoce a un objeto que resulta ser el Otro.

*Mi interpretación de esta narración es bastante personal*: he encontrado bases para sugerir que en ella Hegel mezcló aspectos subjetivos e intersubjetivos y creó la idea de un sujeto que es capaz de conocerse a sí mismo y desarrollarse como un ser humano.

Para el autor este proceso es intencional y refiere al desarrollo de una filosofía teleológica y supra- histórica, pero la interpreto yo como una metáfora de la intencionalidad individual. Como he desarrollado esta interpretación en otros lugares<sup>53</sup> aquí sólo le haré una referencia muy abreviada.

Se puede proponer que esta parábola de la *Fenomenología* describe un ego que conoce su propia intrasujektividad, donde no sólo reflexiona sobre la naturaleza y sobre su semejante, sino que reflexiona sobre sí mismo y se genera desde su propio pensamiento. En este capítulo sólo pretendo resumir la capacidad que adquiere el personaje del esclavo a decir “no” frente a la dominación del Otro.

El relato comienza con un “ser”, la Autoconsciencia, que se consideraba como un ser único, pero que en la progresión del relato, entra en relación con un Otro a quien luego domina y convierte en su esclavo. En la dialéctica del Amo y Esclavo de Hegel la relación de dominación se torna necesaria para Autoconsciencia, quien en el proceso del encuentro amo-esclavo llega al momento de convertirse en el amo.

En el comienzo, Hegel habla de una situación en que la intersubjetividad no existe; cada individuo vive de manera aislada y sin contextualización social. Pero Hegel introduce una relación social y emocional en el aislamiento de la Autoconsciencia. Hay muchas posibles maneras que las personas tienen para relacionarse, pero Hegel examina la de la opresión de un ser por otro. Freud también reflexionó sobre aspectos de la dependencia: como una instancia del *Ananké*, la dominación trata de un paso necesario, en el sentido de algo que ocurre pero que nunca fue elegido por los participantes.

Mi interpretación de la alegoría de Hegel no es freudiana porque el Tánatos queda como un instinto trágico con características biológicas que aparecen en cada célula viva. Para Hegel el avasallamiento es un paso en la productividad humana, es decir la *praxis*, por medio del cual el esclavo se libera.

La relación de servilismo que asume el esclavo frente al amo (el Autoconsciencia) es compleja. Aquel experimenta miedo y en consecuencia trabaja para el amo. Al principio el Otro no se da cuenta que puede pensar por sí solo. Aunque antes de ser sometido por el amo, haya peleado para mantener su individualidad, ahora el esclavo decide que él no es sino una “nada”, y de esta manera se apropia sin crítica de lo que piensa el amo de él. La división psíquica que surge de esto resulta en un gran enredo de mentiras en que: a) la Autoconsciencia como amo “sabe” que el Otro tiene la capacidad de subjetividad, intención y racionalidad, b) niega este conocimiento, c) domina al Otro por medio de una pelea y lo convierte en “esclavo”, d) el esclavo acepta la negación a que está sometido.

Sin embargo, el esclavo hegeliano aprende gradualmente a decir “no”. Se *libera* debido al miedo que tiene al amo, y a través de su trabajo, que deja un producto tangible que atestigua su valor como ser, y logra finalmente darse cuenta de que *piensa*.

Desde Hegel la solución al problema de la intersubjetividad ha sido la unión entre la comunidad y el individuo gracias a una tercera noción: la realización social por medio del Otro. El Esclavo está obligado a la esclavitud por el Amo, quien sólo puede serlo porque el esclavo se reconoce como tal.

Pienso que la combinación Amo-Esclavo es una figura que representa los extremos de los estados psicológicos que pueden ubicarse en el continuo que va desde la dominación hasta el sometimiento; a su vez, la dominación no tiene que ser física<sup>54</sup>. La

figura dominación-sometimiento representaría en mi interpretación de esta alegoría, la falta de libertad como una condición psíquica.

De hecho las formulaciones de la Desesperanza Aprendida<sup>55</sup>, la Personalidad Externa<sup>56</sup>, la Causación Personal<sup>57</sup>, y la Alienación Psicológica, etc. son formulaciones psicológicas basadas en la distinción dominación/pasividad, la cual se refiere a un fenómeno similar.

La capacidad de decir “no” (como hizo el esclavo finalmente frente al amo) se basa en su capacidad de encarnar *un encuentro comprometido con el Otro*, como una tarea o un *Aufgabe* (cometido) éticos.

Ciertamente Hegel no es el único que ha propuesto situaciones psíquicas de interdependencia; a continuación vamos a revisar otros autores que han considerado este tema.

### 3. LA CAPACIDAD PARA DECIR “NO” EN G.H. MEAD, SCHÜTZ Y SARTRE

¿Dónde estamos hasta ahora?

Por un lado hemos revisado el mandato del mito y el instinto individual según Freud, y por otro la noción de roles sociales según Mead. Sin embargo no podemos abandonar la psiquis dividida todavía porque la maravillosa capacidad de decir “no” surge también de nuestra potencial de negar nuestras propias intenciones y acciones. El amo y el esclavo pueden verse como componentes del espíritu de cada quien que puede debatir consigo mismo y cambiar sus tendencias pasadas por otras que prefiere en la actualidad.

Para adentrarnos en este tema tenemos que volver a Mead y lo que dice sobre los componentes de la personalidad. Son como múltiples figuras<sup>58</sup> que en cada persona “aparecen” en contextos apropiados; son productos de la incorporación de los *roles* que los niños perciben en su ambiente social. Dice Mead que:

“El individuo humano consciente de sí... adopta o asume las actitudes sociales organizadas del grupo social o comunidad dada... a la que pertenece...”<sup>59</sup>

Pero la persona no está sujeta completamente a las normas de la sociedad, puede desafiarlas (decir “no”) utilizando sus voces interiores e influir sobre las demás personas para producir cambios.<sup>60</sup> Hemos visto según Mead, como estructuralmente la persona se divide en el “yo” y en el “mi”. El “yo” reacciona a las voces interiores que surgen dentro de sí, gracias a la adopción de las actitudes de otros.

La actuación del “yo” no obedece a un proceso de reflexión sobre su proceder. El “yo”, según Mead, no es perceptible dentro del sí mismo; esto ocurre porque el “yo” existe sólo en el presente. Esta actualidad del “yo” es lo que le permite obrar con cierta independencia del “mi”. En Mead, el “yo” reacciona a las actitudes de los demás, pero el “mi” “es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo”.<sup>61</sup> Inclusive se puede decir que la actuación del “yo” es incierta e impredecible:

“La reacción entra en su experiencia sólo cuando tiene lugar. Si el individuo dice que sabe lo que va a hacer, aun entonces puede estar equivocado. Comienza a

hacer algo, y ocurre cualquier cosa que le presenta obstáculos. La acción resultante es siempre un poco distinta de cualquier cosa que hubiese podido prever.... Ese movimiento hacia el futuro es el paso, por así decirlo, del ego, del “yo”. Es algo que no está dado en el “mi”.<sup>62</sup>

Aunque el “mi” puede exigir una cierta clase de “yo”, en el sentido de cumplir con las expectativas sobre sí mismo que el primero ha desarrollado, el “yo” actúa con palpable independencia en el sentido de la creación de la experiencia. Es una autonomía entre las partes de la psiquis que abre espacios para el cambio aunque luego podemos sorprendernos, o inclusive asustarnos, cuando reflexionamos sobre nuestros actos.

Ha habido otras formulaciones sobre esta relación entre lo inmediato y lo reflexionado, de ellas podemos mencionar las de Schütz<sup>63</sup> y Sartre<sup>64</sup>. Schütz habló del flujo de la consciencia que sólo puede existir en el presente. Es sólo por medio de la reflexión posterior que el sujeto puede enjuiciar su pasado y formular nuevos proyectos. En Mead, y Schütz, el significado no está presente en el momento de la acción. Walsh relata sobre la terminología de Schütz que:

"En el momento (las vivencias) no nos son dadas como entidades separadas y distintas. Sin embargo, una vez que han retrocedido un poco hacia el pasado, es decir, que han 'transcurrido', podemos darnos vuelta y aplicar sobre ellas unos de los actos de reflexión, reconocimiento, identificación, etcétera, .... Una vez que la vivencia ha sido captada en el 'cono de luz' que emana del yo, 'se destaca' de la corriente de la duración y se vuelve clara y distinta, es decir, una entidad discreta. En ese momento y en virtud del acto de dirigirse-hacia (*Zuwendung*) la experiencia adquiere significado...."<sup>65</sup>

Si la corriente de la experiencia para la persona es irreflexiva, entonces, según Schütz, existe el fenómeno de la actuación sin monitoreo. Al respecto, dice Schütz:

“Lo que en verdad vivenciamos en la duración [de una experiencia] no es un ser que sea discreto y bien definido, sino una transición constante del ahora-así a un nuevo ahora-así. La corriente de la consciencia, por su naturaleza misma, no ha sido aún captada en la red de la reflexión.”<sup>66</sup>

El flujo de la experiencia inmediata está constituido por fases de las cuales el sujeto no está directamente consciente. Es que el sujeto se permite reflexionar sobre el pasado, y en este proceso percibe las etapas de su experiencia como vivencias completamente terminadas e imbuidas de significado. Dice Schütz:

"La consciencia misma de la corriente de duración presupone un volverse contra la corriente, una clase especial de actitud dirigida contra esa corriente, una 'reflexión', como le llamaremos... es el recuerdo lo que aísla la vivencia de la corriente irreversible de la duración y, así, modifica la captación, transformándola en rememoración".<sup>67</sup>

El recuerdo no tiene que ser una copia exacta de la primera experiencia, pero existe también la experiencia de la "evocación" que es la reproducción de una experiencia en el pasado.

En sentido similar Sartre<sup>68</sup> dijo que la consciencia inmediata y presente tiene un pasado pero ella no puede identificarse con él. Esto es así porque que ella vive en el presente: es radicalmente libre para determinar (escoger) lo que va a ser (y a hacer), y es absolutamente responsable por estas elecciones. Esta posición de Sartre aparece en otros filósofos: Taylor<sup>69</sup> está de acuerdo con Sartre cuando define el ser y su responsabilidad en términos de la elección radical. Taylor propone que la elección de una acción proviene, sobre todo, de la visión que tiene el actor de su "dilema moral". Este dilema, a su vez, está relacionado con el significado de la identidad personal del actor.

La experiencia de existir es, "para el para-sí, ... aniquilar el en-sí que él es"<sup>70</sup> y dejar que el presente se deslice al pasado, es decir, a la persona que uno ha sido. No podemos ni siquiera tener consciencia de los motivos que nos impulsan a actuar, porque cuando los conocemos, ya existen en el pasado. En la frase famosa de Sartre, apreciamos que: "Estoy condenado para siempre a existir allende mi esencia, allende los móviles y los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre"<sup>71</sup>.

Es una experiencia de negación. Dice Sartre que se trata de uno de los atributos más básicos de la ontología, inclusive nuestra ser "Para-sí", o sea, el flujo de nuestra experiencia en el pasado, es la única clave que tenemos para identificarnos como sujetos, pero tiene poco que ver con lo que somos o lo que seremos. Es sólo negación del "En-sí", esto es lo que somos en el instante perpetuo del ahora, que permite que elaboremos esta identidad. La nada es el comienzo de este "no" habilitante:

"(la nada) debe surgir en el mundo como un *No*, y, en efecto como un *No* capta primeramente el esclavo a su amo, o el prisionero que intentó evadirse al centinela que lo vigila. Hasta hay hombres (guardianes, vigilantes, carceleros, etc.) cuya realidad social es únicamente la del *No*..."<sup>72</sup>

Pero, si Schütz<sup>73</sup> y Sartre<sup>74</sup> afirman que no podemos controlar el próximo instante en nuestras vidas, sin embargo, ambos reconocen que el proyecto de persona que hemos elaborado nos conduce en direcciones generalmente previstas. Es decir el proyecto existe como un patrón desde el pasado que influye en cierto grado sobre el salto hasta el futuro que experimentamos en cada instante del presente; pero es sólo un proyecto y no un mandato. Por esta razón somos impredecibles, aquel salto libre es también el gran momento de iniciar cambios.

Por su parte William James<sup>75</sup> también argumentó que la capacidad para crear intenciones que serán traducidas en acciones es mayor cuando existe una fuerte imagen del sí mismo tal como quisiera que fuera en el futuro. La imagen deseada debe seleccionarse de todos los sí mismos posibles; es decir, debe elaborar el estado de sí mismo deseado.

Cross y Markus citan varias fuentes contemporáneas que han recogido esta noción de los múltiples sí mismos posibles, que podríamos decir facilitan el movimiento del "yo" en la formación de una intención viable: Little<sup>76</sup> describe los *proyectos personales*; Cantor y Kihlstrom<sup>77</sup> hablan de *tareas para la vida*; Breckler y Greenwald<sup>78</sup>

se refieren a las *tareas del ego* y Markus y Nurius citan directamente a los *sí mismos posibles*.

Dicen Cross y Markus que la generación de un sí mismo posible que funciona en la producción de acción requiere la *personalización* de la imagen: “yo rechazando un cigarrillo”<sup>79</sup>. A veces es difícil hacer que una intención produzca la acción deseada. Siguiendo la noción de James sobre la necesidad de “llenar la mente” con la imagen deseada, Cross y Markus mencionan las técnicas de: a) evitar pensar en lo indeseado, b) concentrarse en los efectos positivos de la adopción del sí mismo deseado, c) producir un sesgo en el procesamiento de información.

Cottrell, asumiendo una posición interaccionista que está en la tradición de Mead, dice que cuando las personas están interactuando, cada una percibirá las secuencias de la acción de la otra como actos completos, e inclusive como inferencias sobre los procesos internos de los demás. Esta percepción se convierte en aprendizaje y puede ocurrir como “movilizaciones conductuales de manera latente”<sup>80</sup>. De estos aprendizajes “emerge” el sí mismo por medio de un proceso de asunción de roles. Este proceso corresponde a lo que Mead llamó la construcción por parte del niño de un “otro generalizado” o el conjunto de las expectativas que los demás tienen para con él. Este conjunto inclusive es capaz de representar para el niño a su propio sí mismo (la diferencia entre el “yo” y el “mí” gramatical).

Hemos progresado mucho en este recorrido por las características del sujeto intencional, la consciencia, la psiquis y el “yo” con sus roles y su capacidad para decidir por sí mismo sobre sus actos. Ahora tenemos un sujeto con autonomía relativa y con la capacidad para reflexionar sobre sí mismo, incluso también puede negar sus propias intenciones y las que el Otro tiene en relación a él. Puede distanciar su proyecto de vida de lo que ha sido su propio pasado. El próximo paso será el de insertarlo en un mundo social o un “mundo de vida”, de donde puede extraer y modificar sus roles y desarrollar una identidad en relación con las demás personas.

#### 4. EL SUJETO SOCIAL

El aislamiento inicial del Ego hegeliano puede contrastarse con la noción de un sujeto inmerso en su *mundo de vida* desde su nacimiento (seguimos las obras de Freud; Mead; Schütz; Berger y Luckman; Luckmann; Habermas). La construcción social de la intencionalidad del sujeto crea las bases para atribuir la intencionalidad al conjunto social; la subjetividad en esta formulación es una construcción socialmente pre-elaborada.

De esta manera las identidades individuales no son construidas como un proyecto particular para cada persona, porque la intencionalidad es colectiva; inclusive las desviaciones existirían en la colectividad como posibilidades personales para los sujetos. Por ejemplo, figuras negativas como las del “criminal”, “adicto”, “mentiroso” o “torturador” existen en nuestra cultura como posibilidades, y aunque tal vez pocas personas elegirán estos modelos para sí de manera consciente, una vez que están actuando según uno de ellos, tanto el sujeto como el observador pueden reconocer cada modelo como tal. Por ejemplo, cuando el ex – presidente Richard Nixon de los Estados Unidos dijo: “No soy un bandido” (*I am not a crook*), todo el mundo sabía que se trataba de un conjunto de descriptores, historias y capacidades intencionales que podrían

aplicarse o no a un individuo. De hecho, su afirmación podría contestarse con la respuesta: “No, no lo eres...”, o la alternativa: “Pero, sí, lo eres”. Es una identidad resumida en una palabra. En otro ejemplo: hace algunos años, cuando Pablo Escobar reinaba en Medellín, Colombia, como jefe de un cartel de drogas, tuvo mucha influencia sobre los roles sociales y las identidades individuales de la población. Un amigo oriundo de este lugar me contó que una vez estuvo en una escuela primaria el día de la inscripción del año para los niños, y escuchó más de una vez que cuando la profesora preguntaba a los padres sobre sus profesiones, algunos contestaron sin reconsideraciones: “sicario”. Estos son ejemplos de cómo los roles se normalizan dadas las condiciones imperantes en el mundo de vida.

Schütz puede ser considerado como un precursor de la noción de la construcción social de las personas. La intersubjetividad en Schütz ocurre en relaciones cara-a-cara. Las personas tienen esta capacidad antes de interactuar, ya que la “cognoscibilidad del otro” supera la simple percepción de movimiento, ondas sonoras, etc. Estas señales de la existencia del otro constituyen el “campo de expresión”, en las palabras de Schütz, sobre el cual podemos intuir la existencia del otro como tal.<sup>81</sup>

“Sabemos” que la conducta de los demás significa algo, y que puede haber “algo detrás” (una mente), que no es aparente sólo en base a la conducta del otro. Dice que esta intuición puede también llegar a incluir la intención del otro, de que una persona hizo algo “*a propósito*”. Sin embargo, esto no quiere decir que se puede *ver dentro* del otro.

Schütz dijo que la capacidad para interpretar la subjetividad del otro es parte de la naturaleza humana. Inclusive, como subraya Campbell<sup>82</sup>, las personas que Schütz describe recurren a un “cúmulo de conocimiento común” para definir el mundo en que actúan intencionalmente. Este mundo está dado históricamente y transmitido a través del lenguaje: la consciencia es entonces un derivado de lo social. Diríamos nosotros que esta capacidad se debe en gran parte a la ubicación del sujeto en dicho *mundo*.

Schütz sitúa el sujeto individual, sin embargo, al final de la cadena de los fenómenos sociales concretos, es decir, el individuo es quien al final es responsable por sus actos. El contenido psico-social de este sujeto sería:

“todo lo que está presente en los individuos (que son los datos concretos inmediatos de toda realidad histórica) en forma de impulsos, interés, propósitos, inclinaciones, estados psíquicos, movimiento, todo lo que está presente en ellos de tal modo que engendra efectos mediatos sobre otros o recibe tales efectos.”<sup>83</sup>

El sujeto individual, en los toma y dame interindividuales, construye un terreno compartido con el otro. La “comprensión” (*verstehen*) en Schütz está relacionada con la acción. Si la comprensión es intersubjetiva, entonces la persona debe postular las condiciones del *yo* del otro (la alteridad). Esto es el ser *para un otro* de Hegel; en Schütz el “yo” no puede negar al otro la capacidad para pensar.

Dice Walsh que:

“... podemos captar intencionalmente esas vivencias porque suponemos que las expresiones faciales y los gestos del otro son 'un campo de expresión' de su vida interna”.<sup>84</sup>

Existe entonces una "*simultaneidad*" en donde una persona puede "fluir" hacia otra, y esta capacidad interpersonal permite la interacción. De hecho, una acción es social si los participantes intentan interpretarse mutuamente. Si dos interlocutores tienen la posibilidad de llevar a cabo una transacción intencional recíproca, existe una relación social.

Lo que Schütz hizo para la intersubjetividad fue fabricar al interlocutor como "tú" y crear un espacio para el intercambio. Este espacio puede existir, por un lado, como comprensión directa ("*Verstehen*") o como la comprensión del sentido social de sus actos.

Otros autores han pasado del interlocutor único, El Otro, al conjunto de nuestros semejantes con quienes compartimos la experiencia de convivir como seres humanos.

Está claro que no compartimos directamente con todo el mundo del planeta. Tenemos gradaciones: nuestra familia, nuestros amigos, los que vivimos en el mismo pueblo y así sucesivamente hasta llegar a la sociedad. Hoy en día, con la televisión y el Internet tenemos acceso a gentes muy distintas, y podemos sentirnos hermanados en algún momento con los miembros de una tribu que vive en un continente lejano de cuya existencia acabamos de enterarnos por el noticiero.

Entonces podemos hablar del "*mundo de vida*" en que se encuentra el sujeto. Thomas Luckmann participó, tanto con Alfred Schütz como con Peter Berger, en la producción del hilo conceptual que va desde la fenomenología psicológica hasta el socio-construccionismo. Luckmann utiliza un vocabulario similar al de Schütz y extiende muchos de estos conceptos. Habla de la consciencia como una "síntesis". Dice<sup>85</sup> que hay un "*núcleo temático*" representado por la consciencia actual, y un "*campo temático*" que, envolviendo del núcleo, se compone de sedimentos y referencias con existencia actual, relevantes para el núcleo, así como hay un "*horizonte*" abierto en el que se inscribe el campo temático. Para el análisis de la constitución del sentido en la acción, los núcleos temáticos, elaborados por la consciencia mediante síntesis pasivas, son la base de toda la constitución del sentido. Estos núcleos temáticos son *vivencias*.

Dice Luckmann, haciendo eco a Schütz, que los sujetos pueden suponer que el prójimo tiene la capacidad de actuar en el mismo mundo donde actuamos nosotros. En otras palabras, puedo intuir en el Otro una subjetividad similar a la mía.<sup>86</sup> Esta suposición descansa, dice Luckmann, "en evidencias fundamentales"... Todos nosotros evitamos el dolor, el hambre, el miedo..."<sup>87</sup>

Existe un *axioma elemental*: los demás viven como nosotros, que Luckmann llama (p. 40), junto con Schütz, la "tesis general de reciprocidad"; la acción se concreta en una relación de significado, es decir en el "flujo" de la experiencia.

Sin embargo, el proyecto de cada cual es una fantasía no accesible como tal a los demás. Además, "a cada paso concreto el agente mismo constituye la última instancia para saber si es él el que actúa y... con qué fin lo hace".<sup>88</sup> Cada quien también asigna el significado a los actos y a las omisiones de los demás en relación a sí mismo.

Existen categorías lingüísticas para las acciones típicas, y los verbos pueden caracterizarse sintácticamente para designar el tiempo y el autor de las acciones. Se atribuye a los sujetos responsabilidad por sus actos, porque se supone que cada sujeto actúa en términos de su propio proyecto. Sabemos que hace falta la decisión de actuar y una cierta noción de los pasos a seguir, porque todos experimentamos esto. Es parte de la idea popular de responsabilidad, por ejemplo, que los jurados (o escobinos) en casos

legales pasan mucho tiempo y gastan energía averiguando el grado en que una persona acusada de un crimen realmente haya tenido tal proyecto y haya planificado para realizarlo.

Además de la relación de “responsabilidad” entre sujetos, éstos comparten ciertas condiciones del mundo “objetivo”. El “tiempo interno” de una acción “armoniza” con el tiempo del mundo circundante porque el obrar “necesita” transcurrir en el tiempo. A veces tenemos que consultar nuestros relojes, pero en general, tenemos una intuición bastante certera sobre el paso de las horas.

Luckmann, extrapola esta argumentación hasta una consideración sociológica de la acción. Dice que la sociedad también es un proyecto. La sociedad actúa sin “cuerpo” pero “(es) mejor ... decir que la sociedad crea las *condiciones* para que los hombres puedan en general actuar...”.<sup>89</sup> Todo esto ocurre debido a la socialización y a la coordinación de las personas. Los modos de actuar, que son los actos típicos para situaciones características de acción, ocurren en un contexto histórico. Estos actos típicos provienen de la corriente de las vivencias, valoradas en relación con la visión dominante del mundo. Los actos humanos están socialmente condicionados porque el agente está siempre “en sociedad”.

Hemos reflexionado sobre la experiencia de ser un ente social, pero esto no basta: pasamos mucho tiempo comunicándonos al respecto, y para poder hacerlo necesitamos un vocabulario apropiado, además de signos eficaces para asignar identidades, sentimientos y observaciones sobre el problema. En los siguientes párrafos hablaré de este tema.

### *El sujeto definido por la estructura lingüística de su “mundo de vida”*

Heidt, en los primeros capítulos de su libro, desarrolla la noción de la intención interactiva entre, a) los eventos del mundo, b) las motivaciones y c) el lenguaje. Este último elemento es lo que permite tanto la intersubjetividad como las creencias mutuas. El conjunto de los individuos tiene características interactivas porque “agrupaciones de individuos comparten el mismo sentido”.<sup>90</sup> En un sentido similar Taylor menciona cómo el “espacio público entre nosotros” está establecido por medio del lenguaje.<sup>91</sup> Prácticas, emociones, maneras de relacionarnos con los demás son definidas y mantenidas por mecanismos lingüísticos como la designación de clases sociales, jerarquías, categorías de intimidad y cortesías. Ésta sería la dimensión constitutiva del lenguaje. En otras palabras, el lenguaje no sólo permite interacción entre las personas, también construye los modos de interacción.

Además el lenguaje y los conceptos son compartidos a nivel estructural. La idea del “*Lifeworld*” o “*Mundo de Vida*” proviene de Husserl, Schütz y Habermas entre otros pensadores, pero el concepto de un reservorio de conocimiento compartido por un grupo social puede encontrarse también en las nociones de “cultura” (en el sentido antropológico), “representaciones sociales” (Moscovici) o “representaciones colectivas” (Durkheim). Inclusive Freud y G.H. Mead hablaron de la incorporación de los valores que son mantenidos a nivel social en la construcción psíquica del individuo. Lewin y Heider incluían el tema de estructuras cognitivas que se suponían compartidas entre personas. El sentido de los “hechos sociales” desde el punto de vista fenomenológica fue adoptado por sociólogos como Schütz y Parsons.

En otras palabras, hemos prolongado “el fluir” entre dos personas (Schütz) a estructuras lingüísticas que rebasen y anteceden los individuos. Sin embargo las ideas de Mundo de Vida o cultura los incluyen ya que son sujetos y objetos simultáneamente de la consciencia compartida e innovadora a la vez.

Por su parte, Harre, Clarke y de Carlo y Harre evitan el problema de la relación entre la subjetividad y la intersubjetividad interpretando al sujeto como un punto lingüístico identificable por el pronombre personal. En esta definición, el sujeto queda como una pieza en una estructura lingüística en términos de lo social.

Harré, Clarke y de Carlo suponen que la explicación psicológica "debe comenzar con un repertorio de conceptos del sentido común que hacen referencia a los estados mentales y a los procesos [sociales]".<sup>92</sup> Consideran estos autores que existe una jerarquía reguladora de la mente individual que consiste de tres partes: a) un nivel compuesto de respuestas automáticas que carecen de monitoreo consciente; b) un nivel consciente en el cual tienen lugar decisiones, planificación, razonamiento, pensamiento, y en general, "sentido", y c) un nivel superior que sería la localización estructural - social de las emociones y los procesos motivacionales, algo parecido a la idea de la superestructura.

Este último nivel es colectivo e inconsciente; es el lugar donde el por qué del comportamiento humano es construido. Las personas tienen acceso a él a través de la interacción lingüística y se puede decir que las conversaciones constituyen la realidad social básica.

En este sentido Harré et al distinguen entre "acto" y "acción" de la misma manera que los lingüistas separan los conceptos de la competencia y el desempeño. Una "acción" puede ser un movimiento físico como "levantar un brazo"; en cambio, un "acto" significa un movimiento social, por ejemplo, cuando levantar un brazo es un saludo, un voto o el comienzo de una pelea. Las conversaciones son actos lingüísticos en que las personas aprenden las reglas de sus sociedades y al mismo tiempo construyen su propio significado social.

Dice Harré que aún el pensamiento es de naturaleza dialéctica. El centro del “sí mismo” es “una característica organizacional de la experiencia -impuesta por el poder de ciertos modelos gramaticales”.<sup>93</sup> Estos modelos existen como “juegos de lenguaje” que constituyen, a su vez, “formas de vida”. Harré utiliza una dicotomía similar a la de G.H. Mead (el “yo” y el “mi”) para los términos “sí mismo” y “persona”, respectivamente. Éstos forman la mente, o “un área parcialmente cercada dentro del amplio campo de las conversaciones de la humanidad”. El individuo no está disgregado en lo social: está semi - protegido por las cercas guardianes de su singularidad. Extendiendo la metáfora de Harré, el individuo, o sujeto pensante, vive tras un palenque incompleto.

Los motivos se expresan en un vocabulario de naturaleza retórica que funciona de acuerdo a las convenciones de la sociedad, incluyendo una indicación del poder de actuación del agente. En el mismo sentido, el sí mismo es un referente construido socialmente para permitir la auto-organización de las personas. Dice Harré que “La organización de la mente es un artefacto cultural basado en el aprendizaje de un concepto local del sí-mismo”.<sup>94</sup> Es posible, dice Harré, que el concepto de “persona pública” sirva como fuente para el concepto de “sí mismo”, es decir, sería algo que dé estructura al campo de los pensamientos y señale al ser humano en su lugar espacio-temporal.

En un sentido similar, según Habermas, la coordinación del comportamiento individual y la socialización ocurren estructuralmente por medio del lenguaje, donde aparece la intención caracterizada por roles en interacción. El lenguaje, como medio para el entendimiento del mundo, también es el vehículo para la reproducción y modificación del "*mundo de vida*". Éste es normalmente inaccesible a los individuos que lo comparten, y consiste en las formas de intersubjetividad que hacen posible el entendimiento entre dos personas, el alter y el ego. El "*mundo de vida*" también es responsable por el aspecto teleológico, el hecho de llevar a cabo los planes individuales y colectivos de las personas.

Los actores siempre se mueven dentro de los límites de los "horizontes" de su "*mundo de vida*" y no pueden sustraerse de él. Es el "sitio transcendental donde quien habla se encuentra con quien escucha"<sup>95</sup> Allí pueden debatir sus puntos de vista, criticar y buscar confirmación sobre el mundo objetivo, social y subjetivo, pero siempre en términos de los hechos accesibles, las "situaciones", o segmentos del "*mundo de vida*".

*La escala del sujeto y la escala de la sociedad:* ¿El lector no siente que hemos sido desplazados en nuestra individualidad por estos planteamientos teóricos? En esta última interpretación nuestro sujeto aparece bañado por lo social. Es difícil reconocer en el mundo de vida lingüístico nuestras propias e particulares necesidades, temores, deseos y conflictos personales, y es fácil sentir que los teóricos han ignorado lo que más apreciamos en nosotros mismos: tenemos motivos para sentirnos soslayados, como los contemporáneos de Galileo cuando éste trasladó la tierra del centro del Universo.

Pero esto no ha sido una descripción "subjetiva" del sujeto. Él sigue siendo un agente con una psiquis dividida y conflictiva. Hemos subido en la escala de las descripciones como hacemos cuando usamos el mapa satelital de Google: metafóricamente nuestro yo se ha ido alejando y lo que vemos en la pantalla de nuestra computadora ahora es una visión de nuestra ubicación en la ciudad, luego en el país y el continente donde nos encontramos, y finalmente vislumbramos la Tierra, nuestro hogar en el espacio.

Es lo mismo cuando reducimos nuestros deseos y esperanzas a un "yo" lingüístico inmerso en un mundo de vida.

Pero a veces las vistas desde las alturas se explican algunas de nuestras experiencias más íntimas. En el último capítulo de este libro el lector verá que he citado algunas de las reflexiones de Günter Grass sobre su niñez y adolescencia en la Alemania nazi. Esas vivencias le marcaron a él y todos sus contemporáneos de maneras profundas. Grass y sus amigos se criaron en un mundo que adoraba actos heroicos y aceptaba actos violentos: se podría decir que para la generación de muchachos que sufrió del fascismo, aquel mundo existía siempre ya.

En mi revisión del psicoanálisis mencioné la figura de la *mise-en-scène* como un hecho psicológico y cultural reiterado (e inevitable). La "preinterpretación" de que habla Habermas tiene que ver con la elaboración cultural de sentido que permite a las personas entender los discursos y los hechos individuales.

Dice Habermas que no existen situaciones totalmente nuevas porque cada situación nueva es pre interpretada de acuerdo con el "*mundo de vida*". "Cada nueva situación aparece en [este contexto] compuesta de una provisión de conocimientos que está 'siempre ya' conocido".<sup>96</sup>

Un "tema" es una situación relacionada con los intereses de uno o varios participantes, y está relacionado con los planes que los participantes hacen después de haber definido la situación de manera consensual (en el planteamiento ideal). Los individuos intentan acogerse al consenso y evitan que los demás los consideren como "fracasados" por haber hecho planes que interpretan como deficientes. "Cultura" para este autor es la provisión de conocimientos de los cuales los participantes en comunicación se abastecen para formar sus interpretaciones mientras intentan llegar a acuerdos sobre algo en el mundo. Se distingue del "*mundo de vida*" por ser éste la fuente de los conocimientos, pero no de las interpretaciones.

Habermas no ha olvidado la agencia individual, sólo la ve como parte de un proceso cultural y social: intenta formular una visión sobre el hombre-agente, colectivo, pensante y activo en el mundo. Este mundo le da contexto subjetivo y significativo al individuo cuando éste toma parte en las interacciones cotidianas. Es dentro de estas interacciones que la sociedad, la cultura y el individuo se crean y se vuelven a crear.

Peter Berger y Thomas Luckmann se habían limitado a proponer un papel activo para el hombre y la mujer en la construcción de la "realidad", es decir, de la cultura o del conocimiento. Habermas, por su parte, les asigna un papel activo también en la modificación y en la creación del mundo material<sup>97</sup>:

"Mientras los participantes que se encuentran en interacción, dando cara al mundo, reproducen el conocimiento cultural que originalmente les ha alimentado, a través del logro del entendimiento mutuo, al mismo tiempo reproducen su membrecía en las colectividades y sus identidades personales".<sup>98</sup>

Los sujetos satisfacen así, tanto sus necesidades internas como sus requerimientos externos de producción. La interacción simbólica se caracteriza, entonces, por una mediación lingüística y por un procesamiento normativo. La reproducción del "*mundo de vida*" descansa últimamente sobre los logros interpretativos de los actores mismos.<sup>99</sup>

Cuando la integración social no garantiza que los miembros que comparten un mismo "*mundo de vida*" puedan conectar las nuevas situaciones en que viven con las condiciones existentes en la experiencia colectiva, aparecen manifestaciones de *anomie* y conflictos junto con psicopatologías y disturbios en el proceso de la socialización.

#### *El socio-construccionismo:*

Todo esto nos lleva a las consecuencias de las ideas sembradas por Peter Berger y Thomas Luckmann.

El socio-construccionismo (SC) moderno propone que el conocimiento proviene del sujeto, quien está inmerso en y es creado por su cultura. Esta posición supone que el lenguaje, como un fenómeno social que pre-existe al individuo, tiene un papel en la formación de la consciencia. Al mismo tiempo pone en duda las categorías universales del saber, y (como fundamento para cualquier método), examina ciertos textos para encontrar los contenidos que demuestran la subjetividad de los conceptos empleados.

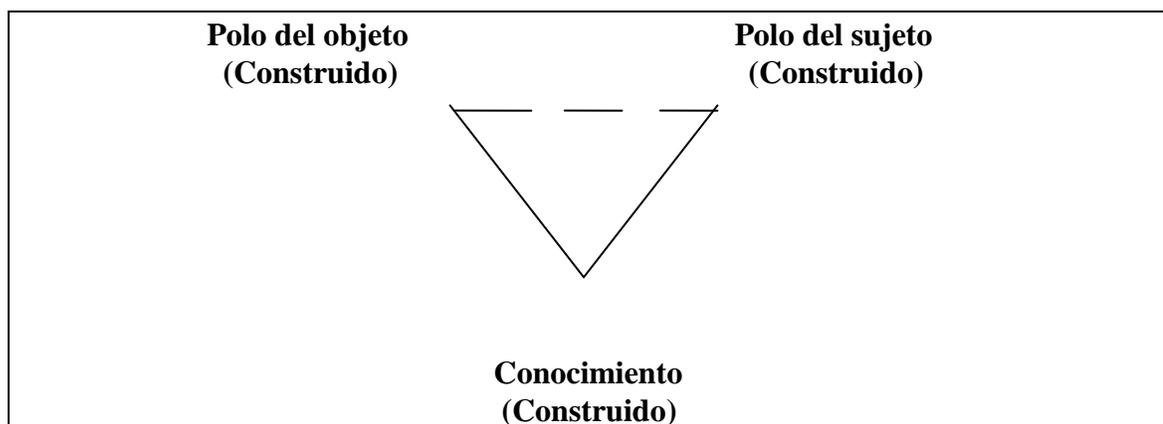
Es una tendencia epistemológica que propone como "escuela", que el conocimiento es un producto que proviene del sujeto como ha sido construido en términos intersubjetivos y sociales (Berger y Luckman, Potter y Wetherell, Guba y

Lincoln, Glaser y Strauss, Shotter y Gergen, Gergen y Davis). Entre otras consideraciones, el SC supone que el lenguaje tiene un papel formativo respecto a la consciencia, y propone entender cómo las personas entienden el mundo, cuestionando las categorías “naturales” o “evidentes” de los textos examinados. Es un enfoque que impugna la dualidad sujeto-objeto, la concepción representacionista del conocimiento, la posibilidad de creer en la verdad, y la ubicación del pensamiento dentro del cerebro y no en las contingencias psicosociales del constructor.<sup>100</sup>

Una de las características que separa la fenomenología, del SC, es que la primera supone que las construcciones están “fuertemente determinadas por la estructura de nuestra mente y por la lógica de su funcionamiento”.<sup>101</sup> Al mismo tiempo el SC se distancia de enfoques como el de Mead o Schütz ya que propone que ni el sujeto ni el objeto que percibe están dados como algo que tienen “realidad” fuera del acto de conocer.

En la Figura 3 se pueden apreciar los tres polos del triángulo que constituyen un proceso constructivo. Las líneas sólidas señalan relaciones constructivas, mientras que la línea quebrada indica una relación entre entidades construidas.

**FIGURA 3**  
**PROCESO CONSTRUCTIVO**



*Figura basada en otra de Ibañez (1994, p. 42)*

Las construcciones se establecen en gran parte, debido a la influencia de los valores de los sujetos tal como se encuentran en un lugar y en un tiempo dados; son influidas también por las relaciones de poder que han contribuido a la conformación de los textos lingüísticos que los sujetos producen. Las lealtades políticas e ideológicas de quienes generan esos textos constituyen parte de dicha producción. Por esta razón la retórica de la verdad científica, en el sentido de un mecanismo que constituye una analogía del poder político y social, es un objeto favorito del análisis de los socioconstruccionistas.

La hermenéutica, postura metodológica frecuente en el SC, enfatiza la naturaleza interpretativa del enfoque. Consiste, en gran parte, en indagar sobre los procesos de la

producción de significados, singularizados éstos por la historicidad y por la contingencia.

Desde hace más de dos décadas, como señala Ibañez, declararse “construccionista” es un gesto que ha perdido el alcance provocador que una vez tenía. El método integra posiciones que son aceptadas por muchos científicos sociales. Muchos de sus postulados, aunque abiertos al cuestionamiento, constituyen una base “razonable” para describir la conformación del sujeto. Pero, como dice Banchs, el sujeto, tal como está descrito por el SC (es decir, auto-reflexivo y autodeterminado),

“aparece en los textos como sobre determinado por los discursos sin que se busquen trazas de su agencialidad o auto reflexividad en el proceso mismo de elaboración de estos discursos”.<sup>102</sup>

Autores como Hegel y Schütz dejaron sentados los fundamentos del SC al demostrar cómo la subjetividad del ser humano es elaborada socialmente. Esta percepción es importante para nuestro análisis, porque podemos suponer que la subjetividad puede aparecer como una construcción *siempre ya* pre elaborada en la cultura. Si esto constituye una buena descripción de la elaboración de las identidades sociales, entonces la especificación de la intencionalidad asociada con la acción humana tiene aspectos que preexisten al sujeto. Es decir, algunas de nuestras razones para actuar fueron elaboradas antes que nacimos.

Desde mi perspectiva personal, la existencia *siempre ya* de un menú de opciones intencionales es evidente. Inclusive, pienso que hay un menú paralelo de estrategias para lograr innovaciones en ellas. El sujeto hace uso de su psiquis dividida, sus voces (en el sentido de G.H. Mead) y el siempre repetido momento de sobresalto existencial en que se lanza al próximo instante de su vida (en el sentido descrito por Schütz o Sartre). Pero lo hace en el contexto de lo que han sido sus relaciones en el pasado, su pertinencia a un mundo-de-vida y sus proyectos, que han sido elaborados socialmente.

Estas reflexiones nos conducen a otro paso en nuestro análisis: las demarcaciones en las opciones que el sujeto libre tiene para lograr estos cambios.

#### *La definición del sujeto por medio de la acción en el mundo:*

Un área en que me distancio del socio construccionismo en este trabajo tiene que ver con la omnipotencia del conjunto de sujetos en la construcción del mundo. Propongo que los sujetos tienen que encarar limitaciones sobre esta capacidad constructiva.

Las condiciones que el “mundo” físico y social impone sobre cómo lo podemos construir, significar y simbolizar, han sido objeto de reflexión desde hace mucho tiempo. Algunos pensadores han propuesto pre-condiciones innatas o fisiológicas: Kant había propuesto la idea de los juicios sintéticos a priori para explicar el acceso que las personas tienen a las condiciones del mundo. En otro contexto y en otro siglo, Stern sugiere que la racionalidad es una manifestación del funcionamiento fisiológico del cerebro humano.<sup>103</sup> Lewis sin embargo dice que lo *a priori* tiene alternativas:<sup>104</sup> los conceptos sin referentes a algo en el mundo (considerando lo abstracto y pasajero como pertenecientes al mundo) son vacíos.

No es necesario, sin embargo, que postulemos una facultad individual para tener acceso a las condiciones objetivas del mundo. De hecho muchas de las condiciones externas han sido incorporadas en el *mundo de vida* por medio del lenguaje y aparecen como posibilidades intersubjetivas. Los números, y las palabras como “cosa”, “característica”, “causa”, “frío” y “amabilidad” contienen estas posibilidades. Luego, las mismas palabras están contenidas en distintos sistemas, por ejemplo: los lingüísticos (en el sentido dado por Chomsky<sup>105</sup>), míticos (en el sentido dado por Lévy Strauss<sup>106</sup>) y de la razón comunicativa (Habermas). El conjunto de sujetos es el constructor de la posibilidad de la verdad, lo verídico y lo verosímil, pero dentro de las limitaciones impuestas por el *mundo de vida* y las cotas físicas de posibilidad e imposibilidad (no podemos volar sin ayuda mecánica –aunque podamos imaginarnos en esta actividad-). Discuto todo esto en más detalle en el siguiente capítulo.

En el sentido cotidiano del sujeto individual, podemos hablar de restricciones que tienen que ver con la construcción de lo verosímil. Las construcciones no existen en un vacío; el mundo impone sus propias reglas, las cuales, al ser reconocidas, las personas las incorporan como si fuesen suyas. El sujeto colectivo e individual inventa, pero sus estrategias quedan como posibilidades, y sólo al encontrarse con la “fricción” de la “necesidad”, él puede ser vocero de un “esquema conceptual de decisionalidad racional”; es decir, el sujeto puede decir algo con sentido real, cuando “a partir de ese momento (en que experimenta la colisión con lo real) restringe el haz de posibles pensamientos”.<sup>107</sup>

Podemos postular que el discurso del *mundo de vida* contiene las posibilidades de elaborar lingüísticamente la experiencia concreta, en el mismo sentido que Marx propuso para la elaboración de la teoría, partir de la *praxis*. Edwards<sup>108</sup> habla de las categorías discursivas que las personas emplean para identificar lo verídico y distinguirlo de lo falso. Por ejemplo, menciona cómo la gente satisface discursivamente su necesidad de determinar “lo que pasó realmente”.

Hay ciertas “realidades”, sin embargo, que no tienen ningún asidero en el mundo físico, que sólo pueden emanar del *mundo de vida*. La “destrucción”, por ejemplo, como dijo Sartre<sup>109</sup> no ocurre en la naturaleza porque en ella solamente hay cambio; para que haya *destrucción* hace falta una cultura que la perciba como tal. Las reglas intersubjetivas para la construcción y cambio de lo cognitivo y de lo afectivo existen fuera de la subjetividad privada de cada quien.

*La incommensurabilidad del Otro:*

La intersubjetividad es idealizada en autores como Schütz, Mead y Habermas. Bernstein propone dos conceptos para manejar el problema de la intersubjetividad: la incommensurabilidad y la "otredad". Los dos conceptos hacen referencia al "problema de lo uno y lo múltiple y/o de la identidad y la diferencia".<sup>110</sup> La commensurabilidad es un conjunto de reglas que permite comparar, punto por punto, a varios textos, o varias culturas, o diferentes paradigmas entre sí. "Incommensurable" sería entonces una palabra que se refiere a los sistemas cerrados de lenguaje y creencias, donde no existe la posibilidad de establecer correspondencia; son "mónadas sin ventanas cerradas sobre sí mismas".<sup>111</sup> Los sujetos y culturas incommensurables se encuentran al fin aislados los unos de los otros.

Cuando los lazos de comparación no existen o se deshacen, el Otro puede adquirir connotaciones negativas e incluso puede ser percibido como peligroso o inferior. Nichols describe al Otro como:

"... aquello que no puede reconocerse o admitirse dentro de la cultura que lo engendra... El Otro encarna el mal o el caos, la codicia o la indolencia excesivas, el horror y la monstruosidad, lo nefario y lo destructivo.... El Otro... rara vez funciona como participante y creador de un sistema de significados".<sup>112</sup>

En cierto sentido mi libro trata del descubrimiento del Otro. El Otro, en nuestro contexto, puede incluir al personaje descrito por MacAndrews como el bebedor excesivo, quien, aunque se nos aparezca de muchas maneras, está decidido a destruirse. Se trata de un problema epistemológico en el sentido del problema de conocer y saber, pero también tiene que ver con lo que Edwards y los construccionistas en general señalan como el empleo deliberado de recursos discursivos para la construcción de grupos consensuales o excluyentes.

Pero, como dice Bernstein, el problema es ético, más que epistemológico. Este autor dice que aunque a veces el fracaso del entendimiento pueda ser "trágico", tenemos que "asumir la responsabilidad de escuchar con atención, usar nuestra imaginación lingüística, emocional y cognitiva para captar lo que es expresado y dicho en tradiciones extrañas", para evitar el peligro tanto de "la colonización imperialista" como del "exotismo inauténtico".<sup>113</sup> En referencia a Hegel, dice (p. 14), que "La búsqueda de cosas en común y de diferencias entre tradiciones incompatibles siempre es una tarea y una obligación -- *una Aufgabe*"... [en el sentido de una obligación ineludible de la historia] (y) *un encuentro comprometido con el Otro*, con la otredad del Otro" (el énfasis es mío).

En este sentido, el Otro puede ser un objeto de apropiación, conversión y represión, o se le puede reconocer como otro ego, "irreductible a mi ego".<sup>114</sup> Frente al Otro irreductible, existe también el compromiso y la obligación ética entre ambos "de intentar trascender su egoísmo narcisista mediante la comprensión de la alteridad del Otro".<sup>115</sup> Es decir, el problema de la intersubjetividad, aún en condiciones de lo incommensurable, es poder reconocer la pluralidad de la condición humana, pero también, de que el extranjero sea el Otro y de que tenga capacidad de pensamiento y razón. "Reconocer la radical alteridad 'del Otro', no significa que *no* haya manera de entender al otro, o de comparar al Yo con su Otro" (p. 21).

La creación de categorías sociales incompatibles (como el trasgresor frente al ciudadano responsable, o el extranjero frente al lugareño) erige barreras que conducen a la inconmesurabilidad que no permite entender la intencionalidad del Otro. En los capítulos que siguen veremos que tal vez el *mundo de vida* las combina en un conjunto “siempre ya” comprensible. Tenemos acceso a estas categorías porque compartimos el mismo *mundo*.

## **RESUMEN DE LA NOCIÓN DE SUBJETIVIDAD INDIVIDUAL Y COLECTIVA COMO CONTEXTO DE LA INTENCIONALIDAD**

El que nos hayamos paseado someramente por la historia de las nociones de la subjetividad y de la intersubjetividad tiene los siguientes propósitos:

- a) Identificar al sujeto como agente (históricamente circunscrito y contextualizado) y declarar mi postura analítica frente a la subjetividad: la considero como algo construido que tiene también características estructurantes. El sujeto es un individuo con sus propias condiciones de deseo e intención pero vive en el mundo de vida compartido. Éste le antecede (*siempre ya*), pero también es capaz de interpretar la intersubjetividad. Los motivos y el sentido de la acción se forman en un ámbito intersubjetivo, sobre todo por medio del lenguaje.
- b) Explorar la incorporación de la *Akrasia* en la noción de la subjetividad. La incorporo por medio de las varias nociones de la psiquis dividida y por medio de la identificación de modelos *akráticos* en el *mundo de vida* que existen de manera “siempre ya” diferenciados.
- c) Desarrollar una noción de la capacidad que tiene el sujeto para decir “no”. El sujeto no está *determinado* por su mundo de vida. Este mundo más bien le sirve de trasfondo estructurante en varios sentidos: 1.- como una *en scéne*, 2.- como algo existente “*siempre ya*”, 3.- como el “otro generalizado”. Pero debido a la presencia de su “yo” (en oposición al “mi”, o el estado reflexivo de su consciencia) puede asumir (en el vocabulario de Sartre) que “x no es”<sup>116</sup> y participar en “la única aventura posible del En-sí [que es el] ser afirmado.... Le ocurre al En-sí que sea realizada por el Para-sí”<sup>117</sup>. De esta manera puede cambiar aspectos de su vida (o del mundo que le rodea).

La racionalidad de la subjetividad es el tema del próximo capítulo. Veremos cómo las ideas de la racionalidad individual se mezclan con la noción de la subjetividad y la intersubjetividad; pero en esta mezcla, la posibilidad de hacer afirmaciones verosímiles sobre el mundo tal como es interpretado por los sujetos (en conjunto), introduce la noción de lo intersubjetivo de la racionalidad. De esta manera podemos hablar del “sentido común”. Vamos a ver en los capítulos dos y tres que aun dentro del mundo de vida y el sentido común el sujeto es capaz, bajo ciertas condiciones, de racionalidad. En los capítulos cuatro y cinco enfocaremos nuestra atención a nuestra potencial para la irracionalidad individual y colectiva.



## REFERENCIAS

---

- <sup>1</sup> Uso *Akrasia* en el sentido de la incontinencia o la incapacidad para actuar según las intenciones.
- <sup>2</sup> *Ananké* es, en la literatura, la personificación de la necesidad, primero como especulación teológica y después en el culto órfico, sobre todo en Corinto, donde *Ananké* fue venerada junto con Bia (el poder o la fuerza). Debido a su naturaleza inalterable, sus devotos no le ofrecían sacrificios. (*Encyclopaedia Britannica*, Micropaedia, Vol 1, 1973/4). Nosotros usamos *Ananké* en el sentido del destino inalterable que contradice la posibilidad de acción intencional.
- <sup>3</sup> Joyce, 1946.
- <sup>4</sup> Nietzsche, (por ejemplo 1886/1977, 1901/1960)
- <sup>5</sup> Klein, 1989, pp. 17-19
- <sup>6</sup> Klein, 1989
- <sup>7</sup> En la primera línea del primer libro de la Odisea el poeta dice: “Dime, oh musa, de aquel héroe ingenioso que viajó a lo largo y ancho después de haber salido de la famosa ciudad de Troya”. Está usando la el pronombre de la primera persona singular (es decir: díme a mí) en su ruego a la musa. Accesible en la página web: <http://www.online-literature.com/homer/odyssey/1/>.
- <sup>8</sup> Klein, 1989, p. 21
- <sup>9</sup> 1996, p. 61.
- <sup>10</sup> Sprigge, 1994
- <sup>11</sup> 1994, p. 76.
- <sup>12</sup> Freud, 1923/1973
- <sup>13</sup> Keyes, Daniel, 1981
- <sup>14</sup> 1988; las dos citas de Foucault provienen de las páginas. 54 y 74 respectivamente.
- <sup>15</sup> Nietzsche (/1977, 1866/1984) y Rorty (1989/1994)
- <sup>16</sup> Rorty, 1989/1994, p. 21.
- <sup>17</sup> Ricoeur, 1977/1988, p. 101
- <sup>18</sup> Nietzsche, 1886/1977, p. 29
- <sup>19</sup> Nietzsche, /1977, p. 29
- <sup>20</sup> Nietzsche, /1960, p. 7.
- <sup>21</sup> (Keyes, 1981)
- <sup>22</sup> Cronick, 2009
- <sup>23</sup> Freud, 1923/1973, p. 20.
- <sup>24</sup> Freud, 1930/1991, p. 27.
- <sup>25</sup> “death drive”, “Todestrieb”, Freud, 1920/1973.
- <sup>26</sup> No creo necesario examinar las connotaciones de la palabra mito como “superstición” y “leyenda”. En este caso la empleo en el sentido Jungiano. Me gusta una definición que vi una vez en una página web: “*El mito son los hechos de la mente puestos de manifiesto en la ficción de la materia*” (atribuida a la cineasta Maya Deren) que encontré en esta dirección: <http://mitosyleyendas.idoneos.com/index.php/296267>
- <sup>27</sup> Freud, 1930/1991, p. 41
- <sup>28</sup> death drive “Todestrieb”
- <sup>29</sup> Freud, 1923/1973, p. 32
- <sup>30</sup> Briceño (2009)

---

<sup>31</sup> Miembros de Alcohólicos Anónimos dicen que “es el alcohol que habla” cuando el ebrio actúa de una manera que no la haría estando sobrio.

<sup>32</sup> En aras de dejar claro estas diferencias psicoanalíticas, citamos al libro “*Anatomía de la destructividad humana*” de Eric Fromm (1975) cuando dice que la tendencia hacia Tánatos, que conduce al “punto de acabar con todos los impulsos energéticos” (p. 444), debe distinguirse de la destrucción de otras personas, seres y objetos, que obedece más bien a una “pasión del poder” (p. 445) y que tiene su origen en la “sexualidad pregenital (sadismo oral y anal)” (p. 452), especialmente en la libido anal con su tendencia a mandar y poseer (ibid).

<sup>33</sup> Fromm, 1975, p. 455.

<sup>34</sup> Freud, 1930/1991, p. 64

<sup>35</sup> Freud, 1930/1991, p. 65

<sup>36</sup> Fromm, 1975, p. 459

<sup>37</sup> Kant, 1785/ s.f., párrafo 52

<sup>38</sup> (Freud, 1930/1991, citado por Fromm, 1975, p. 457).

<sup>39</sup> Es decir, no aceptable desde el punto de vista del sujeto. Desde el punto de vista de la humanidad, en un sentido ecológico, es evidente que tiene que haber una tendencia a la muerte, porque si no hubiera muerte no habría nacimiento. La sucesión de las generaciones es un mecanismo en la economía de la naturaleza, nos guste o no.

<sup>40</sup> Freud, 1930/1991, p. 60

<sup>41</sup> Freud, 1930/1991, p. 62.

<sup>42</sup> Es interesante especular sobre esta intuición freudiana, la cual anticipó por varias décadas la idea de Monod (1970/1971) sobre la tendencia de la vida a la auto-organización y la complicación y por más de siete décadas al descubrimiento del "gen" del envejecimiento.

<sup>43</sup> Si, como dijo Sartre (1943/1989), avanzamos hacia la nada, es decir, lo que seremos en el próximo instante, y no podemos actuar intencionalmente en este instante, no es que avanzamos exactamente hacia *Ananké*, sino hacia nuestro proyecto que sólo podemos analizar después de haber actuado.

<sup>44</sup> Todo el legajo de “La Guerra de las Galaxias” proviene de la serie de películas de George Lucas. Posteriormente varios autores escribieron aventuras basadas en el mismo tema. La frase “El destino de los Jedi” forma parte de libro “Guerra de las Galaxias: Legado de los Jedi” por Jude Watson publicado por Owlsbooks en el 2003.

<sup>45</sup> Bird-Pollan, Stefan (2012, p. 242).

<sup>46</sup> Mead, 1913/1972: En un sentido estricto, el sí-mismo de Mead carece de historicidad. Sin embargo, como la descripción del sujeto que hace este autor incorpora lo social, lo cual contiene la historia del grupo de referencia del sujeto, consideramos sus planteamientos pertinentes a nuestro análisis. Podemos hacer la misma observación con respecto a Schütz.

<sup>47</sup> Platón, de *Theaetetus*, citado por Heidt, 1995, p. 17.

<sup>48</sup> Mead, 1913/1972, p. 181

<sup>49</sup> Mead, p. 186.

<sup>50</sup> Sin embargo volveré a estas consideraciones cuando exploremos la noción de “mala fe” de Sartre.

<sup>51</sup> Monod, 1970/1971 y Morín, 1994

- 
- <sup>52</sup> Hegel, 1970/1971
- <sup>53</sup> Cronick, 1998, 2009
- <sup>54</sup> En Nietzsche también la relación intersubjetiva fue marcada por la dominación y sumisión. Sin embargo asume otra perspectiva. Nietzsche, quien con su moral aristocrática no pudo nunca asumir el papel del Esclavo de la *Fenomenología*, se ha apropiado del Amo. El señor nietzscheano es un personaje trágico, quien resuelve el problema de lo particular y lo trascendente por medio de su superioridad, la cual es dionisiaca en el sentido de superioridad afirmativa y siempre renovada.
- <sup>55</sup> Seligman, 1975
- <sup>56</sup> Rotter, 1966
- <sup>57</sup> De Charms 1968
- <sup>58</sup> descritas por Mead, 1972
- <sup>59</sup> (Mead, p. 186)
- <sup>60</sup> Mead, p. 196
- <sup>61</sup> Mead, p. 202
- <sup>62</sup> Mead, p. 204
- <sup>63</sup> Schütz, 1932/1993
- <sup>64</sup> Sartre, 1943/1989
- <sup>65</sup> Walsh, 1993, p. 19
- <sup>66</sup> Schütz, 1932/1933, p. 75
- <sup>67</sup> Schütz, 1932/1933, p.77
- <sup>68</sup> Sartre, *El Ser y la nada*, 1943/1989
- <sup>69</sup> Taylor, 1985, p. 31
- <sup>70</sup> Sartre, en *El ser y la nada*, citado en Bernstein, 1971/1979, p. 147
- <sup>71</sup> Sartre, *El Ser y la nada*, 1943/1989, p. 466
- <sup>72</sup> Sartre, *El ser y la nada*, p. 81
- <sup>73</sup> Schütz, 1932/1933
- <sup>74</sup> Sartre, 1943/1989
- <sup>75</sup> James, 1890/1982
- <sup>76</sup> Little, 1999
- <sup>77</sup> Cantor y Kihlstrom, 1983.
- <sup>78</sup> Breckler y Greenwald, 1986.
- <sup>79</sup> Cross y Markus, 1990, p. 731
- <sup>80</sup> Cottrell, 1969, p. 544
- <sup>81</sup> Schütz, 1932/1993. Páginas 50 y 52 respectivamente.
- <sup>82</sup> Campbell, 1981/1994, p. 234
- <sup>83</sup> Schütz, 1932/1993, p. 34
- <sup>84</sup> Walsh, 1993, p. 21.
- <sup>85</sup> Luckmann, 1992/1996, p. 34
- <sup>86</sup> Es interesante comparar esta noción con lo que dice, por ejemplo Sartre (1943/1989) quien propone que el Otro siempre será un “objeto”.
- <sup>87</sup> Luckmann, 1992/1996, p. 39
- <sup>88</sup> Schütz, p. 41
- <sup>89</sup> Luckmann, 1992/1996, páginas 90 y 91 respectivamente.
- <sup>90</sup> Heidt, 1995, (p. 13)

- 
- <sup>91</sup> Taylor, 1985, p. 270
- <sup>92</sup> Harré, Clarke y de Carlo, 1985, p. 22
- <sup>93</sup> Harre, 1989, páginas 39 y 40 respectivamente
- <sup>94</sup> Harre, 1989, p. 47
- <sup>95</sup> Habermas, 1987/1992, p. 126
- <sup>96</sup> Habermas, 1987/1992, p. 125. La formación de “guiones” (Schank & Abelson, 1977) para la generación de conductas estereotipadas dentro de escenarios típicos (como restaurantes), es otra formulación de lo culturalmente recurrente, pero en este caso lo predeterminado sólo señala las conductas que son apropiadas dadas las circunstancias. No se trata de decisiones por parte de sujetos caracterizados por su historia e intencionalidad, sino de lo predecible de ciertas conductas costumbristas.
- <sup>97</sup> Esto nos recuerda al Esclavo quien trabaja produciendo modificaciones en el mundo también.
- <sup>98</sup> Habermas, 1987a/1992, p. 139
- <sup>99</sup> Este proceso será más productivo mientras más nazca de la práctica comunicativa de la interpretación cooperativa de los participantes como, según Habermas, ocurre en la llamada “modernidad”. Será menos efectivo cuando dicha práctica dependa de normas tradicionales.
- <sup>100</sup> Ibañez, 1994
- <sup>101</sup> Ibañez, 1994, p. 40-41
- <sup>102</sup> Banchs, 1996, p. 9
- <sup>103</sup> Stern, 1994, Es interesante comparar la noción de la evolución del funcionamiento cuántico y bioquímico del cerebro con la evolución del funcionamiento y la morfología del pulgar de la mano humana: ambas estructuras probablemente se desarrollaron en retroalimentación con las exigencias ecológicas del ambiente físico y social.
- <sup>104</sup> Lewis, 1929/1959. Lewis refiere, por ejemplo, al desarrollo puramente analítico de la matemática hecho por Whitehead y Russell en Principia Mathematica, que descarta la necesidad de juicios sintéticos (a priori o no).
- <sup>105</sup> Chomsky, 1972.
- <sup>106</sup> Su obra
- <sup>107</sup> Gargani, 1992 p.16
- <sup>108</sup> Edwards, 1997.
- <sup>109</sup> Sartre, 1943/1989, p. 44
- <sup>110</sup> Bernstein, 1991, p. 6
- <sup>111</sup> Bernstein, 1991, p. 13, en referencia a Leibnitz
- <sup>112</sup> Nichols, 1991, p. 261
- <sup>113</sup> Bernstein, p. 13-14
- <sup>114</sup> Bernstein, citando a Derrida, p. 19
- <sup>115</sup> Bernstein, p. 22
- <sup>116</sup> Sartre, 1943/1989, p. 42
- <sup>117</sup> Sartre, 1943/1989, p. 246

## Capítulo 2

---

“Cuando critiquemos a un agente por no lograr nuestro criterio de racionalidad, no hace falta suponer que éste tenga la capacidad de cambiarse para alcanzarlo.... Juicios sobre la racionalidad del agente son análogos en este sentido a juicios legales de rigurosa responsabilidad” (Bratman, 1987)<sup>1</sup>

Mi cantar tiene sentido,  
Mi cantar tiene sentido,  
Entendimiento y razón...  
(Polo margariteño)

### LA RACIONALIDAD

#### Introducción

En este apartado exploraré la disyuntiva dilemática entre la *intencionalidad* normada por razones y racionalidad, y la *incontinencia* intencional (*akrasia*) que supone la ausencia de esta normativa en la cadena consciencia - intención - acción. Intentaré explorar algunos componentes de una posible normativa al respecto.

De nuevo he referido autores que me han influido y lo he hecho en dos sentidos: primero, porque necesito ubicarme dentro de lo que otras personas han pensado sobre los temas que examino, es decir, tengo que dejar claro dónde me sitúo entre la gran diversidad de reflexiones respecto al problema; segundo, al citar estos autores puedo referirme a cuerpos enteros de pensamiento. Sin embargo, he intentado tratar estos aspectos académicos de la forma más llevadera posible mediante alusiones a la vida cotidiana, la música, la literatura y algunas películas que los lectores y yo tal vez hayamos compartido. En todo caso, y a pesar de lo académico, intuyo que temas que trato aquí tienen resonancia personal para muchas personas, y por medio de mi exploración creo que tocaré cuerdas que nos conmueven a todos, es decir nos afectan en nuestro paso por la comedia y tragedia de la vida porque necesitamos sentir que lo que pensamos y hacemos se basa en algo razonable. Por esto y a pesar de una cierta inflexión de formalidad que no puede eliminarse de estas reflexiones, hablo de algo de vital interés.

En el capítulo anterior exploré el sujeto, su inmersión social y su capacidad para la intencionalidad. Aquellas reflexiones dejaron claro que todos nosotros, que formamos parte de aquel sujeto genérico del mundo de vida, somos seres capaces de lenguaje, razón y acción, pero no por ello reinventamos nuestras capacidades por cuenta propia en

cada acto. Vivimos en un espacio social y cultural compartido, que nos da acceso a modelos de pensar y soluciones ontológicas, los cuales constituyen un menú de posibilidades que nuestros antepasados inventaron para sobrevivir y convivir con cierto grado de éxito. El sustantivo “menú”, en este caso, es particularmente apropiado porque establece un repertorio cultural del cual el sujeto puede elegir aun de manera inconsciente.

Hasta ahora no he tocado lo razonable de nuestras elecciones en aquel mundo de vida. Si la intencionalidad no se reduce a impulsos o motivos basados en apetencias, ganas, deseos, necesidades, urgencias, inclinaciones, gustos, hambre o sed, entonces *debemos proponer la posibilidad de que alguna normativa sustente a la agencia.*

No estamos solos en esta necesidad de normas. Vivimos en comunidad y además traemos una carga compartida genéticamente de pulsiones, deseos y un acervo de recursos inconscientes que dan forma a gran parte de nuestra intencionalidad. Cuando toca vivirla, pareciera que cada situación fuera nueva, sin embargo muchas de nuestras opciones han estado allí desde casi siempre. Ocurre a todos que a veces nos encontramos atrapados entre lo absurdo y lo descabellado, y sentimos que cada incidente desafortunado que nos afecta es único, pero resulta que las diferentes maneras de desatinar también se encuentran en el listado del menú. Hablaré de esto con más detalles en los siguientes capítulos.

Afortunadamente, la racionalidad también está en el inventario como un modelo de pensamiento, como un artefacto cultural que podemos usar. En este capítulo propongo explorar esta racionalidad y reflexionar sobre su naturaleza, sus limitaciones, su utilidad potencial y nuestra capacidad para emplearla. En este capítulo propongo:

1. Explorar algunas aproximaciones al concepto de racionalidad y contextualizarlo como una construcción social en evolución constante; además:
  - 1.1. Exploraré algunos planteamientos sobre el isomorfismo entre el mundo físico y la racionalidad
  - 1.2. Consideraré la ubicación de la racionalidad como una herramienta que existe entre otros recursos del pensamiento.
2. Señalar el papel activo del sujeto en la elección del pensamiento, racional o no.
3. Considerar la racionalidad del sentido común
  - 3.1. Consideraré el sentido común como conocimiento “ordinario”.
  - 3.2. Exploraré la capacidad para el pensamiento riguroso que posee el sentido común.
  - 3.3. Tomaré en cuenta el sentido común según los puntos de vista de la argumentación.
4. Reflexionar sobre los efectos de la persuasión
  - 4.1. Observaré de manera muy resumida el papel de la retórica y la persuasión en el desarrollo del sentido común.
  - 4.2. Desarrollaré la idea de la inclusión de la argumentación en la vida institucional.

- 4.3. Analizaré la argumentación y la racionalidad en la noción de “mundo de vida” de Habermas
5. Considerar el dilema entre la racionalidad y la *incontinencia* intencional (*akrasia*); finalmente:
6. Concluir con algunas reflexiones sobre la racionalidad y la intención.

### **ALGUNAS APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE RACIONALIDAD: UNA CONSTRUCCIÓN SOCIAL EN EVOLUCIÓN CONSTANTE**

La racionalidad se caracteriza por dos rasgos principales: a) tener contacto con “la realidad”, como ha sido caracterizada por alguna formulación socialmente compartida, -a fin de cuentas es una herramienta para conducir el pensamiento hacia algo- y b) ser disciplinada.

Pero esta normativa disciplinada nunca ha sido “descubierta” como si fuera un nuevo microbio, una estrella antes desconocida o un novedoso átomo. Más bien se ha evolucionado, tal vez desde sus orígenes en el siglo V a.C., y en dicha evolución se ha ido escindiendo y produciendo nuevos cánones de razonamiento. No por ello hay que dejarnos seducir por alguna presunción de “progreso” respecto a la racionalidad, porque no estamos avanzando gloriosamente hacia la capacidad de dirigir nuestros pensamientos con total certeza y confiabilidad; lo que sí tenemos hoy en día es una gran variedad de sistemas que permiten deliberar y concebir al mundo, y cierta facultad de enlazarlos con nuestra intencionalidad.

El desarrollo de la tecnología ha sido similar, donde la forma, eficiencia y capacidades de artefactos como computadoras o vehículos van desarrollándose en el tiempo.

El término racionalidad se refiere al pensamiento que sigue reglas de reflexión, pero el procedimiento reflexivo no se circunscribe al simple seguimiento de estas reglas ya que supone algún tipo de paralelismo con el mundo externo al sujeto: debe haber cierta correspondencia con lo que ocurre en el entorno físico o social del pensador. Cuando este vínculo no existe podemos perdernos en fantasías, que a veces pueden ser intrigantes y fascinantes pero siempre ilusorias; la numerología, por ejemplo, no es racional a pesar de su complejidad y coherencia interna, porque no se puede demostrar claramente su correspondencia con eventos o fenómenos “reales”.<sup>2</sup>

Podemos comparar los sistemas explicativos, descriptivos o predictivos que gozan de cierto isomorfismo con el mundo físico o social, con aquellos otros que existen sólo en la imaginación de alguien; de los primeros nacen disciplinas como la química y física, de los últimos brotan prácticas como la brujería y la experiencia de la locura. Recuerdo, por ejemplo, la biografía conmovedora, *Una Mente Hermosa*, escrita por Sylvia Nasar sobre la vida de John Forbes Nash<sup>3</sup> quien era un matemático que logró superar largos episodios de esquizofrenia para luego ganar el Premio Nobel de economía en 1994. En uno de sus períodos delusionales buscaba mensajes codificados en operaciones matemáticas con números en base 26:

“...convertía nombres en números basados en la correspondencia letra-número, descomponía las cifras resultantes en factores y luego comparaba los números

primos en la esperanza de descubrir mensajes ‘secretos’.... ‘Nash tenía una preocupación obsesiva con Nelson Rockefeller. Tomaba las letras, asignaba números a cada letra para conseguir una cifra muy grande y entonces analizaba aquel número para encontrar significados escondidos. Tenía la misma relación a la matemática que la astrología tiene a la astronomía’”.<sup>4</sup>

Nash nos ejemplifica esta importante distinción: sus ejercicios eran enmarañados pero coherentes, y algunos de sus colegas en la Universidad de Yale, donde él deambulaba casi como un vagabundo durante este episodio de su enfermedad, admiraban lo inteligente y lo sutil de sus cálculos, que dejaba escritos en papelitos en las bibliotecas, o pintados en las paredes y ventanas de la institución. Pero nadie confundía estos delirios con serias investigaciones en la matemática.

El contacto con lo “real” es complejo porque esta “realidad” no tiene que relacionarse necesariamente con el mundo físico. Podemos, por ejemplo, identificar una relación entre lo racional y lo estético, y aunque estas dos experiencias pueden diferenciarse, hay prácticas que las confunden; por ejemplo, la creación musical tiene componentes racionales. Pienso en las escalas musicales y los arreglos rítmicos con sus complejas interrelaciones matemáticas que pueden ser inteligentes y fascinantes, pero para distinguirse del ruido además deben satisfacer ciertas expectativas sociales; por ejemplo la resolución de una disonancia entre notas sólo es satisfactoria si el compositor entiende y emplea bien los recursos de su medio. El autor tiene que conocer cabalmente el idioma de los elementos armónicos y del compás que sus oyentes esperan oír, además de emplearlos de manera cónsona con tales expectativas; sus innovaciones no pueden traspasar ciertos límites de lo que la cultura llama “música”, porque pueden convertirse en estrépito o rumor sin sentido. El caso de la muy normada música dodecafónica de Arnold Schönberg es ilustrativo de esto: hoy en día se la escucha con placer, pero a principios del siglo XX, confundía a muchos de los asistentes a sus conciertos, porque éstos percibían cacofonías en sus adelantos armónicos.

La racionalidad frecuentemente está conectada a algún provecho real o tiene que ver con la solución de problemas prácticos. Es decir, la racionalidad incluye la posibilidad de afirmar algo verdadero o verosímil sobre el mundo; o en el sentido de la matemática, la posibilidad de establecer relaciones entre entidades “reales” o postuladas. Algunas de estas relaciones (racionales) pueden ser nefastas aunque “reales”: de hecho, el pensamiento científico, con sus propias definiciones sobre lo que es racional, a veces sigue las demandas de la industria o de la guerra para elegir sus temas de investigación. Por ejemplo, las disertaciones newtonianas sobre esferas en movimiento tenían evidentes enlaces con el estudio de la balística de su tiempo, y los conocimientos sobre energía nuclear del siglo XX fueron adelantados en estrecha relación con el desarrollo de armas atómicas.

El pensamiento racional puede relacionarse con “realidades” todavía no descubiertas: los planetas Neptuno y Plutón fueron predichos con el uso de argumentos matemáticos basados en las leyes newtonianas de gravitación, sólo luego estos cuerpos fueron observados con telescopios en los lugares anunciados por los métodos empleados. Del mismo modo los electrones “existen” porque son necesarios en los planteamientos de la física moderna, pero nadie los ha visto. Estas hipotéticas partículas de energía

tienen efectos “reales” y perceptibles que se emplean de múltiples maneras prácticas: la pantalla del televisor se activa por medio del bombardeo de electrones.

Stephan Hawkins y Leonard Mlodinow preguntan inclusive: “¿Qué es la realidad?” para concluir que sólo se puede hablar de una “realidad basada en el modelo” donde existe:

“...la idea de que una teoría física o una imagen del mundo es un modelo (generalmente de naturaleza matemática) y un conjunto de reglas que relacionan los elementos del modelo con las observaciones. Ello proporciona un marco en el cual interpretar la ciencia moderna.”<sup>5</sup>

En sus reflexiones Hawkins y Mlodinow mencionan el encierro del personaje de cine Truman Burbank (Jim Carrey) en la película “*El Show de Truman*” escenificada en el pueblo ficcional “Seahaven; Truman vive una elaborada ficción creada por un productor de televisión y al principio no puede concebir una realidad más allá de su escenario de fantasía porque no ha visto evidencia de algo fuera de su contexto –que para quienes ven el programa es evidentemente ilusorio. Es sólo con el progreso del argumento de la película que el personaje comienza a percibir incongruencias en su situación.

Para quienes nos consideramos habitantes de una verdadera “realidad” también hay incógnitos a nuestros sentidos, como la existencia de electrones o quarks que nadie ha visto y probablemente nadie verá; estos se basan en evidencias que apoyen modelos útiles que:

“explica[n] muchas observaciones, como por ejemplo las trazas en una cámara de burbujas y las manchas luminosas en un tubo de televisor.... [Se trata de modelos que son cruciales] en aplicaciones que van desde la ciencia básica a la ingeniería y en la actualidad todos los físicos creen en los electrones, aunque no los pueden ver.”<sup>6</sup>

En resumen, es importante distinguir: a) la creación de modelos explicativos de b) la confección de fantasías, aun las más intrincadas y elaboradas, porque los primeros pueden predecir fenómenos observables, además de gozar de coherencia interna.

No todos los modelos que afirman algo sobre el mundo son productos de la ciencia: podría afirmarse que ciertos modelos sociales y políticos han emergido de ejercicios del pensamiento racional: pienso particularmente en la democracia, cuyas distintas manifestaciones han devenido del anhelo histórico de disponer de sociedades más justas, menos brutales y más acordes con el deseo de sus miembros.

He hablado someramente de varios sistemas del pensamiento racional y sus efectos en el mundo; antes de finalizar mi aproximación inicial a este tema, quisiera señalar su sorprendente diversidad. No se trata de un método único de pensamiento, al contrario, la racionalidad abre un abanico de diferentes soluciones a la necesidad de ordenar el pensamiento. Como ejemplos señalo algunas referencias que dan cuenta de la pluralidad de modelos que nuestra cultura ha ideado para poder dirigir nuestros juicios; la enumeración que se encuentra justamente abajo apunta claramente a las calidades emergentes que son social- y históricamente construidas en la racionalidad:

1. La geometría euclidiana estudia las propiedades geométricas del plano.
2. La geometría topológica que se dedica al estudio de las propiedades de cuerpos que permanecen inalteradas por transformaciones continuas.
3. Las investigaciones de Newton<sup>7</sup> quien rechazó las formas racionales del pensamiento antiguo (por ejemplo, la aristotélica) al someter los fenómenos de la naturaleza a las leyes de las matemáticas;
4. Las reflexiones de Descartes<sup>8</sup> quien desarrolló el pensamiento “deductivo”;
5. Las reflexiones de Locke quien sugirió cuatro bases para el pensamiento racional: a) lo verdadero, y la noción de los principios claros, b) la deducción clara desde principios claros, c) la elucidación de la causa final de los fenómenos, d) una *facultad* en el ser humano<sup>9</sup>;
6. Las ideas de Hegel<sup>10</sup> quien rescató una versión de la idea griega de pensamiento dialéctico como sistema racional de pensamiento; otros siguieron su ejemplo en el siglo XX, por ejemplo, Piaget<sup>11</sup> y Freud<sup>12</sup>;
7. La exploración antropológica de Lévi-Strauss quien identificó sistemas de “verdad” que pueden ser aceptables simultáneamente por sujetos que pertenecen a grupos étnicos diferentes, y estudió cómo estos sistemas pueden llegar a ser “mutuamente convertibles” por medio del simbolismo empleado<sup>13</sup>.

Por su parte, Mario Bunge<sup>14</sup> menciona siete maneras de ser racional desde el punto de vista del método científico moderno tal como él la concibe:

1. *la conceptual*: minimizar la borrosidad (vaguedad e imprecisión);
2. *la lógica*: bregar por la coherencia (evitar la contradicción)
3. *la metodológica*: cuestionar (dudar y criticar) y justificar (exigir demostración o datos, favorables o desfavorables)
4. *la gnoseológica*: valorar el apoyo empírico y evitar conjeturas incompatibles con el grueso del conocimiento científico y tecnológico
5. *la ontológica*: adoptar una concepción del mundo coherente y compatible con el grueso de la ciencia y de la tecnología del día
6. *la evaluativo*: bregar por metas que, además de ser alcanzables, valen la pena alcanzar
7. *práctica*: adoptar medios que puedan ayudar a alcanzar las metas propuestas

La presencia de estas dos listas en este capítulo tiene el propósito de ilustrar la diversidad que se encuentra dentro de lo racional, aun en sus manifestaciones más formales. Antes de terminar con estas categorías de la racionalidad, es necesario desarrollar con más claridad otra distinción entre los dos grandes modelos formales de

pensamiento: a) los que provienen de la lógica y la matemática, b) el raciocinio científico.

El primer modelo puede ser concebido como una capacidad innata de razonar. Esta capacidad original ha conducido a métodos y modelos sumamente elaborados y validados por criterios de deducibilidad y consistencia interna, y no por los criterios externos de expertos. El pensamiento matemático permite disponer de estructuras coherentes pero no evidentes, por ejemplo, la teoría de las ecuaciones diferenciales.<sup>15</sup>

El segundo modelo, que proviene de las múltiples adaptaciones del “método científico”, es una convención compleja que ha emergido luego de largos siglos de debate sobre cómo acercarse verídicamente a la “realidad”. Por medio de este modelo, el pensamiento se acerca a la naturaleza: necesariamente incluye componentes sociales, porque “ha tenido que pasar por la adopción de convenciones, lenguajes especializados, formas de experimentación y así sucesivamente”.<sup>16</sup> Sin embargo las conclusiones no se basan en la singular autoridad de quien las formula, sino en el acuerdo de la comunidad de científicos que trabajan en el mismo campo. Dicho acuerdo se basa, no en sus opiniones personales, sino en la fidelidad del investigador al método experimental u observacional -el de Bunge citado arriba o cualquier otro- que se emplea en su rama investigativa particular.

No describiré estos modelos más extensamente aquí, porque sólo quiero señalar su diversidad; seleccioné ejemplos muy desemejantes en la página 48 para enfatizar lo variado de la racionalidad. Los lectores interesados pueden buscar estos modelos en sus versiones originales y añadir muchos ejemplos más. La razón para presentar este listado particular ahora, es subrayar que no se puede emplear un único recetario para lograr pensamiento confiable.

Como hemos visto la opción de la racionalidad ha sido fracturada en fases, categorías y tipos. Se la ha usado para entender tanto el mundo físico y social como los procesos interiores del pensamiento. Aunque, como una construcción humana, ha sufrido modificaciones a través del tiempo, históricamente existe un cierto consenso sobre su naturaleza: por medio de ella, el pensamiento puede ser dirigido de manera más correcta, verdadera o verosímil.<sup>17</sup> Como dijo Rábade:<sup>18</sup>

“Sucede... que razón, racionalidad e irracional, son tres conceptos o nociones que van cambiando históricamente. Y esto es algo que nos tiene que llevar a aceptar, también de entrada, que el concepto de razón es histórico, porque la razón, eso que llamamos razón, es algo que va cambiando con la historia. Y a esa historia queremos asistir, comenzando desde el primer momento ‘racional’ de nuestra cultura occidental, la filosofía griega. Desde ese primer momento, la historia de la filosofía, muy especialmente de la teoría del conocimiento, consiste, en buena medida, en asistir a la lucha épica que la razón va a reñir para racionalizar lo real e ir achicando los campos de lo irracional. La razón quiere ‘colonizar’ racionalmente lo real, aunque para esa colonización tenga ella misma, al ritmo del avance de la cultura y la filosofía, que ir metamorfoseando el modo de entenderse a sí misma”.

Desde el atrevimiento que manifestaron los eleáticos en Grecia cuando comenzaron a abandonar el pensamiento mítico, hasta los intentos de Newton para

descubrir los “*hindmost faces*”<sup>19</sup> de la naturaleza, y desde la intuición de Descartes y Locke, hasta las reglas del razonamiento de William James, se han buscado regularidades confiables en el pensamiento.

Hay quienes han propuesto<sup>20</sup> que todos estos esquemas sean metáforas<sup>21</sup>. Pero también son sistemas de reglas prácticas o de consistencia interna que pueden emplearse en la solución de problemas concretos, inclusive en las ciencias sociales: Freud<sup>22</sup>, Piaget<sup>23</sup>, y Lévi-Strauss<sup>24</sup> encuentran orden en lo que parecía equivocación y primitivismo: soluciones verosímiles brotan de la estructuración cognitiva o mítica del pensamiento.

Otros investigadores piensan que ciertos modelos de pensamiento racional se relacionan con el mundo físico de manera casi isomórfica; quisiera referir brevemente unas proposiciones que incorporan este planteamiento.

*La racionalidad: Una apreciación fisicalista:*

La racionalidad puede concebirse como una construcción histórica, pero además, ella constituye una posibilidad en el pensamiento y tal vez sea una manifestación del funcionamiento del cerebro humano.<sup>25</sup> Como dijo Locke en “Un ensayo sobre el entendimiento humano”:

“Pero Dios no ha sido tan mezquino con los hombres como para crearlos solamente con dos piernas, y dejar para Aristóteles hacerlos racionales, i.e. a los pocos que éste podía inducir a examinar los fundamentos de los silogismos.... Dios ha sido más generoso con la humanidad. Le ha dado una mente que puede razonar, sin ser instruida en los métodos del silogismo: no se enseña al entendimiento a razonar por estas reglas; el hombre tiene una facultad nativa para percibir la coherencia o incoherencia de sus ideas....”<sup>26</sup>

Aunque Stein<sup>27</sup> recientemente ha cuestionado las tesis que nos podemos describir como seres humanos predominantemente racionales, tanto Cohen<sup>28</sup> como Habermas<sup>29</sup>, desde posiciones teóricas y disciplinarias muy diferentes, proponen que *bajo condiciones adecuadas*, las personas, los grupos y las estructuras sociales pueden caracterizarse por ciertas formas de racionalidad. Habermas<sup>30</sup> habla de las condiciones ideales de comunicación en las cuales no hay coerción y Cohen habla de la expresión de la “competencia cognitiva”. La elucidación de estas condiciones es una tarea de gran importancia, sobre todo en cuanto se refieren al sentido común, ya que éste sirve de base para construir una gran parte de la cultura.

Aristóteles suponía que el hombre es racional por naturaleza (por desgracia consideró que las mujeres somos estructuralmente incapaces de pensar de esta manera). Gran parte de la filosofía moderna está de acuerdo con la afirmación básica en relación a la racionalidad del ser humano<sup>31</sup>. Por otro lado se puede hacer una afirmación más modesta: *las personas somos capaces de seguir reglas normativas de razonamiento*. Esto quiere decir que podemos, pero con frecuencia no lo hacemos; tal vez podemos describir la inhabilitación de esta capacidad de manera similar a la distinción que hace la lingüística entre competencia y desempeño. Es decir, las personas pueden emplear la racionalidad, pero no siempre lo hacen y hay, además, elementos culturales que norman el razonamiento. Dice Cohen<sup>32</sup> que bajo condiciones correctas, en las que las personas

podemos pensar según nuestra capacidad óptima, los seres humanos razonamos según reglas; una gran parte de la psicología cognitiva se basa en este mismo supuesto.

Incluso puede que haya una facultad, o una capacidad que provenga de alguna analogía existente entre las reglas de la lógica y el funcionamiento del cerebro, que dé lugar al fenómeno de la “competencia cognitiva”.<sup>33</sup> En el mismo sentido Danah Zohar<sup>34</sup> en su libro *El yo cuántico*, describe cómo la teoría cuántica “parece servir como útil metáfora” para hablar de la consciencia, la experiencia cotidiana y la lógica. En otras palabras, la racionalidad puede ser una expresión de (no necesariamente causada por) factores físicos que determinan el funcionamiento cerebral. Dice Zohar que:

“(s)i nuestro intelecto extrae en verdad sus leyes de la naturaleza, entonces tenemos la consecuencia adicional de que nuestra percepción de estas leyes debe, en cierto grado, reflejar la realidad de la naturaleza misma.... Tengo la convicción absoluta de que en la física del quantum tenemos, hoy por hoy, los fundamentos de una física sobre la que podemos basar tanto nuestra ciencia como nuestra psicología....”<sup>35</sup>.

En la misma línea de pensamiento, Stern -quien intenta demostrar la equivalencia entre la lógica y el funcionamiento de ciertos procesos cuánticos- dice que se puede describir el funcionamiento del cerebro en dos niveles simultáneos: a) la lógica puede formularse en el lenguaje mecánico-cuántico de los operadores de Pauli para el “*spin*”; b) la evaluación de las funciones lógicas puede hacerse por medio del ordenamiento de operadores de creación y aniquilación modelados en términos del ordenamiento normal de los operadores en la teoría del campo cuántico. Todo esto implica que la lógica puede ser una expresión casi directa de ciertas propiedades subatómicas del funcionamiento fisiológico del cerebro.

*Ubicación de la racionalidad como una herramienta que existe entre otros recursos del pensamiento.*

La racionalidad es sólo una de las maneras sistemáticas para dirigir el pensamiento. Normalmente se asume que la adquisición de la racionalidad y la lógica significan adelantos que contienen aspectos civilizatorios. Por ejemplo, Jean Piaget<sup>36</sup> identificó etapas sucesivas en el desarrollo cognitivo de los niños, y las concibió como necesarias para la realización plena del adulto pensante:

1. etapa sensomotora, caracterizada por un extremo egocentrismo,
2. etapa pre operacional, en la que el niño emplea el pensamiento mágico,
3. etapa de las operaciones concretas, en las que el niño comienza a pensar lógicamente pero sólo en situaciones concretas, como en relación a la conservación de forma o peso,
4. etapa de operaciones formales, en las que el niño desarrolla la capacidad para el pensamiento lógico y abstracto.

Piaget consideró que los niños adquieren estas etapas progresivamente y que si alguno no lograra alcanzar la última, se trataría de un fracaso maduracional. A pesar de ello, hay otras maneras válidas -y no tanto “racionales”- de ver al mundo: mucha poesía

que hoy nos deleita está formulada dentro de lo que se clasificaría dentro del esquema de las operaciones concretas; la letra de la siguiente canción no es abstracta, su mensaje se transmite sólo porque nos invita a evocar imágenes específicas:

*Oh ¿qué será, qué será?  
 Que está en las ideas de los amantes,  
 Que cantan los poetas más delirantes,  
 Que juran los profetas embriagados,  
 Que está en la romería de los mutilados,  
 Que está en las fantasías más infelices,  
 Los sueños de mañana, las meretrices,  
 Oh ¿qué será, qué será?  
 (Canción, Chico Buarque)*

Nadie tiene problemas en darse cuenta que este poeta canta al amor a pesar de no nombrarlo; sólo alude a las manifestaciones concretas que la cultura atribuye a esta emoción; inclusive el cantante salta requisitos gramaticales y no nos importa. En fin, a pesar de nuestra necesidad perentoria de tener acceso a los recursos del pensamiento abstracto, el pensamiento concreto es un logro y también un recurso que no quisiéramos perder. Foucault expresó esto maravillosamente cuando preguntó: “...si uno quiere conducirse racionalmente y regular su acción de acuerdo con principios verdaderos, ¿a qué parte de su yo debe uno renunciar?”<sup>37</sup>

La idea de que ciertas afirmaciones son *correctas* porque alguien las pensó rigurosamente, admite contrastarse con otros estilos de pensamiento que pueden calificarse de a-rationales, como en el caso de los sueños<sup>38</sup>, de las reflexiones personales que hacemos sobre nuestros estados afectivos, de las narraciones de ficción y del pensamiento poético. Pero además, la sabiduría popular ha inventado maneras de aproximar lo racional –cuando queremos hacerlo-; es decir, se trata de una decisión como veremos en lo que sigue.

## **EL PAPEL ACTIVO DEL SUJETO EN LA ELECCIÓN DEL PENSAMIENTO RACIONAL**

Trato la racionalidad en este trabajo como una construcción social, históricamente formada e insertada de manera relativa dentro del imaginario general de la cultura.

A grosso modo podemos separar las sociedades entre las que se basan principalmente en:

- 1) formas míticas de pensar, y
- 2) otras formas en las que existen: a) suposiciones sobre la naturaleza profana y humana de las reglas sociales, b) convicciones sobre el funcionamiento nómico del mundo físico y la independencia de dicho funcionamiento de los aspectos subjetivos y míticos del mundo.

Queda claro que éstas son categorías idealizadas, ya que sin lugar a dudas ninguna sociedad puede clasificarse según alguna de ellas, sin embargo, podemos señalar ciertas tendencias al respecto. Una de las características principales de la categoría “b” es que las personas sienten que tienen la capacidad de intervenir activamente en la reelaboración y reconstrucción de su ámbito socio-político, porque tienen consciencia de que las reglas de interacción no son sagradas: son creaciones humanas y por esto el colectivo las puede modificar.

Estas clasificaciones se distinguen por líneas borrosas donde una agrupación humana puede caracterizarse por aspectos más o menos míticos o más o menos nómicos y autogestionarios. La tradición nos dice que fue en Grecia, en el siglo 5 A.C., cuando la transformación de lo mítico y ancestral a lo nómico y socialmente convenido, comenzó a ocurrir por primera vez.

Cuando empleo el término “racional” con relación a los acontecimientos humanos, aludo a construcciones sociales que han sido problematizadas de manera (aproximadamente) consciente; éstas construcciones incorporan un máximo de la información pertinente al asunto discutido, para formar una noción socialmente coherente del tema. En los casos de reflexiones sobre los aspectos culturales, sociales y personales de nuestras vidas, me refiero a una racionalidad dialéctica<sup>39</sup> donde la resolución de los planteamientos es el resultado del debate que incluye a todas las personas involucradas, y es una muestra de todos los temas pertinentes en el sentido del diálogo de Habermas.<sup>40</sup>

El debate es histórico, continuo y abierto, y dentro de cada sociedad hay diferentes posiciones respecto a todos los puntos planteados. En cambio en la ciencia, el debate sigue reglas estrictas para decidir sobre la viabilidad de un planteamiento teórico dado, o del resultado de una investigación, y aún así, las decisiones se trazan a veces en términos probabilísticos o se restringen al contexto específico de un cuerpo teórico particular. Por ejemplo, ¿existen los agujeros negros? La solución sólo puede darse dentro de expresiones físicas y matemáticas propias de la disciplina que lo plantea.

Al rebasar el mundo de la ciencia con su reglamentación rigurosa, la discusión se abre para incluir creencias, ideologías y niveles diferentes de formación e información. Así, algunas religiones fundamentalistas rechazan la noción de la evolución darwiniana porque esta explicación de la diversidad de la vida en nuestro planeta no concuerda con la doctrina de creacionismo.

Propongo que aunque se podría argumentar que el conflicto entre estas dos maneras de percibir la vida se acerca a lo irracional, en el fondo se trata de dos sistemas opuestos que no logran resolver satisfactoriamente sus diferencias. Ambos sistemas provienen de tradiciones distintas y emplean fuentes desemejantes de información. El creacionismo está fundado en relatos antiguos por medio de los cuales nuestros ancestros intentaban encontrar explicaciones a los grandes acertijos de los orígenes de las cosas y la vida; el problema es que los historiadores, chamanes y sacerdotes antiguos tenían poca evidencia física en que basar sus ensayos explicativos y había que recurrir a historias y cuentos que luego se convertían en mitos y dogmas. Pero además, estos relatos antiguos eran más ambiciosos que las explicaciones científicas modernas: ellos no sólo incorporaban el “cómo” sino también el “por qué” de estas grandes interrogantes.

En contraste, la ciencia ha podido recoger y relacionar mucha evidencia física (en este caso datos fósiles y de la taxonomía de seres vivos) para desarrollar explicaciones

verosímiles; algunas veces éstas generan soluciones rivales pero igualmente aceptables (por ejemplo, la evolución de las especies comparada con el desarrollo ecológico de sistemas interdependientes). Podemos decir que en tanto explicaciones, son más aceptables que el creacionismo, por ser más inclusivas, también elucidan mejor y responden de manera más admisible a estas preguntas.

En esta confrontación hay dos problemas para la racionalidad: el primero consiste en que las soluciones que provienen de la ciencia prescindan explícitamente de los elementos emocionales, y a nivel cultural explicaciones que carecen de estos factores no satisfacen todas nuestras necesidades de entender; falta la poesía y el “por qué”, que sólo se encuentran en las soluciones míticas.<sup>41</sup>

El otro problema tiene que ver con el manejo del poder y de la influencia. Hay quienes buscan claves espirituales, morales y místicas en aquellas narraciones, y este tipo de objetivo elude mis objeciones críticas y “racionales”; pero hoy en día, cuando se pretende explicar la “realidad” por medio de ellas (que en otros tiempos parecían vitales y actuales) los creyentes dejan de tomar en cuenta información accesible y pertinente para explicar un fenómeno dado. Las historias se vuelven vetustas, terminan cristalizándose y dejan de tener la capacidad de explicar el mundo de manera satisfactoria.

Sin embargo, hay personas que las adoptan como mandatos incuestionables de un sistema mayor que se impone por razones extrínsecas al problema en sí. Dentro del universo cerrado del mandato estas creencias no pueden cuestionarse y cuando esto ocurre no estamos en presencia de la racionalidad. Por esta razón, el creacionismo deja de ser una explicación viable de hechos físicos de la naturaleza, y su adopción como una creencia sobre un fenómeno material se convierte en una confrontación socio-política con la cultura científica dominante.

En otros casos el desarrollo de explicaciones rivales y cuestionadoras trata de la necesidad de inventar nuevas definiciones de base debido a exigencias sociopolíticas. Hace dos siglos Occidente comenzó a resolver un conflicto que hemos arrastrado desde el albor de la civilización: ¿existen entre nosotros *homo sapiens* que quedan como “sub-humanos”? En el siglo XVI, el fraile Bartolomé de las Casas ya había logrado que el Consejo de Indias en Valladolid declarara que los indios americanos no podrían esclavizarse porque eran “gente”, sin embargo los negros traídos de África para trabajar en las haciendas, tuvieron que esperar el siglo XIX para que se les reconociera como individuos pensantes y merecedores de la categoría de humanos y ciudadanos.

La resolución final a este dilema de la igualdad racial todavía está en debate y se desarrolla por múltiples vías, en parte debido a la inclusión de más información; por ejemplo el reconocimiento del acervo genético compartido entre todas las personas: actualmente se cuestiona la viabilidad del mismo concepto de raza. Pero el debate también es social y político: el reclamo ético de los excluidos, iniciado en el siglo XX, continúa y exige que los miembros de los distintos grupos humanos nos escuchemos, que nos reconozcamos como portadores de una esencial similitud. Lo socio-político no tiene que ver con la racionalidad de un argumento, es algo que antecede a la razón: tiene que ver con el permiso que las personas se den para admitir nueva información como enunciados emocionalmente aceptables.

A pesar de eso, entre los elementos del reconocimiento de los excluidos hay un factor que es netamente racional. Un ejemplo se encuentra hermosamente descrito en “*El*

*mercante de Venecia*” de Shakespeare: el argumento tiene la forma lógica de un silogismo, cuando Shylock, el judío agraviado por los ciudadanos cristianos, exige reconocimiento e igualdad con los demás (desafortunadamente en la forma de una terrible venganza). Cito sólo la parte del parlamento en que apela a un sentido humano que debería ser compartido:

*¡Soy judío! ¿No tiene un judío ojos? ¿No tiene un judío manos, órganos, dimensiones, sentidos, afecciones, pasiones? ¿Alimentado con la misma comida, herido con las mismas armas, vulnerable a las mismas enfermedades, curado por los mismos medios, calentado y enfriado por los mismos veranos e inviernos como el cristiano? Si nos rajan ¿no sangramos? Si nos dan cosquillas ¿no reímos? Si nos envenenan ¿no morimos?*<sup>42</sup>

Como silogismo la argumentación es:

- a) Los Judíos tienen manos, órganos....sangran, ríen y mueren.
- b) Los Cristianos tienen manos, órganos....sangran, ríen y mueren.
- c) Los Judíos y los cristianos comparten estos atributos; son iguales.

Los dilemas culturales se evolucionan junto con la necesidad de buscarles resoluciones racionales: hoy en día se disputa sobre qué es lo “normal”; se pregunta: ¿la homosexualidad y otras diferencias primordiales que nos distinguen, señalan deficiencias, enfermedades o vicios de fondo? De nuevo el fallo cultural ocurrirá en la arena pública de discusión. Las asociaciones médicas y psicológicas de los Estados Unidos han retirado a la homosexualidad de su compendio de “enfermedades” y ahora esta condición se clasifica como una “alternativa”. En gran parte esta nueva consciencia se debe a la exigencia que los mismos gay han podido plantear por medio de sus publicaciones, marchas y manifestaciones políticas: nos han obligado a verlos a la cara y reconocer que lo que compartimos es más de lo que nos distancia.

Es decir, tanto las distinciones de raza como las que provienen de nuestros miedos a la diferencia, se derrumban cuando estamos obligados a examinarlas desde criterios más inclusivos, más libres de aprensión y menos eufemísticos. De esto se trata: de la racionalidad en el mundo de vida, y también de la capacidad humana de elegirla como instrumento para lograr el bien común.

El sujeto tiene, además de los recursos que le proveen su subjetividad e intersubjetividad, ciertas herramientas para decidir sobre las opciones socio-culturales que “escogerá”. Participamos activamente en nuestra cultura y nos apropiamos de las opciones que ella nos ofrece en la forma de modelos ontológicos: se puede decir que nos identificamos con los aspectos de la memoria social y del imaginario de nuestro grupo que son “los componentes subjetivos e intersubjetivos de la acción social”.<sup>43</sup>

Es decir, tenemos modelos que nos conducen hacia la racionalidad (que he venido describiendo en este capítulo), y otros que nos llevan a modelos ontológicos, es decir, aspectos imaginarios que vienen en “paquetes” y que nos presentan como opciones de vida, intercambio y reciprocidad con nuestros semejantes. Son artefactos culturales que ayudan a conducir nuestra intencionalidad y por ende, elegir aspectos cruciales de nuestras vidas. Ejemplos abundan: los niños pueden imaginarse como bomberos,

médicos o maestros, y nosotros sabemos exactamente qué esperar de estos profesionales en la vida adulta. Podemos reconocer estos modelos de manera instantánea, son patrones pre-elaborados e incorporados a la cultura por medio de etiquetas, eufemismos y prácticas sociales.

Hace algunos años estudié<sup>44</sup> cómo el uso del alcohol está rotulado en estos paquetes explicativos y conductuales: tanto los observadores como los usuarios perciben claramente -como en una mise en scène- los papeles del bebedor social, el alegre borrachín, la víctima de vicio, el enfermo adicto a la sustancia, el cliente a quien se le puede vender bebidas “a cualquier precio”, el delincuente, y así sucesivamente. De igual manera, al andar por la calle sabemos (por el lenguaje del cuerpo, por las reacciones de los otros) quiénes son los amantes, quiénes detentan cierto poder o influencia, y los miembros de las diferentes clases socio-económicas; lo podemos hacer porque estos sujetos pertenecen a categorías familiares y frecuentes de nuestras sociedades.

En la elección de uno de estos modelos a veces la racionalidad interviene: en el mismo estudio sobre el consumo de alcohol<sup>45</sup> pude apreciar cómo personas con dependencia etílica podían cambiar el patrón de su conducta. En algunos casos yo podía identificar silogismos en los argumentos de los alcohólicos en recuperación, por ejemplo, “Juan” explicó parte del proceso de cuestionar su consumo adictivo de esta manera:

*“Yo no fui a Alcohólicos Anónimos porque yo soy alcohólico, yo fui porque quería algo para, si no dejar de tomar, dominar la ansiedad de tomar, yo no fui por alcohólico, pero una vez allí en varias reuniones que asistí, me di cuenta que si a éstos que son alcohólicos les pasó y les pasa lo mismo que me pasa a mí, pues es lógico yo también soy alcohólico”.*<sup>46</sup>

El desarrollo formal de este razonamiento sería:

- a) Me di cuenta que... éstos... son alcohólicos.
- b) Les pasó y les pasa lo mismo que me pasa a mí.
- c) [entonces]...yo también soy alcohólico.

No podemos fiar siempre que las personas emplearán su capacidad para la racionalidad. De hecho más adelante hablaremos de ardides de engaño retórico donde se emplean silogismos aparentes con el propósito evidente de engañar a los oyentes. Y algunos son desvergonzadamente falsos como éste silogismo gracioso<sup>47</sup>:

Nadie es perfecto.  
Me dijeron que soy nadie.  
Luego, yo soy perfecto

A veces las personas simplemente razonan mal. Pero el punto principal que quiero destacar aquí es que la capacidad del razonamiento válido existe en nuestro discurso cotidiano cuando hablemos de nuestras vidas y preocupaciones.

En el siguiente apartado adentraremos en el sentido común, que es notorio por su oposición al razonamiento disciplinado. Y sin embargo veremos que en el también existe la posibilidad de decir algo verosímil sobre el mundo.

## **LA RACIONALIDAD EN EL SENTIDO COMÚN**

El sentido común conduce al pensamiento por un laberinto de posibles soluciones. Por ejemplo, cuando se dividen los líquidos entre aquellos que son venenos y los que son indispensables para la vida, un lugareño podría preguntar: “¿Y la cerveza?” Habiendo tenido experiencia con fluidos que no caen en ninguna de las categorías, señala que las categorías están incompletas. Este es un salto que el silogismo u otras formas de razonamiento formal no pueden llevar a cabo. En el mismo sentido cuando un científico explica que intenta descubrir un solvente universal, su interlocutor (el mismo lugareño) preguntaría en un gran brinco intuitivo: “Y, doctor, ¿cómo lo va a almacenar?”

Por otro lado, el sentido común conduce al “conocimiento”, no necesariamente verídico, cuando establece que personas de tradiciones culturales o religiosas no pueden vivir en paz, que los perros que ladran no muerden y que el enfermo que come no muere. El sentido común hace uso notorio de la asociación de figuras y símbolos, es una práctica que sobrepasa los límites que por rigor la racionalidad se ha impuesto. Por ejemplo, los refranes que contienen mucha de la sabiduría popular son manifiestamente inconsistentes y conducen a menudo a conclusiones opuestas.<sup>48</sup>

A continuación me detendré en el sentido común desde varios puntos de vista; luego pasaré a una consideración de su estructura para esbozar finalmente la posibilidad de que se pueda, bajo las condiciones de la racionalidad comunicativa (Habermas), generar un “*mundo de vida*” racionalmente constituido.

### **El sentido común como conocimiento “ordinario”**

El sentido común proviene de un vasto conocimiento “ordinario” del mundo, el cual propone que los objetos pesados caen si se encuentran sin apoyo, que quien miente sabe que lo está haciendo, y que las rosas son rojas, rosadas o amarillas; por eso el sentido común ha sido definido como “la facultad que une a las sensaciones de los cinco sentidos”; como “la base de los juicios prácticos”<sup>49</sup>, y como “la facultad atribuida a la generalidad de las personas para juzgar razonablemente sobre las cosas” o “entendimiento y razón”.<sup>50</sup>

Actualmente se define el sentido común en contraste con el pensamiento riguroso. Por ejemplo, Moscovici y Hewstone,<sup>51</sup> distinguen entre el pensamiento automático y el crítico, y señalan que para Lévi-Strauss la distinción es entre el doméstico y el salvaje, mientras que para Lévi-Brühl ocurre entre el pensamiento pre-lógico y el lógico. En otra publicación Moscovici<sup>52</sup> también refiere a la tradición que diferencia el pensamiento científico del sentido común.

Montero<sup>53</sup> ha descrito la interrelación existente entre el conocimiento científico y el sentido común. Refiriéndose a la presencia tanto de los contenidos políticos como científicos en el sentido común, describe el lugar de la problematización en la utilización efectiva del conocimiento popular (en el sentido del cuestionamiento ideológico popularizado por Paulo Freire.<sup>54, 55</sup>).

Desde el punto de vista de lo cotidiano, el sentido común normalmente es un término usado para describir el reservorio del saber popular, que es común a todas las culturas, pero su contenido particular es específico en cada una de ellas. Dentro de una cultura dada, este reservorio no tiene una organización formal y, como veremos más adelante, se le puede caracterizar por contenidos contradictorios; tal incoherencia frecuentemente conduce a debates entre los miembros de los grupos culturales. Sin

embargo, también aporta la base para que las personas conozcan la mutabilidad de su “realidad” y puedan formarse juicios verosímiles sobre las afirmaciones de sus semejantes.

### **La capacidad del sentido común para el pensamiento riguroso**

Se han propuesto varias categorías para enjuiciar las cogniciones, los valores y, en general, las producciones lingüísticas: además de la racionalidad, podemos señalar la verosimilitud, la verdad y la validez. He venido explorando el significado de la primera noción, las otras pueden conceptualizarse brevemente como:

1. *La verdad*: Normalmente se admite mediante dos acepciones:
  - a): un criterio usado para calificar un enunciado que tiene correspondencia coherente con la “realidad”, y que está definido por un cuerpo conceptual, como la comprobación de una hipótesis científica. (Por ejemplo: dada la evidencia que se tiene hasta ahora, dos “*geólogos de la Universidad de Illinois, han anunciado el descubrimiento de un núcleo interno de la Tierra compuesto de hierro en estado sólido*”<sup>56</sup>;
  - b): una afirmación, como ocurre en matemática (*un triángulo isósceles tiene tres ángulos iguales y por lo tanto los tres lados también son iguales*).
2. *La verosimilitud*: Ha sido usada<sup>57</sup> para describir aquellas argumentaciones que han logrado la aceptación de los oyentes.
3. *La validez*: Puede ser descrita como:
  - a) lo que está obligado por la ley,
  - b) lo que caracteriza a un argumento fundamentado en evidencias u otros criterios,
  - c) lo convincente o persuasivo;
  - d) lo concluyente.

Habermas<sup>58</sup> considera que la validez es un término que puede referirse a enunciados que tienen la *pretensión* de verdad. Este planteamiento tiene un parecido con la noción de racionalidad en Habermas, en que “encarna un saber falible”<sup>59</sup> que puede ser juzgado por medios “objetivos”. Estos juicios en el sentido común, o el “*mundo de vida*” de Habermas, ocurren en las comunicaciones tanto ordinarias como institucionalizadas de las personas en sus interacciones.

El criterio más apropiado para juzgar una afirmación que proviene del sentido común tal vez sea la *verosimilitud* de enunciado. La noción de validez en Habermas<sup>60</sup> es más apropiada en los contextos del mundo de vida donde es necesario llegar a consenso institucional.

Es en el marco del sentido común donde los niños son criados, y donde la “vida” en general tiene lugar; la noción de “mundo de vida” se le parece y varios sociólogos, psicológicos y politólogos han intentado darle forma de esta manera. En Schütz<sup>61</sup> el sentido común sería lo que permite el entendimiento entre dos subjetividades; para este

autor lo verosímil trata de acuerdos siempre sujetos a modificaciones, excepciones y persuasión. En Habermas<sup>62</sup> se trata de la vasta atmósfera social en la que las personas “respiran” sus culturas e interactúan entre sí. Dentro del mundo de vida de este último teórico, existe la categoría de la comunicación institucionalizada en la que los discursos científicos, matemáticos, tecnológicos o legales se ubican contextualmente y están regidos por reglas explícitas e implícitas que determinan cuáles pronunciamientos son aceptables y cuáles no.

Pero en una acepción más amplia, el sentido común convive con la racionalidad, la verosimilitud, la verdad y la validez, y además (y por el contrario) comparte estos modos de pensar con el eufemismo, el entimema, el disimulo y la desinformación; en pocas palabras, el sentido común es el lugar del discurso “ordinario”, donde las reglas son implícitas y cambiantes. Hablaremos de estos últimos aspectos en lo que sigue.

### **El sentido común según los puntos de vista de la argumentación**

Habermas habla de “el modo de la vida” o “*el mundo de vida*” que consiste de las condiciones socioculturales y las “imágenes del mundo (que)... reflejan el saber de fondo de los grupos y ... garantiza(n) la coherencia de sus orientaciones para la acción”.<sup>63</sup> Para este autor las sociedades deben cultivar prácticas argumentativas, que sean comunicaciones que no sufren la dominación de participantes particulares. Estas prácticas producen las manifestaciones racionales de la sociedad:

“...las manifestaciones racionales tienen el carácter de acciones plenas de sentido de inteligibles en un contexto, con las que el actor se refiere a algo en el mundo objetivo. Las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación”.<sup>64</sup>

La intersubjetividad en dicho mundo es el lugar de lo que Habermas llama *razonamiento mundano*. En general, es un saber de fondo, o el dato básico que no puede ser falseado salvo en condiciones muy especiales y donde puede surgir una disputa; normalmente estas disonancias pueden resolverse por una consulta colectiva, excepto en casos de disfunción, como en las alucinaciones, la locura y la *falsa consciencia*.<sup>65</sup>

La razón comunicativa en Habermas debe producir elementos convergentes del sentido común, y por ende, manifestaciones racionales de un saber compartido que conducen a la solidaridad entre los miembros de una comunidad.

Por su parte Perelman y Olbrechts-Tyteca<sup>66</sup> definen al sentido común en relación a la validez como “una serie de creencias admitidas en el seno de una sociedad determinada, cuyos miembros suponen que cualquier ser razonable las comparte.” Para estos autores no hace falta suponer un saber de fondo.

La presencia de estos criterios no implica concordia y unión. Billig, Condor, Edwards et al<sup>67</sup> afirman que el sentido común consiste en juicios que ocurren en opuestos, es decir, un menú de posiciones y opciones posibles que existen dentro del saber popular de manera abstracta, y que pueden aplicarse en condiciones concretas de acuerdo con las intenciones de los individuos, intenciones que, a su vez, son a veces conflictivas. Los individuos participan en debates que se rigen por reglas que emergen de

los ejes estructurales de su cultura, éstos tienen que ver con los temas de su realidad que tienen matices éticos, legales y, en general, dilemáticos que constituyen al fin alternativas de acción y creencia.

Estas alternativas pueden verse especialmente en los refranes; de acuerdo con Billig et al., aparecen en pares: “No por mucho madrugar, amanece más temprano”; este refrán está utilizado para hacer desistir a quienes intentan lo imposible. Se puede decir que representa al mismo tiempo una “realidad” (en el sentido de una afirmación sobre una “realidad” dada), una toma de posición y un valor. Por otro lado el refrán “El que madruga agarra agua clara” es una proposición cuyo sentido se opone al primer refrán; en éste se aconseja esforzarse para lograr metas difíciles. Los dos refranes son componentes del sentido común; pueden ser ciertos cuando los contextos sean apropiados y representan valores cuyo contenido es definido por el contexto dado por quien lo emplea.

Las definiciones dadas por Perelman y Olbrechts-Tyteca<sup>68</sup> y por Billig et al.<sup>69</sup> se complementan entre sí. Los últimos proponen la existencia de alternativas razonables a las cuales las personas pueden recurrir cuando las necesitan, mientras que los primeros hacen referencia al conjunto de lo aceptable, incluyendo los mecanismos para el establecimiento de acuerdos y para la mediación de las disputas.

Por su parte Habermas supone, sin embargo, la existencia de *comunicación no inhibida por relaciones desiguales de poder*. Esta observación normativa es fundamental porque excluye “conocimientos” que justifican prácticas como la exclusión social. Tampoco toma en cuenta prácticas masivas como el colonialismo y las guerras de expansión comercial o política, porque en los lugares donde estos absurdos ocurren, partes de la población no pueden participar en los debates.

Tenemos que concluir, entonces, que el sentido común admite procesos de argumentación que no son racionales y algo de esto puede entenderse por medio del estudio de la persuasión que consideraré a continuación.

## LOS EFECTOS DE LA PERSUASIÓN

Es necesario incluir en esta exploración de la racionalidad una reflexión sobre la sugestión, la seducción, la incitación y el poder de convencimiento que otras personas tienen sobre nosotros, sobre todo con relación a la intención, que es, en fin, la trama principal de este libro. En el tercer capítulo, “*Intención en la ‘phronesis’*”, me propongo atar algunos hilos que este capítulo ha dejado sueltos, como el paso de la decisión (racional o no) a la acción. Por ahora quiero considerar uno de los procesos de toma de decisión colectiva: el efecto de la persuasión.

### *La retórica y la persuasión*

Perelman y Olbrechts-Tyteca recalcan la idea aristotélica de que la argumentación retórica dista de la indagación que conduce a la verdad, es decir, dista de la verdad matemática o científica, pero no de la verdad legal o del sentido común. A pesar de ello podemos postular que probablemente, y *a la larga*, los resultados del discurso colectivo e interactivo *tal vez* se acerquen a lo verosímil en el mundo de vida. Estos autores se preocupan por lo que perciben como la dominación de las reglas científicas y

matemáticas para determinar lo racional, lo verídico y en general lo aceptable, y sienten la necesidad de buscar alternativas, porque:

“La lógica de nuestro siglo se ha decantado en forma exclusiva hacia la lógica formal, demostrativa, arrojando así al terreno de lo ilógico, de lo irracional, todo el contenido de las ciencias humanas y sociales, que, como la ética, se resisten a una formalización sólo posible con verdades universalmente convincentes, demostrables con pruebas constrictivas”.<sup>70</sup>

Yo discrepo de esta opinión, porque la mayoría de la gente obra en el ámbito del sentido común y no de la ciencia. Por la ubiquidad de esta primera manera de razonar, creo que sea urgente conocer los mecanismos y demás elementos de la persuasión y la retórica, no sólo para emplearlos bien, sino y sobre todo para poder analizar, entender y criticar lo que oímos y leemos en la prensa política y en la propaganda. Aun en nuestros ámbitos íntimos empleamos esta manera de pensar y así nos comunicarnos.

La argumentación no obedece a reglas estrictas de la inducción o de la deducción y sin embargo, su estudio la recoge como cuasi-racional al discurso persuasivo porque observa reglas intuitivas. La retórica es considerada tradicionalmente como una de las artes liberales, y junto con la gramática y la lógica, tiene que ver con el uso del lenguaje. Si la lógica es el arte de pensar bien (o usar el lenguaje para poder distinguir entre lo verdadero y lo falso, según hemos venido desarrollando), y la gramática es el arte de escribir o hablar correctamente, la retórica ha sido considerada como una disciplina que apoya a la razón y a la solución más aceptable. También se encuentra entre la poética y la persuasión, o como dijo Burke<sup>71</sup>, es la comunicación “exhortatoria”. En general la retórica tiene que ver con la capacidad de conmover los espíritus y las mentes de la gente para motivarla hacia la acción. A pesar de que no es “inocente”, en el sentido de abierta y no-ambigua, desde Aristóteles se ha depositado en ella la gran esperanza de que eventualmente nos conduzca a conclusiones acertadas, es decir que las razones se convergerán al fin con las aspiraciones más profundas de la humanidad.<sup>72</sup>

El libro *La Retórica* de Aristóteles, constituye uno de los fundamentos de esta disciplina porque identificó y categorizó muchos de los mecanismos de la influencia entre un orador y su público. Hoy diríamos que la comunicación retórica incluye la interpretación mutua entre los hablantes y los oyentes, así como aspectos que van más allá del acto de convencer: tiene que ver con la misma construcción social de la realidad.

La razón de la retórica es convencer a otras personas en situaciones que pueden ser políticas, legales o ceremoniales; además la retórica genera textos (escritos u orales) en los que los “hechos” se elaboran como (si fuesen) datos fidedignos.<sup>73</sup> En ciertos contextos, las afirmaciones pueden llegar a constituirse en actos con significado decisivo, como casarse, declarar una guerra o condenar a un reo.<sup>74</sup> También en este intercambio, las personas debaten sobre cómo lograr las metas (los medios), la guerra y la paz, la defensa nacional, el comercio internacional y la legislación<sup>75</sup>, finalmente terminan elaborando conceptos de los cuales nadie duda (por lo menos por un tiempo); por ejemplo, la idea de una guerra justa<sup>76</sup>; igualmente pueden desarrollar paulatinamente sistemas participativos de gobierno.

Para Aristóteles, el propósito final de la retórica es la persuasión. Como lo harían luego muchos de sus sucesores, también este filósofo distingue entre la persuasión del foro y la ciencia. Dice que la ciencia es un tipo de pensamiento que depende de la

naturaleza de las cosas, mientras que la retórica sería más bien un método cuyo contenido depende de las circunstancias. También se divide en la resolución de asuntos forenses, deliberativos y declamatorios, e igualmente puede clasificarse en términos de la ética, lo emocional o la lógica.

Aristóteles distancia las ciencias teóricas de las productivas. La ética, considerada como una de las ciencias productivas, tiene que ver con la necesidad de llegar a la virtud por medio de la acción deliberada. Pero la retórica es el arte de *conducir a los demás* a decisiones y acciones.

*La complicidad en la persuasión:* Las personas no se dejan conducir ciegamente porque son cómplices activos de su propio convencimiento. Este aspecto de agencia participativa puede verse en varios elementos aristotélicos. El caso de el entimema<sup>77</sup> es especialmente interesante: con su relación a la lógica de la agencia, e inclusive a la lógica del pensamiento informal, es un ejemplo paradigmático del ardid discursivo para llevar a los oyentes donde se les quiere conducir; sin embargo, el orador necesita la anuencia de los oyentes en esta seducción: ellos pueden en cualquier momento cuestionar lo que es básicamente una argumentación falaz.

El proceso es simple: l'*influenceur* apela al público para que éste formule sus propias decisiones respecto a lo parcialmente dicho: se trata de un silogismo<sup>78</sup> incompleto, en el que una de las suposiciones previas queda sin explicitar. Si el silogismo tiene la pretensión de “demostrar” un argumento cierto, el entimema propone convencer a un público cómplice para que acepte una conclusión no necesariamente obligada por el argumento. Sin conocerlo por nombre, permanentemente usamos este mecanismo en la conversación informal, ya que forma parte del repertorio de todos.

Por ejemplo, en el 2003 el entonces presidente de los Estados Unidos, George Bush, dijo:

“La batalla de Irak es una victoria en una guerra sobre el terror que comenzó el 11 de septiembre, 2001, y la guerra continúa. .... Con aquellos ataques los terroristas y quienes los apoyan declararon guerra sobre los Estados Unidos. Y guerra es lo que consiguieron”.<sup>79</sup>

La estructura de este entimema es: a) “nos” atacaron el 11 de septiembre y hay que vengar esta agresión, c) esto justifica el ataque de los Estados Unidos sobre Irak. El argumento “b”, que falta, (que no sólo está ausente sino que también es falso) es que Irak tuviera alguna participación en dicho ataque inicial.

Este es un excelente ejemplo de cómo mecanismos retóricos conducen a un público cómplice a llegar a las conclusiones que el orador promueve, y que además tienen implicaciones en la psicología y la sociología de la acción intencional. Debajo de lo que parece el desarrollo lógico de un punto, quien habla recurre al sentido del honor entre los participantes o a su capacidad para sentir compasión; en general invoca su capacidad de comulgar con las mismas normas y convenciones culturales. En este caso particular, el discurso del Sr. Bush apela al patriotismo y la justicia (en forma de venganza).

En otras palabras, no es que los oyentes se dejan convencer, sino que participan activamente en el proceso; de hecho, para rebatir al Sr. Bush, sólo haría falta que el auditorio supla el elemento que falta, y que lo cuestione, para que el orador fracase en su intento de persuadir.

Hay cientos de mecanismos retóricos además del entimema que podríamos examinar, tal es el caso de la metáfora, la comparación, el eufemismo, la digresión, la elipsis, la hipérbole, y el non sequitur; aquí sólo nombramos unos cuantos de ellos en tanto ejemplos de componentes que entran permanentemente en nuestro discurso cotidiano, aunque no reconozcamos normalmente su naturaleza formal. Estos mecanismos existen como recursos que permiten enriquecer nuestras argumentaciones, a veces hasta llegar a manipular el sentido de lo que decimos.

No tenemos espacio para considerar todas estas astucias del lenguaje, sin embargo, el eufemismo merece especial atención. Se trata de un término “suavizado” para referir a algo prohibido o chocante, como, por ejemplo, la expresión “daños colaterales” al aludir la matanza de civiles en una guerra, o “intervención militar” en substitución de ataque armado. La substitución de un término cargado de agresión o tabúes, por otro supuestamente más aceptable, permite conversar sobre lo que normalmente sería prohibido, e incluso, convertir en tolerable lo inadmisibile. Se trata de un proceso de camuflaje lingüístico, en el que, como en el caso del entimema, los oyentes necesariamente son cómplices del hablante, porque pueden insistir en cualquier momento en el uso de la palabra vedada. Cuando “neutralizar” significa “matar”, la realidad es la misma pero las connotaciones de verbo ofensivo se ocultan: se puede lograr que lo irritante y repugnante disminuya o se elimine del texto. En realidad, sospecho que se podría caracterizar cada época por las palabras que no toleran oír, porque en ellas está presente su consciencia malsana. Y de nuevo no se trata de resolver dilemas por medio de una argumentación razonable, sino de dejarlos perdurar sin confrontación.

*Auditorios particulares y universales:* Un aspecto de la relación entre la retórica y la racionalidad que merece más atención, es lo que Perelman y Olbrechts-Tyteca<sup>80</sup> señalan como la manera en que la argumentación puede variar según el auditorio. El auditorio puede clasificarse en tres categorías: a) toda la humanidad, b) un grupo particular de interlocutores, c) el propio sujeto cuando delibera internamente.

Las categorías antes nombradas se relacionan con la distinción que estos autores hacen entre argumentos persuasivos y convincentes. Por un lado, para un auditorio particular, el orador debe usar argumentos *persuasivos*, esto es, argumentos adaptados a la situación y al auditorio. En este caso el orador debe esgrimir demostraciones, evidencias, testimonios y justificaciones que un grupo en particular pueda entender, y además debe obtener su colaboración apelando a los valores que comparten.

Por otro lado, los argumentos “*convincentes*” son aquellos que “se supone... obtiene(n) la adhesión de todo ente de razón”<sup>81</sup>. Una argumentación dirigida a un auditorio universal debe convencerle,

“...del carácter apremiante de las razones aducidas, de su evidencia, de su validez intemporal y absoluta, independientemente de las contingencias locales o históricas”.<sup>82</sup>

Pero hay razones para dudar de la existencia “real” de un auditorio universal. Como señalan los mismos autores,

“Las concepciones que los hombres se han dado a lo largo de la historia, ‘hechos objetivos’ o ‘verdades evidentes’ han variado lo suficiente para que desconfiemos al respecto”.<sup>83</sup>

Por esta razón Perelman y Olbrechts-Tyteca creen que el auditorio universal, en la práctica, es una construcción que l'*influenceur* compone “a partir de lo que sabe de sus semejantes”.<sup>84</sup> Por esta misma razón el orador emplea palabras camaleónicas cuyos sentidos cambian con cada contexto y en cada oyente, como “libertad”, “patria”, “lo moral”, “lo sagrado” etc., para crear la ilusión de acuerdos, cuando en realidad los oyentes entienden cosas muy distintas con cada una de estas palabras. “Libertad”, por ejemplo, puede significar libertad del mercado, libertad de expresión política, permiso sin límites para conductas discutibles y así sucesivamente.

*Razones no apremiantes:* A pesar de la capacidad manipuladora de los mecanismos retóricos, los autores afirman que la argumentación dirigida a la producción de “razones no apremiantes”, (es decir, razones que no se imponen por medio de la presión, el uso del poder y la coerción), es el vehículo para que los auditorios particulares puedan lograr acuerdos sobre las definiciones, los valores y las ideas. Aseguran que:

“A partir del momento en que se acepta que existen otros medios de prueba distintos a los de la prueba necesaria, la argumentación que se dirige a los auditorios particulares tiene un alcance que sobrepasa la creencia meramente subjetiva.”<sup>85</sup>

Para ellos, “las premisas de la argumentación consisten en proposiciones admitidas por los oyentes”.<sup>86</sup> Entonces, la misma adhesión a estas proposiciones por parte de los oyentes fundamenta el acuerdo entre los participantes.

La retórica moderna tiene que ver con el sentido común. La argumentación no es solamente una práctica formal, sino algo que puede considerarse como parte del “barboteo” de la democracia<sup>87</sup>; es el discurso que acompaña el mundo de vida. La retórica pasa a ser: a) un medio para concluir (o llevar a cabo) transacciones discursivas, b) un vehículo para el pensamiento y la intención, c) un cuerpo teórico sobre el funcionamiento de la mente, y d) un medio de acceso a los procesos psicológicos y sociológicos que han generado textos lingüísticos.

En otros trabajos he examinado cómo jóvenes delincuentes justifican sus actos ilegales y violentos<sup>88</sup>, cómo políticos intentan persuadir a sus oyentes respecto a la justicia de sus actos bélicos<sup>89</sup>, y cómo los alcohólicos emplean mecanismos retóricos para justificar sus adicciones.<sup>90</sup> Igual que la racionalidad, los recursos de la retórica están en el mundo de vida, sólo que para usarlos exitosamente debe haber un acuerdo de complicidad entre quien habla y quienes escuchan; esta colaboración forma el sustrato básico de la comunicación retórica.

Cuando estos recursos confunden u ocultan conclusiones verosímiles, normalmente el antídoto es la inclusión de la información que falta, y al ocurrir esto comenzamos a entrar en el ámbito de la racionalidad. Por ejemplo, el uso que el Presidente Bush dio al entimema (que cité anteriormente), demuestra la parte manipuladora de la argumentación. Intencionalmente dejó fuera de su alocución uno de los elementos que hubieran falseado su discurso. Si sus oponentes hubieran añadido el

elemento que él obvió (Irak no estuvo involucrado en el ataque a New York el 11 de Septiembre del 2001), entonces sus esfuerzos oratorios habrían fracasado. De hecho, mucha tinta y mucha saliva se han derramado justo en este empeño, y parte del resultado es que aquel mandatario perdió casi toda su credibilidad como estadista y su partido político perdió la siguiente elección en su país.

En fin, esta capacidad que tiene el auditorio para confrontar argumentos débiles o falsos, reivindica la argumentación como una herramienta para conducir (eventualmente) los desacuerdos del mundo de vida hacia soluciones racionales.

### **La argumentación y el mundo de vida institucional**

Entre las consideraciones anteriores acerca de la retórica, mencioné una aspiración tanto atávica como vigente: que la argumentación pueda conducirnos racionalmente al bien común. Uno de los espacios sociales donde esta conducción puede apreciarse se encuentra en los procesos legales, especialmente en juicios orales frente a un juez, un jurado o ciudadanos que fungen de escabinos. Estos individuos son integrantes de un sistema argumentativo donde se promueve la resolución dialéctica de un caso específico; normalmente se trata de un problema social (como culpabilidad, equidad) relacionado con la justicia.

Sin embargo, la literatura, la prensa y la sobremesa, están llenas de historias de casos individuales en que la justicia se equivoca, desde el Conde de Montecristo (de la novela de Alexandre Dumas) hasta el caso de abuso sexual a la Sra. Linda Loaiza en Caracas, Venezuela.<sup>91</sup> Estos fracasos particulares deslucen todo el sistema legal y motivan intentos de buscar “justicia” en la calle o por medio de actos justicieros.

Pero también es necesario ver el resultado de la deliberación institucional desde una perspectiva amplia e histórica. Tomemos como ejemplo la acumulación de casos malogrados sobre la discriminación racial y social, que eventualmente conmovieron la opinión pública (en los Estados Unidos) y han provocado que los nuevos casos se enjuicien de otra manera. Hasta los años 60 y 70 del siglo XX, acusados negros u homosexuales, o mujeres víctimas de abuso sexual tenían escasas probabilidades de juicios justos en las Cortes, pero después de la agitación política y social con la que los excluidos reclamaban sus derechos en la calle y en los medios de comunicación, esta situación ha comenzado –lentamente- a cambiar.

Hay otro elemento que vale la pena mencionar sobre la *estructura formal* de debate: las instancias legales. Un ejemplo de esto puede encontrarse en los juicios de culpabilidad criminal: cada acusado tiene el derecho a representación legal, aun cuando su abogado sepa que su defendido es culpable. Muchas personas no entienden la racionalidad existente tras este derecho a defensa letrada.

Una película titulada “Nido de Cuervas”<sup>92</sup>, trata este punto: Un justiciero (ex abogado), asesina sistemáticamente a sus antiguos colegas que defienden a acusados que son notoriamente culpables. La implicación es que defender a un individuo culpable sea de alguna manera inmoral. Lo no dicho es la importancia de un encuentro judicial en el que todas las partes en confrontación tengan iguales posibilidades de argüir sus casos y de este modo intentar convencer a sus oyentes: de antemano una persona es “inocente antes de ser declarado culpable”. Todas las personas involucradas deben gozar de los mismos recursos discursivos, y por este mismo raciocinio tener la posibilidad de construir soluciones verosímiles.

Desde el punto de vista institucional, en una democracia es esencial igualar a las partes en disputa. Puede haber grandes diferencias de poder entre acusadores y acusados, y evidentemente tiene que haber diferencias en cuanto a los conocimientos de los aspectos legales en juego. Por esta razón el derecho de todo individuo a un representante legal es una parte principal de la potencialidad racional de la argumentación.

Los casos se discuten en los tribunales, en la prensa y en la calle; el discurso formal de defensa y el de acusación emplean la argumentación para que eventualmente se logre alguna manifestación de derecho legal. También las conversaciones populares representan intentos para lograr la justicia. Dentro de un sistema coherente de Derecho, las vías reglamentarias y convenidas por el mismo sistema deben ser suficientes para satisfacer a la población afectada, sin embargo, he descrito dos tipos de acción colectiva fuera de la institucionalidad: a) situaciones en las que los procedimientos fallan o avanzan demasiado lentos, y estos fracasos obligan a las partes afectadas a actuar en el escenario de la opinión pública para forzar el correcto funcionamiento del sistema, y b) situaciones en las que hay motivos para cuestionar la capacidad del sistema para actuar con celeridad y equilibrio, y las personas “toman la ley en sus propias manos”.

#### *La argumentación y la racionalidad en la noción de “mundo de vida” de Habermas*

Quisiera elaborar este tema en Habermas porque da unas claves sobre como funciona el discurso en el mundo de vida. Para esto recurre a un planteamiento lingüístico que es algo técnico –e intentaré explicarlo- pero abre perspectivas sobre el papel del lenguaje en la intersubjetividad y la posibilidad de una forma de racionalidad en ella.

Habermas quien rechaza la retórica porque la considera un instrumento que conduce al pensamiento relativo, donde no existe la posibilidad de decidir finalmente sobre los desacuerdos, define la argumentación como:

“...(el) tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones.... las manifestaciones... racionales son también *susceptibles de corrección*”.<sup>93</sup>

Habermás no trata los casos de engaño, artificio, astucia y complicidades como los que acabo de revisar. Las discusiones institucionales, tal como están descritas por este autor y que tienen lugar en la arena pública, suponen varias condiciones previas para que puedan conducir a resultados verosímiles: a) no puede haber coerción entre las personas que argumentan sobre los aspectos problemáticos de su mundo de vida, b) los participantes son realistas-pragmáticos, c) la racionalidad es una fuerza social basada en los acuerdos entre los participantes, y d) la racionalidad comunicativa se encarna en las instituciones políticas de la modernidad. De esta manera la razón se ubica en las estructuras de la acción comunicativa, a la vez que se propone que las personas posean competencia comunicativa a fin de llegar al entendimiento mutuo que eventualmente conducirá a la emancipación humana.

Basándose en estas suposiciones sobre la naturaleza del ser humano en la modernidad y en las capacidades de los participantes para llegar a entenderse, Habermas cree que la comunicación puede llegar a producir soluciones racionales a los problemas de la convivencia colectiva. Tengo que admitir que para mí, personalmente, se trata de una convicción atractiva pero en muchos casos ilusa.

El enfoque de Habermas propone una situación ideal de comunicación, que podría considerarse como una situación normativa de la acción. Durante su juventud en tiempos del *Tercer Reich*, el autor sintió la influencia de lo que para él era lo “irracional social” y dedicó su obra a oponérsele. Habiendo experimentado la irracionalidad como parte de la intersubjetividad, tal como era aceptada por toda una sociedad, buscó en las instituciones de la modernidad la posibilidad de evitar catástrofes similares en el futuro. Como dijo Bernstein sobre Habermas:

“... [Él] Sentía una fuerte afinidad por la visión y comprensión pragmática de la democracia participativa radical. En la centralidad de la idea de una comunidad crítica falible, y en lo referente a investigar la dinámica de la intersubjetividad, descubrió el núcleo de lo que posteriormente denominaría ‘acción comunicativa’.”<sup>94</sup>

Habermas busca racionalidad liberadora en la sociología y siente que la teoría de *Los actos de habla*<sup>95</sup>, significa el primer paso en dirección a una pragmática formal que también incluye las formas no cognitivas de empleo de oraciones<sup>96</sup>. Dice el autor:

“En esta dirección se mueve mi propuesta de no contraponer el papel *ilocucionario* como una fuerza *irracional* al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como el componente que especifica *qué* pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, *cómo* la plantea y en defensa *de qué* lo hace”.<sup>97</sup>

El término “ilocucionario” proviene de Austin<sup>98</sup> y Searle<sup>99</sup>; intentaré darle un breve contexto y definición aquí. Según Searle, existe la posibilidad de emplear afirmaciones como enunciados de intención dentro de un sistema de reglas lingüísticas, de hecho;

“hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas. Este es un caso específico de lo que he venido sosteniendo sobre la participación en el mundo de vida: actuar dentro de dicho mundo es una forma de conducta en que las personas emplean modelos y reglas que les pre-existen. Si el “lenguaje es una “conducta intencional gobernada por reglas... [ella tiene que existir como parte del mundo de vida].”<sup>100</sup>

Continúo con Searle cuando afirma que:

“...hablar un lenguaje consiste en realizar actos de habla, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente, y más abstractamente, actos tales como referir y predicar, y, en segundo lugar, que esos actos son en general posibles gracias a, y se realizan de acuerdo con, ciertas reglas para el uso de los elementos lingüísticos”.<sup>101</sup>

Entre los posibles actos de habla se encuentran los “actos ilocucionarios”<sup>102</sup> en los que el hablante usa el lenguaje para enunciar, preguntar, mandar, prometer, o en general realiza un acto (por ejemplo decir “lo prometo” en el acto de casarse). En cambio, cuando este acto se realiza con la intención de promover cambios en el oyente, es decir, persuadirlo o convencerlo a hacer algo (“Abra la puerta.”), se trata de actos perlocucionarios.<sup>103</sup>

Habermas retoma esta proposición lingüística y la convierte en una afirmación sociológica. Según él, la fuerza perlocucionaria<sup>104</sup> de una frase sirve para que un hablante motive a su oyente a aceptar una oferta y a *contraer un vínculo realmente motivado*.

Para que esto ocurra se presupone que los sujetos capaces de lenguaje, razón y acción puedan entenderse intersubjetivamente. Habermas distingue entre el mundo objetivo y mundo social, e considera que el mundo interno o subjetivo sea un concepto complementario al del mundo externo. Las correspondientes pretensiones de validez que emplea, que son la verdad, la rectitud y la veracidad, constituyen hilos conductores hacia las funciones lingüísticas de la institucionalidad de lo social. Al prometer o acusar se supone que el ciudadano actúa según estas pretensiones. El uso imperativo del lenguaje se refiere, en cambio, a la posibilidad que tiene el hablante -desde su subjetividad- de promover cambios en el mundo objetivo. Se supone que el que da la orden tiene el poder de inducir al oyente a actuar conforme a los designios del hablante.

Por otro lado, bajo este criterio de Habermas se podría considerar la persuasión – como la vimos en los apartados anteriores- como un acto perlocucionario en su sentido más amplio. Si el oyente ha sido realmente convencido por las buenas razones del hablante, entonces tenemos el caso del vínculo realmente motivado que mencioné arriba. Pero, si la persuasión no presupone que ambos participantes sean capaces de lenguaje y acción, entonces quien sufre dicha persuasión renuncia estas capacidades. En tal caso no se trataría de la comunicación ideal de Habermas, sino a algo irracional.

“Una teoría de la comunicación elaborada en términos de pragmática formal en la dirección que acabamos de esbozar, podrá utilizarse para una teoría sociológica de la acción si se logra mostrar de qué forma los actos comunicativos, esto es, los actos de habla.... cumplen la función de coordinar la acción *contribuyendo así a la estructuración de las interacciones*.<sup>105</sup>

Dicha estructuración ocurre en el “*mundo de vida*” considerado desde la sociología de la modernidad, en la cual las instituciones contextualizan la interacción de las personas. Para que las estrategias de las estructuras fijadas culturalmente por medio del diálogo tengan éxito, hace falta un reconocimiento mutuo de las reglas. Como dice Searle<sup>106</sup> las personas tienen éxito en lo que intentan hacer cuando sus interlocutores reconocen lo que hacen.

Igualmente, Habermas<sup>107</sup> considera que el problema de *la razón* en las interacciones humanas es el tema fundamental de la filosofía. Partiendo de la Teoría de la Acción Comunicativa, intenta buscar criterios válidos para excluir como no-razonables algunos enunciados, y aceptar otros sobre una base comunicativa menos epistemológica que sociológica. Nos ofrece: a) una teoría de la sociedad, b) una teoría de la modernidad que explica ciertos tipos de patologías sociales, y c) una teoría de los

ámbitos de la acción que se estructuran comunicativamente y quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente.

*Como si fuera posible:* Bernstein<sup>108</sup> recomienda, en relación a la imposibilidad de que exista realmente una comunicación ideal en el sentido de Habermas, que “debemos *actuar* bajo la presuposición del poder unificador de la razón comunicativa”. Se trata de una observación ética hecha sobre la base de la teoría de Habermas. Esto es, a pesar de las dificultades prácticas en el logro de un vínculo ideal, *podríamos actuar como si fuera posible*. En tal caso Bernstein está proponiendo un cambio de reglas y expectativas sociales. En cierto sentido las relaciones de terapia y los grupos de apoyo como Alcohólicos Anónimos logran cabalmente estos cambios de manera transitoria y altamente individualizada.

### **LA RACIONALIDAD Y LA INTENCIÓN**

Este subtítulo puede servir como un apartado de conclusiones a este capítulo, porque la totalidad de lo que he escrito aquí apunta hacia un examen de la intención – racional, vista en su sentido conjunto.

Los diferentes sistemas de pensamiento racional, en cuanto fenómenos históricos, provienen de la estructuración social del pensamiento, de las intenciones y de las necesidades pragmáticas de las épocas específicas en que ellos surgen. En este sentido genérico, la racionalidad puede considerarse como un “recurso” que está en el mundo de vida para servir a la intencionalidad. Es decir, la intención –racional es un componente del mundo de vida.

El mundo de vida también incluye el sentido común, que es capaz de producir saltos intuitivos y hacer converger figuras y símbolos contradictorios. Es un reservorio del saber “ordinario” que carece de organización formal, y es frecuentemente paradójico, no en el sentido estructural, sino en el sentido argumentativo de un saber en construcción. En este contexto el entendimiento entre dos personas es un logro del discurso contextualizado por situaciones particulares y al mismo tiempo es el resultado de un compromiso ético.

La posibilidad de “validez” o “verosimilitud” en el sentido común, depende de la comunicación intersubjetiva no distorsionada bajo dos condiciones principales: cuando la argumentación de los participantes no es constreñida o limitada por influencias de su control, y cuando todos son capaces de lenguaje y acción.

La razón comunicativa conduce a elementos convergentes del sentido común, y por ende, a manifestaciones racionales de un saber compartido. Este saber compartido está, sin embargo, compuesto por “dilemas” que presentan interpretaciones alternativas sobre el mundo. El “*mundo de vida*”, con su posibilidad de enunciados verosímiles, está regido por acuerdos sobre lo que constituye un “saber falible”. Este saber se logra por medio de la capacidad para defender o rebatir enunciados, como “el alcoholismo es un vicio” o “este reo es culpable”.

Los conceptos de “construcción”, “desconstrucción” y “problematización” se refieren a maneras de pensar que “coexisten” o se “suceden alternativamente” en el sentido común, en determinados lugares y épocas históricas. *Lo relativo* de las necesidades y planteamientos de los diferentes grupos humanos ha sido propuesto por pensadores como Rorty<sup>109</sup> quien ha extendido esta proposición para incluir lo relativo de

lo racional. Estoy de acuerdo con él en que los diferentes sistemas formales de la racionalidad son construcciones históricas.

Las críticas a este relativismo son varias, pero las más importantes son: a) el relativismo puede degenerar en una forma de pragmatismo o empirismo ético, y b) no están contemplados los casos hipotéticos en que 1) los interlocutores que forman parte de audiencias particulares defienden sus posiciones, y finalmente las conviertan ideas universales (en el sentido de Perelman y Olbrechts-Tyteca<sup>110</sup>), o 2) en que expresan verazmente un deseo, (en el sentido de Habermas<sup>111</sup>).

Tanto la racionalidad como “lo irracional social” están incorporados en el *mundo de vida*. Habermas propone, como método de conciliación entre estos dos componentes, el *cultivo consciente* de “una comunidad crítica falible” que pueda conducir a una racionalidad liberadora. La sociología de la racionalidad en el sentido de Habermas, lejos de ser la imposición de un absolutismo ideológico, puede considerarse como un planteamiento que defiende la autodeterminación de los grupos sociales.

La racionalidad comunicativa está basada en la suposición de la existencia de sujetos capaces de lenguaje y acción, quienes (en ausencia de coerción externa) pueden reconocer en los demás la misma capacidad para la racionalidad que tienen ellos mismos. En este contexto, el sujeto es racional cuando sus afirmaciones son verificables por los demás según los criterios de la intersubjetividad, y cuando existe entre ellos el deseo de exigir veracidad de los oradores. En este sentido la razón comunicativa evade el problema de la duplicidad retórica del hablante y la connivencia del oyente. Sin embargo quedan tres posibilidades para estos actos perlocucionarios: el oyente de un intento de persuasión puede decidir: a) ser cómplice, b) acatar sin más reflexión a una orden que recibe o c) entenderla y actuar realmente convencido de sus méritos.

Hasta ahora hemos considerado (en el capítulo anterior) al sujeto y su capacidad para reflexión e intencionalidad. Le hemos seguido desde su individualidad hasta su incorporación en el mundo de vida, considerado tanto la capacidad que tiene para: a) desde su “yo” saltar hacia la acción, b) contextualizar estos actos de maneras sociales y lingüísticas y c) negar las intenciones y proposiciones del Otro. En el actual capítulo hemos indagado su capacidad para la racionalidad intencional. En el siguiente hablaré del tercer paso, la “acción”, en la cadena “reflexión – intención – acción - reflexión” desde el punto de vista de la pragmática y de otros enfoques similares. En los últimos dos hablaré de la irracionalidad.

## REFERENCIAS

---

<sup>1</sup> “When we criticize an agent for failing to live up to our standard of rationality, we need not suppose that she presently has it in her power to change herself so as newly to conform to that standard.... Judgments of agent rationality are in this way analogous to legal judgments of strict liability.” (Bratman, 1987).

<sup>2</sup> Después hablaré de las dudas que tengo sobre lo “real”, o la *cosa en sí* detrás del fenómeno. Por ahora lo defino en términos de las construcciones sociales que las personas tienen de manera viable con respecto a la naturaleza del mundo físico y social. En un momento, por ejemplo, al referir una mesa, se trata de un objeto sólido. En otro momento, cuando se habla de la naturaleza físico-química de la madera, se trata de moléculas con propiedades particulares. Del mismo modo, hay acontecimientos “reales” como las guerras y las hambrunas, o desde otro ángulo, la convivencia democrática y la tolerancia, que están abiertas a muchas definiciones y construcciones sociales distintas, pero de hecho, y efectivamente nos afectan.

<sup>3</sup> Nassar, 1998

<sup>4</sup> Nassar, p. 336

<sup>5</sup> Hawkins y Mlodinow, 2010, p. 51-52

<sup>6</sup> Hawkins y Mlodinow, 2010, p. 56

<sup>7</sup> Newton, 1725/1982

<sup>8</sup> Descartes, 1637/1982

<sup>9</sup> Locke, 1689/1982, p. 371

<sup>10</sup> Hegel, 1807/1987

<sup>11</sup> Piaget, 1974/1978

<sup>12</sup> Freud, su obra

<sup>13</sup> Lévi-Strauss, 1964/1969, p. 11

<sup>14</sup> Bunge (2005)

<sup>15</sup> Eduardo Ludeña, comunicación personal

<sup>16</sup> Eduardo Ludeña, comunicación personal

<sup>17</sup> Aunque sea evidente que cada pensador haya tenido acceso a sus antecesores, y por eso haya podido desarrollar argumentos para apoyar o rebatir los precedentes establecidos por ellos, este hecho no sugiere la noción de *progreso*.

<sup>18</sup> Rábade, 1990, citado en el Editorial de *Anthropos*, No. 108, p. 8.

<sup>19</sup> Newton, 1725/1982

<sup>20</sup> como por ejemplo Nietzsche, 1901/1960, 1886/1977, 1866/1984, y Rorty, 1989/1994

<sup>21</sup> Aun las metáforas se refieren a, y modifican *algo*. Sin suponer una “*cosa en sí*”, se puede hablar de intuiciones compartidas, construidas en el “*mundo de vida*”, que han enfrentado y han resistido el *roce con la realidad* que mencionamos en el capítulo sobre la subjetividad.

<sup>22</sup> Freud, su obra

<sup>23</sup> Piaget, 1974/1978

<sup>24</sup> Lévi-Strauss, 1964/1969

<sup>25</sup> Stern, 1994: Es interesante comparar la noción de la evolución del funcionamiento cuántico y bioquímico del cerebro con la evolución del funcionamiento y la morfología del pulgar de la mano humana: ambas estructuras probablemente se desarrollaron en retroalimentación con las exigencias ecológicas del ambiente físico y social.

- 
- <sup>26</sup> Locke, 1689/1982, p. 373
- <sup>27</sup> Stein, 1994
- <sup>28</sup> Cohen, 1986
- <sup>29</sup> Habermas, 1970<sup>a</sup> y 1987/1992
- <sup>30</sup> Habermas, 1987/1992
- <sup>31</sup> por ejemplo, Dennett, 1987/1991; Davidson, 1984; Fodor, 1975 y Popper, 1984
- <sup>32</sup> Cohen, 1986
- <sup>33</sup> Stein, 1994
- <sup>34</sup> Zohar, 1990/1996, p. 11
- <sup>35</sup> Zohar, p. 23
- <sup>36</sup> Piaget y Delval (eds) (1986)
- <sup>37</sup> Foucault, 1988, p.46
- <sup>38</sup> Freud habla, sin embargo, de la *lógica* de los sueños. Gómez Pin (1978) tiene un libro interesante al respecto.
- <sup>39</sup> La dialéctica se basa en la necesidad de asumir y reconciliar las contradicciones. Si A contradice a B, lo niega, pero A es concebible porque es negado por B. La resolución ocurre cuando los dos combinan en una tercera afirmación que también debe ser negada por su propia contradicción. Sin entrar en el materialismo dialéctico de Engels, que se ha demostrado como insostenible, me identifiqué con sus manifestaciones en la psicología evolutiva (Piaget) y clínica (Freud), también con la idea de Sartre que propone la acción humana como un momento de negatividad que supera el momento que la antecede y produce así la una nueva realidad sobre la que habría que actuar. Hay, sin embargo, quienes piensan que el enfoque de sistemas supera la necesidad de referir a la dialéctica.
- <sup>40</sup> Habermas, 1987/1992
- <sup>41</sup> La ciencia también tiene su poesía: ¿quién no se conmueve frente a la idea de las super-galaxias en espiral o elípticas? Mientras leía sobre ellas recientemente estaba escuchando al mismo tiempo la Liturgia de San Juan Chrysostom de Rachmaninov. Es decir, la estética de la ciencia astronómica coincidía emocionalmente para mí con aquella música inspirada por la religión.
- <sup>42</sup> “I am a Jew! Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections passions? Fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same diseases, healed by the same means, warmed and cooled by the same winter and summer as a Christian is? If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh? If you poison us, do we not die?” (Shakespeare, s/f / 1600 p. 196).
- <sup>43</sup> Banchs, Agudo & Astora, 2007, p. 49
- <sup>44</sup> Cronick, 2005
- <sup>45</sup> Cronick 2000
- <sup>46</sup> Cronick, 2000, p. 543
- <sup>47</sup> Yahoo respuestas, accesible en la página web:  
<http://espanol.answers.yahoo.com/question/index?qid=20061020104700AARBcYY>
- <sup>48</sup> Billig, 1991
- <sup>49</sup> Webster’s Unabridged Dictionary, 1926/1979.
- <sup>50</sup> Diccionario General de la Lengua Española VOX, 1970
- <sup>51</sup> Moscovici y Hewstone, 1984

---

<sup>52</sup> Moscovici, 1961/1976

<sup>53</sup> Montero, 1994, p. 10

<sup>54</sup> Freire, 1970/1972

<sup>55</sup> Pablo Freire emplea una técnica de preguntas y respuestas para hacer que sus oyentes cuestionen viejos “conocimientos” y los problematicen haciendo aflorar nuevas maneras de apreciar el mundo en que viven.

<sup>56</sup> Scientific blogging, 2008

<sup>57</sup> por ejemplo, Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989

<sup>58</sup> Habermas, 1987/1992

<sup>59</sup> Habermas, 1987/1992, p. 26

<sup>60</sup> Habermas, 1987/1992

<sup>61</sup> Schütz, 1932/1993

<sup>62</sup> Habermas, 1987(1992

<sup>63</sup> Habermas, 1987/1992, p. 70.

<sup>64</sup> Habermas, 1987/1992, p. 31

<sup>65</sup> Habermas, 1987/1992, p. 32

<sup>66</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 168

<sup>67</sup> Billig, Condor, Edwards et al, 1988

<sup>68</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989

<sup>69</sup> Billig et al 1988

<sup>70</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 8-9

<sup>71</sup> Burke, 1950/1969

<sup>72</sup> Sin apoyar la idea de “progreso”, creo que se puede respaldar la noción de un cierto aprendizaje social, donde las sociedades tropiezan (a veces por siglos), pero eventualmente recuperan algunos de los logros que han alcanzado. Pienso particularmente en el desarrollo de la voluntad pública, que desde los griegos ha sido una opción en el mundo de vida en la forma de la democracia.

<sup>73</sup> Potter, 1998

<sup>74</sup> Austin, 1962/1975, Searle, 1969/1990

<sup>75</sup> Aristóteles, 330AC/1946, 1359b

<sup>76</sup> La guerra justa es un concepto teológico (que comenzó con Santo Tomás de Aquino) que entro en el derecho internacional moderno. Tiene que ver con los códigos de conducta durante acciones bélicas y las causas que las justifican. Hoy en día hay pensadores como los pacifistas que cuestionan la moralidad de cualquier guerra y otros que afirman que las naciones tienen el derecho de defenderse, pero de manera medida y limitada en el tiempo.

<sup>77</sup> Entimema: 1, un argumento de probabilidades. 2, un argumento en el que una de las premisas o la conclusión no es expresada sino que está implícita.

<sup>78</sup> Un silogismo es un argumento en tres partes, en el que dos son suposiciones que tienen que ser verdaderos y conducen a una conclusión, también verdadera. Por ejemplo, a) Todos los seres humanos son mortales, b) Sócrates es humano, c) Por lo tanto, Sócrates es mortal.

<sup>79</sup> CNN.com./U.S., 2003

<sup>80</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 70

<sup>81</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 67

- 
- <sup>82</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 72
- <sup>83</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 74
- <sup>84</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 75
- <sup>85</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 69
- <sup>86</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1952/1989, p. 176
- <sup>87</sup> “*babble*”, en el sentido de Billig et al, 1988
- <sup>88</sup> Cronick, 1997
- <sup>89</sup> Cronick, 2002
- <sup>90</sup> Cronick, 2005
- <sup>91</sup> Chiappe, 2004. Este caso ilustra muy bien este punto: En el 2001, Linda Loaiza fue víctima notoria de violencia sexual, pero su victimario provenía de una familia con influencia política en Caracas, y pudo evadir una condena legal por muchos años. Fue sólo después de años de insistencia de parte de ella, la cual incluía huelgas de hambre, declaraciones a la prensa y otros medios extralegales para influir sobre la opinión pública, que pudo lograr un grado mínimo de justicia. Este caso demuestra dos fases de la búsqueda del derecho social: la acción legal en la Corte y la promoción de la opinión pública que a veces debe anteceder lo legal.
- <sup>92</sup> estreno en 1999, dirigida por Rowdy Herrington.
- <sup>93</sup> Habermas, 1987/1992, p. 37
- <sup>94</sup> Habermas, 1994, p. 16
- <sup>95</sup> Searle, 1969/1990. La definición de los actos de habla se expresa luego en esta misma sección.
- <sup>96</sup> Habermas, 1987/1992, p.356
- <sup>97</sup> Habermas, 1987/1992, p.357
- <sup>98</sup> Austin, 1962
- <sup>99</sup> Searle, 1969/1990
- <sup>100</sup> Searle, 1969/1990, p. 25)
- <sup>101</sup> Searle, 1969/1990, p. 25-26
- <sup>102</sup> El “Acto ilocucionario” es un término empleado primero por J.L. Austin (1962).
- <sup>103</sup> Searle, 1969/1990, p. 34
- <sup>104</sup> Acto perlocucionario: acto conseguido por decir algo; es decir: “abra la puerta”.
- <sup>105</sup> Habermas, 1987/1992, p.358
- <sup>106</sup> Searle, 1969/1990
- <sup>107</sup> Habermas, 1987/1992, 1970a y 1970b
- <sup>108</sup> Bernstein, 1994, p. 310
- <sup>109</sup> Rorty, 1989/1994
- <sup>110</sup> Perelman, Ch. & Olbrechts-Tyteca, L., 1952/1989
- <sup>111</sup> Habermas, G., 1970b

### Capítulo 3

---

“...si consideramos sólo la expresión verbal de intención, llegamos únicamente a una -rara- especie de predicción; y si intentamos ver lo que expresa, probablemente nos encontraríamos en una de varias callejones sin salida, i.e. palabreo psicológico de impulsos y conjuntos; la reducción de la intención a una especie de deseo, i.e., un tipo de emoción; o la intuición irreductible del significado de “yo pretendo” (Anscombe, 1957/1979).<sup>1</sup>

#### LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN: UNA CONSIDERACIÓN PRÁCTICA

En los dos capítulos anteriores introduje las bases para poder hablar del sujeto intencional y su capacidad para pensar y actuar con algún criterio de racionalidad. Le hemos visto en su psiquis dividida y en su inmersión lingüística y social. Luego hemos indagado su capacidad para la racionalidad, sobre todo en términos de las herramientas que se han desarrollado desde la tradición que proviene desde los griegos hasta los pensadores modernos, y que están presentes en nuestro mundo de vida. El sujeto tiene acceso a ellas porque al nacer las encuentra preestablecidas en la forma de un lenguaje y un menú sociocultural de valores, prácticas y costumbres que se puede usar del mismo modo que puede emplear los otros modelos en el mundo de vida.

Es en este capítulo donde me concentraré en el gozne “acción” de la cadena “reflexión – intención – acción - reflexión” que puede emplear un agente capaz de razón, bajo las condiciones adecuadas (que he ido definiendo en este libro).

Es necesariamente un tema más sociológico y lingüístico que psicológico. Es decir, se trata de la intención de hacer algo y la reflexión que hacemos sobre lo que acabamos de hacer (o dejamos de hacer). Es también el eslabón más público de la serie, porque muchas veces estamos acompañados por otras personas en el momento de obrar, o porque las afectamos con lo que hacemos. De igual forma es el momento en que tenemos que tomar responsabilidad por lo hecho, es el intervalo en el que el agente asume su papel como persona y a veces ciudadano imputable por sus actos.

En la psicología tradicional, la motivación personal para la acción es concebida como una presión interna y causal que se encuentra detrás de la conducta. La palabra motivación proviene de la raíz latina (*movere*), relacionada con la inducción de movimiento; así, por ejemplo, el hambre *motiva* la búsqueda de alimento. La psicología habla de motivos como la imitación<sup>2</sup>, la afiliación, la competencia y el logro<sup>3</sup>, la conformidad<sup>4</sup>, la consistencia o disonancia cognitiva<sup>5</sup>, la motivación de las muchedumbres<sup>6</sup>, y el acercamiento psicológico a la acción que es, como dijo Audi<sup>7</sup>,

cuando uno hace algo debido a una razón, y lo hace a causa de *un estado interior*. En este sentido una razón sería un factor causal.

Aunque sean interesantes, no pretendo incluir estos enfoques de la psicología tradicional en este capítulo: como he ido explicando en los anteriores, he decidido concentrar mi atención en este libro en la noción de un agente capaz de lenguaje y (potencialmente) de razón, y por esto no quiero desviar mi atención, y la de mis lectores, a perspectivas que se restringen al cognitivismo o el conductismo o los enfoques que proponen motivaciones particulares, las cuales -como la de la motivación al logro- tienen bases ideológicas particulares.<sup>8</sup>

Otra consideración en este capítulo es el paso de la acción individual a la colectiva. El problema psicológico y social del lazo entre la intencionalidad individual y la compartida entre varios agentes fue elaborado en el siglo XX por psicólogos como G.H. Mead y Alfred Schütz.<sup>9</sup> Para estos autores el sujeto tiene la capacidad de asumir el papel del Otro y por eso puede “fluir” con él en la generación de la acción. Al mismo tiempo, en Freud,<sup>10</sup> lo social aparece como la incorporación del Otro en el Yo por medio de identificaciones y objetos de pulsión. Desde estos puntos de vista la acción puede considerarse como un fenómeno social, porque la conducta del sujeto está orientada hacia los demás.

Tenemos muchas maneras de aproximarnos a la relación entre “causa” y la acción intencional. Por ejemplo, la primera parte de la cadena intención – acción – reflexión puede ser descrita como una “caja negra”, y en consecuencia las acciones subsecuentes sólo pueden caracterizarse por los movimientos o cambios físicos que involucran. Este tipo de aproximación, que se encuentra en la psicología de la conducta y la cognición, tiende a acercarse a la acción por medio de métodos que proceden de las ciencias naturales.

También a veces se le atribuye a la acción explicaciones fisicalistas, en términos de procesos moleculares e incluso subatómicos que obvian conceptos referidos a la intención como fenómeno personal, integral e interior al sujeto.

La distinción entre causa y motivación no está clara, pero se puede señalar que la causalidad motivacional tiende a originarse en los procesos internos de las personas. En este capítulo generalmente he obviado la distinción entre causa y motivación porque el enfoque de la *acción racional* tiende a hacer lo mismo, pero además hoy en día se siente la distinción sólo cuando es requerida porque algún autor se ubica firmemente en un campo o el otro. Estoy de acuerdo con Ricoeur<sup>11</sup> cuando rechaza la idea de quedar “en la yuxtaposición apacible y tranquila de dos universos”, es decir, entre el discurso que tiene que ver con la causalidad y el que trata de los motivos. Intentaré evitar esta distinción aquí y me limitaré en este capítulo a considerar la intencionalidad en el marco del razonamiento práctico o *phronesis*. Haré este recorrido por la filosofía de la acción tal como Ricoeur dice que Aristóteles lo hizo en *La ética a Nicómaco*: por medio de una serie de elecciones semánticas de los términos que se encuentran en el lenguaje ordinario.

A partir del siglo XVI, la teoría de la acción incorpora elementos de la acción colectiva. Tomás Hobbes<sup>12</sup> se refería a un “contrato” por medio del cual los individuos entregan parte de su potestad para la acción al Estado. El individualismo se reduce al egoísmo, que constituye el motivo principal para la acción. Luego, desde una perspectiva

similar, Adam Smith<sup>13</sup> ubicó la acción individual bajo el control de las leyes libres del mercado.

En la sociología de la acción, desde el punto de vista de autores como Talcott Parsons<sup>14</sup>, se examina la acción en términos de los valores, las normas y los procesos sociales que abarcan y contienen los cambios sociales. Estos son los aspectos sociológicos de la acción, los cuales tienen poco que ver con el sujeto en sí.

Pero en mis reflexiones por ahora quiero concentrarme en el significado de la acción visto desde una perspectiva netamente semántica. Es decir, examinaré algunas palabras que la califican y de cierto modo la explican, por lo menos intersubjetivamente.

Los orígenes de la teoría racional del acto pueden trazarse desde La Ética a Nicómaco de Aristóteles.<sup>15</sup> Los aspectos fundamentales del punto de vista aristotélico son: a) el *libre albedrío*, b) la capacidad de juzgar, c) la distinción entre “acción” (praxis) y “producción” (poiesis).

Desde el punto de vista de la *phronesis*, esto es, de la razón práctica, la acción intencional se ubica en el centro de la realidad cotidiana y lingüística de los sujetos/agentes. Es un enfoque semántico que se empeña en distinguir los significados de palabras particulares para así describir tanto los movimientos internos como los públicos del proceso de actuar. Comienzan a cobrar importancia términos como “razones”, “metas”, “planes”, “decisiones”, “predicciones”, “creencias” y “accidentes”.

En las secciones que siguen hablaré de estos términos. La secuencia inicial de estas primeras reflexiones es:

1. La naturaleza del razonamiento práctico o la “Phronesis”
2. La distinción entre intenciones y otros constructos, como metas, creencias, decisiones, planes y predicciones.
  - 2.1. Las razones
  - 2.2. Los accidentes

Finalmente examinaré varias de las publicaciones de John Searle<sup>16</sup> y Andrei Marmor<sup>17</sup>, quienes ofrecen la oportunidad de pasar de la experiencia semántica individual a las implicaciones de estructuras lingüísticas y de conducta que son regidas y aceptadas en el idioma y la cultura. Searle habla de las reglas del compromiso y de la acción en el parlamento desde el punto de vista del pragmatismo. Marmor considera las convenciones sociales de la acción que son normadas por una población dada.

Este paseo por la razón práctica y el pragmatismo lingüístico es muy importante porque permite franquear las limitaciones de la semántica individual. De hecho, al revisar autores como Bratman, Price, Audi e incluso Aristóteles (los cuales veremos a continuación), vemos que analizan esmeradamente las implicaciones semánticas de palabras que pueden revelar la coherencia de nuestra intencionalidad. Sus trabajos nos aclararán muchos aspectos de la racionalidad de la acción. Realmente pienso que existe una cierta universalidad en lo que ellos dicen, pero al fin se trata del mismo saber compartido que se encuentra en un diccionario, inclusive en los multilingües. Es necesario atravesar este límite y buscar regularidades normativas y estructurales en el mundo de vida. Esto es lo que ofrecen John Searle y Andrei Marmor, quienes han reflexionado sobre dos maneras de acercarse a la idea de estructuras normativas: a) por

medio del análisis gramatical del idioma genérico y su efecto en el mundo “real”; b) a través de la consideración de las convenciones sociales existentes en el “mundo” como opciones de conducta interpersonal.

## LA NATURALEZA DEL RAZONAMIENTO PRÁCTICO O LA “*PHRONESIS*”

El problema básico siempre ha sido que el razonamiento práctico no es realmente lógico en el sentido formal, sin embargo, posee su raciocinio dentro del sentido común. Requiere deliberación en el sentido de la revisión de alternativas de acción y de los medios para alcanzar la meta adoptada; finalmente requiere una decisión: “¡lo haré!” Hay en esto un proceso lógico, pero la deliberación intencional no tiene la forma de un silogismo. Tampoco tiene la forma de una conclusión científica donde se comprueba una hipótesis o se concluya que dentro de tales probabilidades que X sea cierto.

El razonamiento que conduce a la acción y el razonamiento que conduce a la verdad de una conclusión no tratan lo mismo. Desde Aristóteles hasta Locke<sup>18</sup> el problema ha sido la diferencia entre la lógica de la ciencia y los temas de la vida cotidiana. Kant por su parte distingue entre la “metafísica de la naturaleza” y la de “las costumbres”<sup>19</sup>.

Entonces se trata de un razonamiento diferente. Cuando una persona dice, “*Quiero preparar un plato con salmón, pero la pescadería no lo tiene: iré a comprarlo en el supermercado*”, está razonando, pero éste argumento no puede ser considerado como prueba de algo. El razonamiento práctico está basado en la posibilidad de lograr soluciones racionales que no son necesariamente soluciones formales o verdaderas con relación a la acción intencional.

Dice Audi, que el razonamiento práctico es aquello que tiene el propósito de determinar llanamente lo que uno quiere hacer, es decir, hay una correspondencia entre la actuación que se basa en una razón para actuar, y la que efectivamente se lleva a cabo.<sup>20</sup> Existiría entonces una especie de silogismo práctico, y no lógico. Específicamente, dice, este razonamiento práctico es un proceso inferencial<sup>21</sup> que contiene por lo menos una premisa motivacional (quiero comer salmón) y por lo menos una premisa cognitiva (tengo que ir a la pescadería para encontrarlo). De hecho se puede construir un argumento que contenga en su premisa mayor, *la motivación* del agente, y en su premisa menor, *la creencia* del agente en que sus acciones le conducirán a la meta deseada.

Esta manera de acercarse a la intencionalidad dista mucho de lo que hemos visto hasta ahora. Recordamos que Schütz y Sartre hablaron de un salto existencial e incierto hacia la acción, y Habermas y otros dijeron que actuamos en concordancia intersubjetiva con los demás luego de procesos de argumentación desde la perspectiva de la racionalidad comunicativa.

Aquí no referimos al inconsciente ni a los complejos procesos sociales de argumentación. En este apartado suponemos que estamos hablando de un individuo racional y psicológicamente diáfano de base. Tampoco hablaremos sobre la “racionalidad” como lo hicimos en el capítulo 2, porque, como acabo de explicar, la razón práctica no conduce a resultados como la verdad o lo verosímil, sino la posibilidad

de cumplir actos intencionales. Se trata, entonces, del problema de nuestra responsabilidad individual por nuestros actos, y los procesos de deliberación que nos conducen a la decisión de actuar. Según Velleman:

"Intención es la actitud apropiada para cerrar una deliberación; y la deliberación es el proceso de decidir sobre asuntos que están abiertos desde nuestra perspectiva, en el sentido de que dependen de nosotros. Si no dependen de nosotros, entonces no hay una razón para deliberar sobre ellos; si dependen de nosotros, entonces podemos deliberar sobre ellos para llegar a una conclusión y para considerar (que el problema) está resuelto, no solo normativamente sino de hecho. ... por eso la conclusión contiene la premisa o creencia en la resolución de la intención".<sup>22</sup>

La intencionalidad puede considerarse como una sub-categoría de la *phronesis*. Hay muchos planteamientos de este tipo; presentaré sinópticamente algunos de ellos (tanto para la intención como para la acción intencional). Verán que algunos autores aparecen en más de una categoría porque sus planteamientos tienen varios matices.

- A. Luckmann<sup>23</sup> considera que la acción intencional es un componente esencial entre la consciencia y el acto; es algo que contiene elementos de la subjetividad interpersonal y social.
- B. Searle,<sup>24</sup> quien define la intención en términos de los actos de habla, la considera como parte de la Intencionalidad<sup>25</sup>, es decir como un estado subjetivo proyectado sobre un objeto.
- C. Heckhausen y Beckmann<sup>26</sup> dicen que "Las intenciones son... representaciones de metas que dirigen las acciones. Son especificadas por su función de dirigir acciones (individuales)..."
- D. Algunos autores identifican la intención con la volición.<sup>27</sup>
- E. Bratman<sup>28</sup> la asocia estrechamente con los planes a corto y largo plazo que coordinan de manera "razonable" las actividades que tienen las personas. Bratman<sup>29</sup> considera que el compromiso personal es importante, sobre todo en la intención dirigida hacia el futuro. Sin embargo, dice, este compromiso se mantiene sólo si hacerlo es racional para el agente: por ejemplo, si se cae el puente, no puedo llevar mi carro a Maracaibo mañana. También Goschke y Kuhl<sup>30</sup> definen intención como una indicación de que un individuo se compromete a llevar a cabo una actividad, en contraposición al estado en que sólo desea hacerlo.
- F. Price,<sup>31</sup> en un análisis similar propone acciones racionales y "justificables".

- G. Por su parte Davidson<sup>32</sup> dice que una acción es intencional si el agente tiene razones (creencias, deseos y otras actitudes proposicionales) al respecto, y si hay al menos una razón que “causa” la acción.
- H. Grice,<sup>33</sup> Velleman,<sup>34</sup> Bratman,<sup>35</sup> Audi,<sup>36</sup> Searle,<sup>37</sup> y Goschke y Kuhl,<sup>38</sup> asocian las intenciones con las creencias. Grice, Velleman y Audi afirman que si una persona tiene una intención, debe creer que va a actuar de acuerdo a ella. Bratman, en cambio, no impone esta restricción.

## LA DISTINCIÓN ENTRE INTENCIONES Y OTROS CONSTRUCTOS COMO METAS, CREENCIAS, DECISIONES, PLANES Y PREDICCIONES

Probablemente la intención sea una noción lingüística de racimo (“*cluster notion*”) como dice Gustafson<sup>39</sup>. Es decir, no tiene un significado único, sino algo que viene asociado con otros sentidos. Cuando el sentido común habla de ella, se refiere al control<sup>40</sup>, a la dirección, a la iniciación de cambios en el ambiente y a la consciencia y coherencia de este proceso.

Para algunos autores<sup>41</sup> las *creencias*<sup>42</sup> constituyen una parte importante de la intencionalidad. Para otros, el hecho de creer que uno va a llevar a cabo una proposición intencional es tan importante que permite distinguir entre las intenciones y otros tipos de pensamiento.<sup>43</sup> Se propone, entonces, que si un individuo tiene la intención de hacer algo (ir al mercado, por ejemplo) es *necesario* que crea que lo va a hacer.

Según Velleman, la intención puede distinguirse de las *metas* o *propósitos* justamente porque en el caso de estos últimos, el agente no cree necesariamente que los controle y que los llevará a cabo. Lo que está en juego es: a) la libertad que tiene el sujeto, y b) la autonomía de sus acciones.

Por su parte, Bratman<sup>44</sup> dice que uno puede tener la intención de hacer algo (pasar por la librería para comprar un libro después del trabajo) pero al mismo tiempo confiesa que en su caso particular duda que realmente lo hará, ya que probablemente lo olvidará dada su personalidad despistada. Tanto Bratman como Davidson<sup>45</sup> dicen que este tipo de duda no es necesariamente catastrófica para nuestra capacidad de acción intencional: ofrecen ejemplos de casos en los que una persona puede llevar a cabo una acción intencional mientras duda (racionalmente) de sus posibilidades de éxito en dicho empeño. El ejemplo de Davidson es que una persona puede intentar hacer diez copias con papel carbón en una máquina de escribir (cuando éstas todavía existían) y mientras actúa, dudar de sus posibilidades de éxito.

Para incorporar las intenciones fallidas, Bratman distingue entre intenciones y *decisiones*. También distingue entre la capacidad que poseen las personas para tener una creencia y para “ser movilizados por el deseo”.<sup>46</sup> Debido a que una persona puede tener la intención de hacer algo y después no hacerlo en realidad, el autor postula que la categoría de decisiones se relaciona más con lo que la persona hará realmente, ya que responde a cambios contextuales. No es necesario, dice, que las personas crean que realmente llevarán a cabo lo que tienen la intención de hacer. Pero para ser racionales, debe haber por lo menos consistencia en sus *planes*<sup>47</sup>. Los planes facilitan la coordinación entre las personas y la proyección que cada uno posee respecto al futuro.

Se puede resumir la posición de Bratman sobre los estados internos relacionados con la intención, de la siguiente manera:

1. *Deseos*: no tienen que ser ni racionales ni consistentes. Uno puede desear tanto montar bicicleta como patinar, sin saber cuál de las dos actividades realmente llevará a cabo.
2. *Creencias*: deben ser coherentes y racionales. Si una persona cree que en el futuro llevará a cabo dos acciones simultáneas que son inconsistentes (ir al cine y trabajar en este libro), esta persona es irracional. Sin embargo, no es preciso que el agente crea que va a cumplir necesariamente sus intenciones.
3. *Intentos* (“*attempts*”): son acciones intencionales, aunque el agente no tiene que creer que tendrá éxito en la realización de su acción. El agente puede intentar pegarle al blanco, pero puede dudar de su capacidad de hacerlo realmente.
4. *Compromiso*: es el aspecto que permite a la persona creer que realmente hará algo en particular. Existen, además: a) el compromiso de volición, b) el compromiso racional. Estos dos compromisos implican: a) la tendencia a mantener una intención ya establecida, salvo en el caso de nueva información, b) la tendencia a razonar en sentido práctico sobre los medios y métodos necesarios para la ejecución exitosa de la intención, c) la exclusión de opciones incompatibles con la ejecución de una intención.
5. *Acción intencional*: no está relacionada directamente con la intención. Cuando el agente hace “A” intencionalmente, tiene la intención de hacer *algo*, pero no lo hará necesariamente. Además, una acción no tiene que ser el producto de una intención previa. Dice Bratman:

"Nuestra noción de acción intencional contiene un esquema complejo para la clasificación de acciones.... Para entender la relación entre la intención y la acción intencional, debemos reconocer que los factores que determinan lo que la persona tiene la intención de hacer, no coinciden con los factores que determinan lo que se hace intencionalmente".<sup>48</sup>

Por ejemplo, dice, si una persona lanza una pelota a otra, la segunda persona puede atraparla con la mano; lo hace intencionalmente sin haber tenido la intención de hacerlo.

6. *Potencial motivacional*: este término es un mecanismo teórico para permitir el desarrollo de situaciones complejas en las cuales una persona puede hacer “B” para poder llevar a cabo “A” intencionalmente. El ejemplo dado por Bratman<sup>49</sup> es: una persona puede desgastar sus zapatos mientras compite en un maratón; no es su intención desgastarlos pero lo hace intencionalmente en el proceso de la competencia. En cambio, la persona tiene el potencial motivacional para “A”

cuando: a) quiere “A” y tiene la intención de “A”; b) hace “A” en la ejecución de su intención; c) lo hace tal como intentó hacerlo, d) todo esto depende de sus destrezas.

7. *Intenciones presentes*: motivan y guían la conducta inmediata del agente.

8. *Intenciones dirigidas hacia el futuro*: tienen el papel de coordinar planes.

En otro ejemplo relacionado con el tiempo podemos distinguir entre intención y predicción. Anscombe relata dos casos para ilustrar este punto: a) “Voy a salir a caminar”, b) “Voy a vomitar”. El primero es una afirmación de intención, pero el segundo es un *estimado* de algún evento futuro. De acuerdo con esta autora, no es fácil distinguir las dos categorías sobre bases claras; de hecho, dice que si uno fuera a basarse sólo en las expresiones verbales de intención, llegaría únicamente a “una especie peculiar de predicción”.<sup>50</sup>

En el listado anterior la intencionalidad aparece como un racimo de palabras que le dan cuerpo al concepto desde el punto de vista de la *phronesis*. Como, desde otro enfoque y en otro contexto, Rollo May dice que “La intencionalidad comienza como una epistemología”<sup>51</sup>, podríamos decir que constituye un tipo de saber socialmente constituido que conduce a la acción intencional. Es una categoría que permite que la capacidad para la acción intencional (y sus fracasos) sea inteligible tanto para el sujeto/agente, como para el Otro que le contempla. Es importante indagar sobre la naturaleza de este saber, básicamente en relación a los términos que aparecen en el sentido común, y por ende en el razonamiento práctico.

En lo que continúa exploraré más a fondo otros términos relacionados con la *phronesis*: las razones, los accidentes, las excusas, la libertad y la compulsión.

### *Las razones*

Desde Weber<sup>52</sup>, Schütz<sup>53</sup>, Berger y Luckman<sup>54</sup> y los demás construccionistas, el concepto de “sentido” comienza a dominar sobre la epistemología de la acción. La acción puede explicarse por su contexto y por las razones que la hacen inteligible. Uno actúa por razones. Puede decirse que la acción que ocurre debido a una razón, significa que la acción se produce porque está *obligada* por la razón, en el sentido de raciocinio. Esto puede interpretarse en términos del *significado* (social) tanto de las razones como de la acción: las razones aumentan la inteligibilidad de las acciones en el sentido del *mundo de la vida*<sup>55</sup>, o las razones se encuentran en el tercer nivel de la localización estructural de las motivaciones, como lo plantean Harré, Clarke y de Carlo<sup>56</sup>.

El significado dado a las razones varía según el autor que se consulte; tiene que ver con referencias a la agencia, a lo normativo, a lo explicativo, a lo voluntario de las acciones y a las relaciones temporales entre las acciones y sus efectos. Dice Audi<sup>57</sup> que hay por los menos cinco tipos de razones en la teoría de la acción:

1. Hay razones para A, ilustrado por la razón normativa para preservar la paz mundial (Hay razones para *preservar*...).

2. Hay razones que tiene un sujeto S para actuar, por ejemplo, para preocuparme sobre la preparación de la cena esta noche. Esto constituye una situación de agencia.
3. Hay razones personales que S tiene para A, pero éstas no tienen que ser normativas, como en el caso de los motivos cuestionables o como aquellas que surgen de creencias falsas.
4. Hay razones que explican *por qué* S hace A; éstas son causales, como cuando el enojo explica por qué una persona ha gritado.
5. Finalmente existe la dificultad de la falta de razones: no podemos actuar por una razón que no tenemos o que no explica nuestra acción.

Normalmente los agentes están conscientes de las razones que tienen para actuar. Un sujeto tiene una disposición para atribuir sus acciones a razones que conectan sus deseos y sus creencias, las cuales están relacionadas con la posibilidad de satisfacer estos deseos. En este sentido la acción que ocurre por una razón es una acción que está bajo el control de dicha razón.

Según Anscombe en general las razones deben *explicar* acciones voluntarias e intencionales. Este es un requisito ambiguo, sin embargo. Parte del problema tiene que ver con el sentido de la palabra “voluntario”. Lo voluntario en este sentido no es un antónimo de lo involuntario o de lo no voluntario. Anscombe<sup>58</sup> menciona como un caso de un movimiento involuntario, el movimiento brusco que uno hace a veces al momento de dormirse. Es un movimiento físico que no es intencional y no puede, según ella, explicarse por una razón. Sin embargo, se puede imaginar un diálogo entre los miembros de una pareja:

- La esposa reclama: ¡Me pateaste! ¿Por qué me pateaste?
- Y el esposo se excusa: ¿Qué? Lo siento, me estaba durmiendo...

En este caso el esposo se excusa con *una razón* (que es a la vez una explicación causal) que explica el movimiento involuntario.

Anscombe<sup>59</sup> propone que las causas pueden distinguirse de las razones por la *relación temporal* existente entre la causa/razón y el acto. Es decir, normalmente, si al jugar baseball, rompo una ventana, el impacto causal de la pelota antecede al efecto, esto es, al rompimiento de la ventana. Por otro lado, si uno pregunta “¿por qué pediste un taxi?”, una *razón* para esta acción sería algo como “porque tengo que regresar a casa”. En este caso el interlocutor da su razón después de la acción (la de llamar). No obstante podemos cuestionar a Anscombe en esto, porque no siempre es así. Paúl puede preguntar “¿por qué *estás llamando* un taxi?”, y Paula puede responder, “porque tengo que regresar a casa”. En este caso la interacción ocurre en el presente y, puede también decirse en el futuro.<sup>60</sup>

Las razones pueden también ser selectivas. Anscombe describe que un hombre que bombea agua puede tener la intención de proveer agua para la casa, pero si sabe que el agua tiene veneno, puede saber también que va a envenenar a quienes viven allí. El

problema es, ¿cuál es el evento que le ha impulsado a actuar? Podría decir, “sólo hacía mi trabajo”; en otras palabras, después de la muerte de todos, el hombre no siente que su intención (real) era asesinar.

Gustafson<sup>61</sup> dice que parte de la dificultad en señalar el significado preciso de las razones tiene que ver con el hecho de que uno tiene que *recordar* su intención tal como era en el momento. Si Raúl rompe una carta dirigida a Paula porque en un momento dado la odia, luego puede recordar el evento no con rabia sino con vergüenza. Es decir, el evento ya no es el mismo. Según autores como Schütz y Luckmann es importante el hecho de que las personas actúan y luego reflexionan. En este sentido también Gustafson distingue entre la intencionalidad que impulsa al agente a actuar y las razones que éste da después de actuar. Otra dificultad es que las confesiones de una persona sobre sus intenciones tienen un rol explicativo sólo en el momento en que las confiesa, es decir, después del acto: “Lo maté para robarlo.” A lo mejor el ladrón quería cometer su crimen sin realmente matar a nadie, pero todo le salía mal. Igualmente, cuando uno dice “pensé que este tornillo era del tamaño adecuado”, no es necesario que uno hubiese pensado, como en un evento anterior, que el tornillo fuera el correcto para luego explicar sinceramente la causa del fracaso. Es una afirmación en el momento de hablar, no la recuperación de un evento pasado.

Las razones señalan y explican acciones voluntarias, intencionales, y racionales según Anscombe, pero hay excepciones. En el ejemplo de la autora, si una persona pregunta, “¿por qué lanzaste la taza de la mesa?”, y su amigo responde, “pensé que vi una cara fuera de la ventana y esto me asustó...”, esta afirmación podría tratarse de una razón. La razón para haber lanzado la taza fue el susto. Pero, un susto no puede ser una causa, porque según Audi: “entidades abstractas no pueden ser los términos en las relaciones causales”<sup>62</sup>. Pero, si se pregunta “¿por qué lo mató?”, y la respuesta es “porque él mató a mi padre”, entonces, según Anscombe, hay una razón, porque la respuesta es tanto voluntaria como intencional. ¿En que basa ella esta distinción? Anscombe<sup>63</sup> nos aclara sus categorías de la siguiente manera:

1. Se puede hablar de “estados de razón”; por medio de éstos una persona habla de sus deseos *como* razones: Ella salió porque *quería* comprar vino.
2. Los hechos (*facts*) pueden ser razones: Tom tiene buenas notas en el colegio y por este hecho le pidieron que hablara en la asamblea.
3. Una creencia puede ser una razón: Si Paula cree que por medio del ahorro puede conseguir dinero suficiente para ir a China, esta creencia puede ser la razón para ahorrar. En este sentido las razones difieren de las causas porque:
  - 3.1. la interacción entre objetos físicos no tiene que ocurrir en las razones;
  - 3.2. las razones son condiciones explicativas pero no tienen que ser condiciones necesarias,
  - 3.3. Hay factores emocionales (como el “susto” mencionado arriba) que son causas y no razones y
  - 3.4. los deseos y las creencias no son factores causales.

Para Gert sin embargo, una razón es una creencia consciente; esto no quiere decir que ella tiene que ser "introspectivamente actual"<sup>64</sup>, es decir, consciente. En el mismo tono distingue entre razones y motivos; las primeras justifican una acción, mientras que los últimos la "explican". El lenguaje de la acción se complica: las razones no son necesariamente motivos. Dice que uno podría tener razones para donar dinero a una asociación de caridad (obtener créditos al momento de pagar los impuestos sobre la renta) sin experimentar un motivo (impedir el sufrimiento ajeno) para actuar de esta manera.

Desde el punto de vista de la razón práctica, normalmente puede hacerse una simple dicotomía para separar la racionalidad de la irracionalidad. Se supone que, dada la posibilidad de dos actos, A y B, podría calificarse A como racional, si uno tiene razones viables para este acto, y calificarse a B como irracional si uno no tiene razones. De hecho, según el mismo autor, a menudo la racionalidad es definida (equivocadamente) por la ausencia de la irracionalidad.

Propone una tricotomía de categorías para la racionalidad de las acciones: mientras unas acciones pueden ser socialmente "requeridas" o "permitidas", otras pueden ser racionalmente prohibidas<sup>65</sup>. Sin embargo, las personas racionales pueden discrepar sobre lo deseable o lo conveniente de algún acto. Mucho del debate sobre el aborto cae en esta categoría, y los actos de los creyentes en ambos lados del debate justifican sus acciones según su propia perspectiva. Dice este autor que las acciones que no hacen daño no requieren el respaldo de razones, de hecho para él cualquier acción que no involucre daño *para el agente*, puede ser racional. Personalmente creo necesario añadir a este requisito, el segundo imperativo categórico de Kant<sup>66</sup>, el cual, aunque es un requisito ético más que racional a nivel individual, lo es también para una sociedad. Es decir, un colectivo que reconoce y práctica el valor de preservación grupal tiene más probabilidad de sobrevivir como tal. Trataré este tema en el siguiente capítulo.

Así, nos asegura que son racionales los antojos y los caprichos del agente, como cuando éste se detiene a disfrutar del paisaje. Aún cuando el agente no tuviera ninguna razón para detenerse, su acto, de acuerdo a Gert, seguiría siendo racional. El autor acepta, incluso, la auto - contradicción como algo que posiblemente sea racional. Dice que una razón es una creencia consciente, lo que no quiere decir que dicha creencia deba ser "introspectivamente actual".<sup>67</sup>

## Los accidentes

En un estudio que proviene del enfoque pragmático, Baker<sup>68</sup> examina la "excusa del accidente", un tema originalmente abordado en Austin.<sup>69</sup> Dice Baker que normalmente cuando un agente hace uso de la excusa del "accidente" en un texto lingüístico:

1. Hace referencia a una contingencia fortuita, como en: "Lo encontré por accidente". Involucra, en general, a seres humanos. Normalmente no se habla de un terremoto como si fuera un accidente.
2. Hace referencia, a veces, a algo que, aunque sea el producto de la agencia directa de una o varias personas, podría haberse prevenido, en el sentido de que el

accidente es resultado de negligencia o falta de cuidado. Sin embargo, no se habla normalmente del *delirium tremens* en un alcohólico como algo accidental, porque es el efecto directo (y predecible) de su comportamiento, aunque esto no sea lo que el tomador *quiso* lograr. En cambio derramar una taza de café, o chocar el carro pueden clasificarse así porque connotan ciertos tipos de pérdida de control y/o planificación. Esto no quiere decir que la víctima del accidente sea quien perdió el control: en los casos, por ejemplo, de accidentes automovilísticos o industriales, el agente y la víctima pueden ser personas distintas. Un hombre puede perder el control de sus movimientos porque una abeja le pica en el momento en que apunta un rifle a una diana; si este hombre dispara debido a esto a otra persona y no a la diana, decimos que el disparo fue accidental. Dice Baker (1983) que un accidente es el resultado inevitable de conductas que, por otra parte, satisfacen estándares razonables de cuidado y preocupación.

3. Distingue entre los accidentes y la negligencia. Como dice Baker las personas pueden evitar la responsabilidad de sus acciones diciendo que "fue un accidente". Estándares razonables de cuidado y preocupación eliminan la excusa de haber hecho algo por accidente; en el caso, por ejemplo, de un choque automovilístico cuando el chofer está ebrio.
4. Puede tratarse de algo desafortunada, indeseable o que tiene consecuencias desagradables. Por ejemplo, no se considera como un "accidente" una ganancia inesperada en la bolsa de valores.

Baker afirma que existen conexiones conceptuales entre la idea de *accidente* y las de *intención*, *conocimiento* y *creencia*. Para examinar esta afirmación hace falta preguntarse: ¿hasta qué punto puede ser un accidente al mismo tiempo una *acción*? En opinión de Baker, un accidente *no* es una acción sino un *episodio* que ocurre debido a una secuencia de eventos causa-efecto que comienzan con la acción de un agente. La diferencia entre un accidente y una secuencia de eventos que se inician con la intención de un agente, y en la cual se plasma efectivamente dicha intención en el resultado final, es que en el primer caso, la terminación de la cadena causal se describe en términos de la causalidad física. En el caso de la agencia intencional se dice "él (o ella) lo hizo", pero en el caso de un accidente se dice, "él (o ella) no lo hizo *a propósito*". Esta es una distinción importante en la jurisprudencia.

### Las excusas

Sólo las personas<sup>70</sup> pueden tener accidentes y son los únicos seres que tienen que defenderse socialmente por medio de las excusas. Pareciera perogrullada afirmar esto, pero quiero enfatizar su naturaleza netamente lingüística. Nos recuerda de Sartre que dijo que la "destrucción", sólo ocurre en algún contexto cultural que la defina como tal.<sup>71</sup> En este sentido las excusas son justificaciones. En general, defienden a los agentes de la desaprobación pública debido a los resultados de las acciones; tales resultados pueden considerarse parte del fenómeno social del accidente.

Pero las excusas no tienen que ver siempre con los accidentes, también refieren nuestra necesidad de defendernos contra la desaprobación proveniente de acciones

intencionales que carecen de mérito, las cuales son desagradables, dañinas, ineptas, no deseadas o de alguna manera ingratas.

Austin<sup>72</sup> ha tratado este tema desde el punto de vista pragmático; de esta manera expone tipos de excusas, por ejemplo: a) el supuesto agente puede negar responsabilidad por el acto o sus consecuencias, b) puede reclamar que lo perjudicial del acto debe reconsiderarse, c) puede justificar su acción. En general, dice Austin, el problema de las excusas tiene que ver con la responsabilidad social.

Usualmente necesitamos un adverbio para calificar a los verbos relacionados con las excusas. A veces no sólo se dice “me caí”, “rompí la taza”, etc., sino que el agente siente la necesidad de explicar cómo ocurrió esto: “*me caí accidentalmente*”. Normalmente estos verbos tienen que referirse a algo desagradable: por ejemplo, uno puede dar un regalo voluntariamente o temblar involuntariamente, pero no hace falta decirlo porque normalmente uno ni tiembla a propósito ni da regalos bajo coerción. Sólo los casos inesperados requieren algún tipo de explicación. El niño puede explicar a sus compañeros por qué lleva un regalo al profesor odiado por todos: “mi mamá me obligó”. Por esta razón, los adverbios “voluntario e involuntario” no aparecen en la práctica, de manera obvia, como opuestos. Estos adverbios son, como dice Austin, “pescados de cazuelas muy diferentes”, y cada uno requiere ser analizado por separado.

Algunas excusas no son aceptables debido a la gravedad de los actos injuriosos que las motivan. Los actos son clasificados según un código social; por ejemplo, un agente puede pisar un insecto en la acera sin pedirle disculpas a nadie, a menos que éste pertenezca a una variedad en extinción como la gran mariposa azul. Mientras que pisar el pie de un adulto o la mano de un niño son tropiezos mayores que requieren excusas más elaboradas. Dice Austin que las personas aceptan estándares distintos para actos diferentes, y aceptan excusas según el tipo de acto. En general es un proceso gobernado por reglas sociales (consideradas como racionales, y por esto son parte de la *phronesis*).

## La Compulsión

La compulsión es la excepción más general de la noción de la acción libre. Para Audi<sup>73</sup> la compulsión puede ser física (el agente puede estar encerrado bajo llave para que no atestigüe en una corte); o puede ocurrir por medio de una amenaza (el funcionario de un banco es amenazado para que entregue el dinero a un asaltante armado). También pueden plantearse situaciones más sutiles: la acción puede ser el resultado de una sugerencia hipnótica o el lavado de cerebro por parte de agentes de un gobierno hostil. Por regla general, dice Audi, una compulsión debe carecer de un motivo propio (ganancia) y el agente debe desaprobador la acción. La persona debe sentir que “no tiene la posibilidad de escoger”.<sup>74</sup>

Por otra parte hay acciones compulsivas como el lavado continuo y sin control de las manos. Se puede distinguir lo compulsivo de lo obligado. En el caso de lo compulsivo, existe “una fuerza que constriñe”, que actúa directamente o por medio de “la inducción de motivación suficiente”.<sup>75</sup> En este caso existe un estado que actúa en el agente como un deseo poderoso y posiblemente inconsciente, o como una tendencia no motivacional para actuar, para realizar un deseo.

Aunque el enfoque de del razonamiento práctico no lo contempla, después de Freud, es imposible considerar las acciones compulsivas sin recurrir al inconsciente. Freud añade elementos de su proposición estructural de la psiquis para describirlas; en general, según el psicoanálisis, no se puede prescindir de mencionar los conflictos entre el ello y el super-yo con relación a acciones compulsivas, acciones histéricas y otros maneras neuróticas de obrar. En Freud, la compulsión aparece en conexión con la neurosis obsesiva, en la que grandes energías son dedicadas a la represión de elementos ideacionales negativos. El acto o pensamiento compulsivo sería aquello que “tiene éxito en surgir como una decisión concreta; entonces la intención *tiene que* expresarse en acción”.<sup>76</sup>

Fischer y Ravizza<sup>77</sup> han examinado cinco clases de actos en los que *la persona no pudo actuar de otra manera*. Estas categorías son relatadas en forma de “experimentos de pensamiento”:<sup>78</sup>

1. *El agente tiene la intención de actuar pero algo (o alguien) previene la posibilidad de que haya un cambio en su intención*: Sam quiere matar al alcalde, se lo dice a Jack, y para que Sam no pueda cambiar de opinión, Jack le implanta un dispositivo en el cerebro ("*counterfactual intervener*") que le obligue a seguir su plan. Sam no cambia de plan y mata al alcalde. Aun si hubiese cambiado de idea, el aparato le hubiera obligado a seguir con el plan original y por esto, el aparato no puede considerarse como un factor que limitara su responsabilidad por el acto ("*responsibility undermining factor*"). En otras palabras el agente hace algo "malo" aunque no hubiese podido obrar de otra manera. Por lo menos hoy en día (y por suerte) esto es imposible y sólo funciona como parábola literaria en su forma actual.

2. *El agente está restringido a ciertas acciones debido a su propio esquema moral*: Mathew rescata un niño que se está ahogando. No pudo actuar de otra manera porque su sentido de obligación le obligó a actuar así. Es decir, hace algo "bueno" aunque no hubiese podido actuar de otra manera.

3. *El agente deja de hacer algo bueno*: Juan no rescata al niño porque le da pereza meterse al agua. Es un caso en el que el agente deja de hacer algo "bueno", es decir, su vagancia impidió que actuara de otra manera.

4. *El agente deja de hacer algo bueno que en todo caso no hubiera podido llevar a cabo*: Susan cree que puede evitar una sequía por medio de un baile mágico que produce lluvia. Ella no lo hace porque odia a los granjeros locales. A pesar de las creencias de Susan, el baile no va a afectar el clima.

5. *El agente deja de hacer algo malo que en todo caso no hubiera podido llevar a cabo*: Pedro es un ladrón que decide no robar un Mercedes Benz que ve estacionado en la calle. No lo hace porque al lado del carro hay otro auto con miembros de la mafia que vigilan al Mercedes para que nadie estorbe un alijo de drogas que tienen escondido allí. Es decir, el agente deja de hacer algo "malo".

## UNA CONSIDERACIÓN ESPECIAL DE LA PRAGMÁTICA DE SEARLE Y MARMOR

Lo que acabamos de revisar es la semántica de la acción individual. Acompañada por diferentes autores que se han preocupado por el tema, he querido explorar las connotaciones e implicaciones del significado del vocabulario de la acción intencional.

A continuación quisiera reflexionar sobre algunas reglas lingüísticas que la norman entre los hablantes de un idioma. En el mismo apartado consideraré la idea de las convenciones sociales extra-lingüísticas. Estos enfoques no tienen pretensiones “racionales” en un sentido estricto de la phronesis, pero sí tienen mucho que ver con la pragmática. Nos interesan porque el paso de la lingüística individual a los procesos colectivos que dan cierta regularidad a la intencionalidad al nivel social es muy importante para entender la influencia del lenguaje en la acción intencional. Necesariamente involucra la búsqueda de regularidades normativas en el mundo de vida.

Dos autores me sustentan en este trabajo, John Searle<sup>79</sup> y Andrei Marmor<sup>80</sup>. Sus reflexiones dan lugar a dos maneras de acercarse a la idea de estructuras normativas en el pensar individual y colectivo. Por una parte, la regularidad sistemática del idioma impone no sólo estrategias de pensamiento, sino también disciplina comunicativa. A la vez señala cómo la gente puede conectarse intencionalmente a través del habla. Por otra parte, en esta sección consideraré reglas de interacción que señalan las pautas a seguir, como ocurre en juegos como el beisbol y el ajedrez; son pautas de procedimiento que indican qué hacer en distintos escenarios.

John Searle no pertenece a los autores que hablan de la razón práctica, pero su enfoque pragmático colinda con ella. Combina consideraciones semánticas y estructurales del lenguaje para explorar los actos ilocucionarios (AI)<sup>81</sup>, a los que define como afirmaciones que constituyen acciones en el mundo extra-lingüístico, y actos perlocucionarios (AP) que conducen a otros a actuar. En su libro *Intencionalidad*, Searle habla de las condiciones de satisfacción de dichos actos. Así, la instrucción “Pedro, por favor, abre la puerta”, se satisface cuando de hecho Pedro lo hace. Un observador (o el mismo Pedro viendo lo que acaba de hacer) comprueba la legitimidad del AP.

Para mis propósitos en este capítulo, Searle ofrece elementos de mucho interés. Primero nos da una estructura pragmática para enlazar reglas que se comparten socialmente, y la intencionalidad de los individuos. Aunque los planteamientos de Searle se restrinjan a la “mente” individual y no implican ningún concepto de herencia hegeliana (como mundo de vida, cultura, superestructura, weltanschauung, vida cotidiana, representación social o el imaginario), el autor propone relaciones entre “mente” y “mundo”. Luego, considera el paso de las acciones individuales a las colectivas.

Un aspecto que rebasa al individuo en Searle, tiene que ver con las acciones colectivas, que son algo más que simples sumas de actos individuales. Aunque sus razones para afirmar esto son distintas de las que adopto en este libro<sup>82</sup>, Searle reconoce que intenciones y actos colectivos no son agregaciones de intenciones y actos individuales. En su criterio, la intencionalidad colectiva trata de un “primitivo

biológico”. Según él, es lógicamente imposible que se entrelacen las creencias individuales en un grado suficiente como para lograr que se conviertan en colectivas.

Además, en la “*Construcción de la realidad social*”, Searle supone una base “real” y física para la intencionalidad individual y social.<sup>83</sup> Sin embargo la definición que hace Searle de la intencionalidad es bastante amplia: se trata de representaciones que se dirigen hacia algo y que son reconocidas como tales por individuos o grupos.

Hay dos tipos de actos que nos interesan en Searle: a) los AI que consisten en ciertas afirmaciones lingüísticas que “hacen algo”, como el “sí” que se pronuncia al casarse y como el acto de jurar algo; b) las acciones que ocurren en respuesta a lo que dicen los demás, como cerrar una puerta o votar por un candidato.

Los AI, siendo tanto lingüísticos como acciones en el mundo, se gobiernan por reglas, sobre todo por reglas gramaticales que señalan qué hacer con el contenido proposicional de una frase. De este modo, “abre la puerta” contiene una orden explícita que puede cumplirse en un contexto social dado. Se supone que quien habla y quien actúa tienen armonía en su intencionalidad. El en el capítulo 2 mencioné el enfoque lingüístico de Searle, especialmente en referencia a cómo los AI podrían interpretarse como la base para intercambios en el mundo de vida donde se pueden establecer, por ejemplo, “acuerdos realmente motivados”, según la apreciación de Habermas. Estos acuerdos se asocian con expectativas compartidas en forma de “instituciones”, de acuerdo al término de Searle, donde hay reglas de acción compartida y expectativas mutuas entre los participantes. Cuando se emplea un AI del primer tipo señalado antes, las personas asumen un compromiso y una obligación, por ejemplo, al prometer algo asumen una responsabilidad normada socialmente.

Este recorrido de los AI y AP de Searle han sido útiles para pasar del uso individual de un idioma a su empleo social. Pero para llegar a la noción de roles en el mundo de vida, es necesario ampliar nuestra interpretación actual de conductas normadas (en la pragmática), porque deseo fundamentar la idea expectativas sociales reguladas en el mundo de vida.

Andrei Marmor<sup>84</sup> nos ofrece algunas herramientas para este propósito, al hablar de convenciones sociales aceptadas por la población en general, como saludar con la mano o mandar una carta de agradecimiento después de cenar en la casa de un amigo. Sin embargo, no se deben confundir las convenciones con las costumbres porque ellas se refieren a nociones distintas; por ejemplo, no es lo mismo desayunar en casa generalmente (costumbre), que pedir disculpas cuando tropezamos con alguien en la calle (convención). Tampoco es necesario que los practicantes de estas reglas sepan por qué lo hacen, ni dejar de considerarlas como convenciones porque alguna práctica vaya cayendo poco a poco en desuso (por ejemplo, las cartas de agradecimiento después de una invitación a cenar en la casa de amigos); solamente hace falta que suficientes personas cumplan con un acuerdo social vigente. Finalmente, para constituir una convención es necesario que las personas cuenten con opciones: podrían haber actuado de otro modo y por esto, por ejemplo, podrían negar ofrecer la mano a quien acaban de encontrar en la calle porque el otro no le agrada, o en vez de dar la mano puede simplemente sonreír.

Además, Marmor distingue entre convenciones coordinativas y constitutivas. Hemos venido hablando de las primeras. Las segundas tienen la función de generar nuevas conductas. El ajedrez ofrece un conjunto de reglas que generan las movidas

particulares de los jugadores, y que requieren que los jugadores las sigan de manera precisa, y al hacerlo, su participación en este sistema produce en los jugadores algo valioso, un valor, un placer.

Nótese que ya hemos aumentado el abanico de reglas convencionales o institucionales. Searle no hablaba de gestos. Esta combinación de Searle (con sus reglas socio-lingüísticas), y de Marmor (con sus convenciones sociales), nos sirve para sustentar con nuevas bases las nociones de roles, los cuales hemos venido considerando desde el primer capítulo (con relación a George Herbert Mead y George Schütz y Jean-Paul Sartre).

Propongo que hay ciertos paralelos entre las dos ideas: a) convenciones constitutivas, y b) roles pre-elaborados y existentes desde *siempre ya* en el mundo de vida. En el contexto del primer capítulo mencioné un menú de alternativas que existen en el mundo de vida como roles reconocibles, que luego se desempeñan casi como parte de una *mise en scène*. A veces los participantes no saben por qué han elegido un rol particular: mencioné la adicción, pero hay muchos otros: por ejemplo, lo que se espera de un bombero en el cumplimiento de sus funciones profesionales. Estas expectativas se relacionan con reglas regulativas (lo necesario para manejar una ambulancia), o constitutivas (la estructura de lo que esperamos del bombero: queremos que suba escaleras, que entre en un edificio a punto de colapsar, y que en general arriesgue su vida para salvarnos).

Sin embargo, Del Mar<sup>85</sup> ha señalado un problema importante en Marmor: ¿Cómo podemos identificar las razones detrás de las convenciones? Si una condición importante en la definición dada por Marmor, es que los practicantes eligen estas convenciones entre otras opciones existentes, ¿cómo puede un observador darse cuenta que de hecho el sujeto las haya elegido y que existen alternativas vigentes en su cultura?

En las dos formulaciones de a) convenciones de Marmor, y b) de roles (Schütz/Mead), se supone que agentes capaces de lenguaje y razón eligen sus acciones, aunque sea de manera inconsciente y no-reflexionada.

Otro problema que señala Del Mar es el punto de vista del observador. Pregunta: ¿bajo qué criterios suponemos que todos compartamos el mismo lenguaje (genérico) o mundo de vida? ¿No hay idiomas o culturas donde estas convenciones no se aplican? Del Mar también cuestiona la posibilidad de seguir una regla sin saber por qué. Lo único que puedo responder a estos reparos, es que se trata de un problema antropológico. Tenemos que indagar entre las demás culturas para averiguar la respuesta. Sin embargo para la nuestra, parece haber ciertos acuerdos tácitos sobre convenciones compartidas.

Desde mi punto de vista no hacen falta criterios de ‘verdad’, porque supongo que la realidad está construida y que está en proceso constante de reconstrucción debido a la participación de todos en el mundo de vida. Y, habiendo asumido una postura de relativismo metodológico, no pretendo hablar por la humanidad. Pero si hay dudas al respecto, creo que podemos preguntar directamente a las personas involucradas: a) por qué han elegido tal o cual rol, b) si consideran que su estilo de vida tiene alternativas, c) si hay reglas, normas o expectativas que generalmente se asocian con un estilo de vida particular. Esta es una de las tareas prácticas de los investigadores en las ciencias sociales.

Personalmente, como psicóloga social he tenido varias experiencias que apoyan la idea de opciones existenciales; éstas aparecen con tanta regularidad que un observador

podría sospechar que son “normadas”; parecen existir en el mundo de vida *siempre ya* (dentro de límites razonables de tiempo y cultura).

Hace algunos años encontré evidencias de opciones existenciales en un estudio sobre el consumo de alcohol, en el que identifiqué varias maneras estereotipadas para relacionarse con la bebida. Estos estereotipos pueden precisarse, en parte, porque están etiquetados lingüísticamente entre los participantes en el mundo de vida (es decir, a partir de lo que dijeron los entrevistados en mi estudio). Pude identificar, entre otros: al alegre borrachín, al tomador secreto, al adicto destruido por la bebida, al tomador social, así mismo también a la persona que aguanta y sufre por la adicción de un ser querido, a la autoridad que persigue y encarcela a los “borrachitos de costumbre”, al profesional de la salud que los aconseja, y al mercante que aprovecha económicamente la desgracia ajena.

Creo importante singularizar aquí el rol del “borrachito de costumbre” (gente conocida -primos, vecinos- que tiende a pasarse de copas, a veces públicamente). Encontré que a éstos se les puede distinguir claramente de los “vagos” (gente no conocida que también tiende a pasarse de copas en lugares públicos). Existen reglas sociales que sirven a los observadores para hacer estas distinciones, y el trato que reciben respectivamente es distinto, tanto en las comunicaciones cara-a-cara con los miembros de la comunidad, como en sus tratos con las autoridades legales.

El consumo del alcohol es un fenómeno intersubjetivo en el que los sujetos se sitúan intencionalmente frente al Otro; dan sentido a sus propios actos y los de los demás por medio de esta colocación existencial. Las categorías pueden concebirse en términos de los modelos estereotipados y casi normados que las personas emplean para lidiar con la bebida, inclusive en los casos en que las personas se destruyen por medio de esta sustancia. Se trata de convenciones con significados intersubjetivos (a pesar de que quienes observen ciertas prácticas las pueden encontrar “inconmensurables”, en el sentido de Bernstein.<sup>86</sup>

No deseo llevar estas comparaciones entre modelos existenciales demasiado lejos, y sé que mis observaciones se basan en saltos intuitivos entre niveles teóricos muy distintos. Sin embargo creo que hay claras posibilidades de desarrollar conexiones teóricas sustentables entre las nociones de reglas, convenciones, normas y roles.

## CONSIDERACIONES FINALES

La *phronesis*, como un referente a la sabiduría práctica, o a la racionalidad práctica, está en el trasfondo de lo que sabemos sobre la acción intencional. Los autores inscritos en un sistema formal (no del sentido común) que escriben sobre la intencionalidad<sup>87</sup> desde el punto de vista de la *phronesis* intentan hacer coherente lo que en el sentido común se toma como dado.

Mi estrategia analítica en este capítulo ha sido acercarme a la intencionalidad por medio de la racionalidad práctica tal como aparece descrita lingüísticamente. Es decir, he intentado aproximarme a la intencionalidad por medio de sinónimos y palabras aledañas como: metas, decisiones, planes, razones y excusas. Los sinónimos son signos lingüísticos que hacen referencia a códigos sociales que existen en el mundo de vida. Todo sentido, lingüísticamente expresado o no, tiene referentes en dicho mundo.<sup>88</sup>

Podemos entender los signos relacionados con la intencionalidad como *posibilidades intersubjetivas que existen “siempre ya”* y como recursos sociales.

En mis reflexiones sobre Searle y Marmol he intentado pasar de lo individual al colectivo. Considero que este paso, de las primeras secciones donde examiné las implicaciones de la semántica para la racionalidad individual, hasta las últimas en que exploré cómo cumplimos con las expectativas de los actos ilocucionarios y cómo participamos en las convenciones sociales, ha sido necesario para cerrar mi aproximación a la razón en la colectividad del sentido común.

Queda evidente que el mundo de vida incorpora señales de camino de variados tipos que identifican las rutas por donde podemos hallar soluciones racionales (en el sentido de la *phronesis*). Algunos son las palabras como “razones”, “accidentes” y “excusas” que nos permiten clasificar y entender nuestras acciones. Otros señales son como los semáforos: son reglas gramaticales que nos permiten actuar e influir de manera normada en las acciones de los demás, como en el caso de los actos ilocucionarios y perlocucionarios. Finalmente, llevando la metáfora un paso más, las convenciones de Marmol quedan como el mapa de las rutas urbanas.

Finalmente tenemos indicaciones sobre donde está la racionalidad en el mundo de vida, pero su empleo no es obligatorio; hay muchas ofertas más en aquel mundo.

En el siguiente capítulo examinaré la idea de la irracionalidad desde enfoques similares.

## REFERENCIAS

---

<sup>1</sup> “...if we consider just the verbal expression of intention, we arrive only at its being a - queer- species of prediction; and if we try to look for what it is an expression of, we are likely to find ourselves in one or other of several dead ends, i.e. psychological jargon about ‘drives’ and ‘sets’; reduction of intention to a species of desire, i.e., a kind of emotion; or irreducible intuition of the meaning of ‘I intend’” (Anscombe, 1957/1979).

<sup>2</sup> Bandura, 1962

<sup>3</sup> McClelland, 1953

<sup>4</sup> Asch, 1951

<sup>5</sup> Festinger, 1962

<sup>6</sup> Milgram, 1977; Moscovici, 1981/1991

<sup>7</sup> Audi 1993, p. 16

<sup>8</sup> Considero que las siguientes críticas generales son pertinentes a este grupo de enfoques: Los planteamientos son ideológicamente limitados. El basamento sociocultural, teórico y epistemológico consiste en suposiciones ocultas y no criticables dentro de las teorías porque no son explícitas. Los autores se esconden detrás de una postura “científica” de neutralidad ideológica. Estas pretensiones “científicas” emplean la creencia positivista de aquel entonces, que existen resultados objetivos que son mejores y ubicados “por encima” de los valores. Enfoques como éstos niegan los valores que subyacen a sus planteamientos y por esto no hay en ellos referencias a nociones más amplias sobre la teoría de las necesidades, ni para refutarlas ni para aceptarlas.

<sup>9</sup> ver el capítulo I de este libro

<sup>10</sup> el mismo capítulo I

<sup>11</sup> Ricoeur, 1977

<sup>12</sup> Hobbes, Thomas (1651/s/f)

<sup>13</sup> Smith, Adam (1776/s/f)

<sup>14</sup> Parsons, 1959/1970

<sup>15</sup> Luckmann, 1992/1996, p. 15

<sup>16</sup> Searle, 1990, 1983/1992)

<sup>17</sup> Marmor, 2009

<sup>18</sup> Ver el capítulo 2 dedicado a la racionalidad.

<sup>19</sup> Kant, sf/1785. Sin embargo, y a pesar de esta distinción, dice Kant que la moralidad y el deber, que constituyen un estado previo a la voluntad de buena fe, se basa “completamente *a priori*, en la razón” (Kant, 1785/sf, párrafo 50). El problema es que la voluntad puede ser rebelde, o en las palabras del filósofo: “esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente” (párrafo 52).

<sup>20</sup> Audi, 1993, p 148

<sup>21</sup> Davidson (1980/1991) tiene otra manera de describir el silogismo de la *phronesis*. Para él la línea entre las razones y la acción es una línea deductiva: las razones existen como premisas, la acción sigue como una conclusión. Por otra parte, crear una categoría de razones que se parezca a una categoría de causas, es problemático porque no existen leyes mentales que contextualicen a las razones, como en el caso de las causas físicas.

<sup>22</sup> Velleman, 1991, p. 282

<sup>23</sup> Luckmann, 1992/1996

<sup>24</sup> Searle, 1983/1992

<sup>25</sup> Nótese que escribí “Intencionalidad” con mayúscula. Searle distingue la Intencionalidad de la intencionalidad (esta última tiene que ver con la formulación individual de intenciones). Según Searle (1983/1992) “la Intencionalidad es aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o se refieren a, objetos y estados de cosas del mundo” (p. 17). Es decir, la Intención es un constructo más amplio que la intención (con “i” minúscula). Las intenciones, al igual que las creencias, la esperanza y el deseo, son sólo formas de la Intencionalidad. La Intencionalidad es un estado o un evento, no es un acto. Searle también distingue la Intencionalidad de la consciencia porque hay sentimientos conscientes, como la felicidad, que no son “sobre algo”, eso es, que no tienen un objetivo. Los estados Intencionales representan a los objetivos como lo hacen los actos de habla: un enunciado representa sus condiciones de verdad; las promesas representan sus condiciones de cumplimiento y las órdenes representan sus condiciones de obediencia. De hecho, el lenguaje deriva de la Intencionalidad.

<sup>26</sup> Heckhausen y Beckmann, 1990, p. 36

<sup>27</sup> por ejemplo, Aune, 1977

<sup>28</sup> Bratman, 1984, 1987

<sup>29</sup> Bratman, 1987

<sup>30</sup> Goschke y Kuhl, 1993

<sup>31</sup> Price, 1991

<sup>32</sup> Davidson, 1987/1991

<sup>33</sup> Grice, 1971

<sup>34</sup> Velleman, 1989, 1991

<sup>35</sup> Bratman, 1987

<sup>36</sup> Audi, 1993

<sup>37</sup> Searle, 1983/1992

<sup>38</sup> Goschke y Kuhl, 1993

<sup>39</sup> Gustafson, 1986

<sup>40</sup> En aras de la brevedad he suprimido un análisis cabal del concepto de control, el cual ha sido incorporado en la psicología (sobre todo) en relación al conductismo y a los enfoques cibernéticos.

<sup>41</sup> por ejemplo, Searle, 1983/1992; Goschke y Kuhl, 1993

<sup>42</sup> Ajzen & Fishbein (1980) dicen que las creencias representan la información que un individuo puede tener acerca de un objeto. Dicho de otra manera, es lo que la gente ve subjetivamente como las probabilidades de que los objetos tengan ciertos atributos, porque a cada creencia se asocia una probabilidad subjetiva de que sea cierta. Sin embargo, no intentaré definir las creencias desde el punto de vista de la psicología cognitiva. Obvio esta rama del conocimiento porque, como señalé en la introducción, me interesan más bien los planteamientos que atribuyen historicidad y/o agencia al sujeto.

<sup>43</sup> Grice, 1971; Velleman, 1989, 1991

<sup>44</sup> Bratman, 1992

<sup>45</sup> Davidson, 1980/1991

<sup>46</sup> Bratman, 1993; 1984

<sup>47</sup> En Cronick (2000) revisé textos relacionados con el consumo del alcohol, y observé la importancia de la distinción entre “ser movilizado por un deseo” o por “planes” que

deben ser “consistentes”. Cuando una persona anuncia que tiene la intención de irse a casa, y luego va a una taberna para “refrescarse” por largas horas, hay inconsistencia en sus planes a pesar de su deseo inicial de hacerlo.

<sup>48</sup> Bratman, 1984, p. 394

<sup>49</sup> Bratman, 1984, p. 399

<sup>50</sup> Anscombe, 1957/1979, p. 5

<sup>51</sup> Rollo May, 1974, p. 226

<sup>52</sup> Weber, 1904/1975; 1922/1987

<sup>53</sup> Schütz, 1932/1993

<sup>54</sup> Berger y Luckman, 1966/1967

<sup>55</sup> ver también Schütz, Habermas y Luckmann, al respecto

<sup>56</sup> Harré, Clarke y de Carlo, 1985. Ver el capítulo 1, página 23.

<sup>57</sup> Audi, 1993, p. 16-17

<sup>58</sup> Anscombe, 1957/1979, p. 13

<sup>59</sup> Anscombe, 1957/1979, p. 9-10

<sup>60</sup> Paula dice, “voy a tener que hacer una llamada a las diez de la noche”, y Paul pregunta, “por qué”; la razón de Paula es, “porque voy a tener que pedir un taxi”.

<sup>61</sup> Gustafson, 1986

<sup>62</sup> Audi, 1993, p. 16

<sup>63</sup> Anscombe, 1957/1979, p. 147

<sup>64</sup> Gert, 1993

<sup>65</sup> Gert, 1993, p. 333. Puede ser que esté hablando de obligaciones, permisos y prohibiciones desde un punto de vista endógeno.

<sup>66</sup> “Más el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como *simple-medio*” (Kant, 1785/ s. f., párrafo 52).

<sup>67</sup> Gert, 1993, p. 333

<sup>68</sup> Baker, 1983

<sup>69</sup> Austin, 1956/1961

<sup>70</sup> El elefante puede sacar un árbol de cuajo al deambular por la llanura, pero probablemente habría que calificar esto como una consecuencia de su paso y no como un accidente. Es sólo cuando el elefante está incorporado en algún quehacer humano, como ocurre, por ejemplo, en la India, donde los elefantes trabajan dentro de una cuadrilla de transportadores de troncos de madera, cuando una acción puede clasificarse de accidente. El elefante podría dejar caer un tronco en vez de ubicarlo en el lugar “correcto”.

<sup>71</sup> Sartre, 1943/1989, p. 44

<sup>72</sup> Austin, 1956/1961

<sup>73</sup> Audi, 1993

<sup>74</sup> Audi, 1993, p. 193

<sup>75</sup> Audi, 1993, p. 197

<sup>76</sup> Freud, 1909/1963, p. 97, énfasis del autor

<sup>77</sup> Fischer y Ravizza, 1991

<sup>78</sup> Este ejemplo constituye un caso de las llamadas situaciones tipo Frankfurt (Frankfurt, 1969), debido a que fue Frankfurt el primero en considerar la responsabilidad cuando el

---

agente ha hecho caso omiso de su agencia. El ejemplo número uno es fantasmagórico porque estos dispositivos no existen.

<sup>79</sup> Searle, 1983/1992

<sup>80</sup> Marmor, 2009

<sup>81</sup> Ver las páginas 67 y 68 del Capítulo anterior.

<sup>82</sup> Yo lo veo de otra manera. En mi apreciación se trata de la inscripción de los individuos en el mismo mundo de vida que les ha preexistido *siempre ya*, exactamente como están asociados con un idioma que comparten histórica y socialmente con los otros miembros de su sociedad.

<sup>83</sup> Personalmente no siento la necesidad de buscar la verdad de la “cosa en sí” o la realidad física allí afuera, porque empleo un enfoque más bien construccionista.

<sup>84</sup> Andrei Marmor, 2009

<sup>85</sup> Del Mar, 2010

<sup>86</sup> Bernstein, 1991

<sup>87</sup> Aquí no distinguimos entre la Intencionalidad y la intencionalidad porque autores como Bratman, Anscombe y otros no lo hacen. Haremos la distinción cuando sea necesario teóricamente.

<sup>88</sup> Puede haber sentido pre-lingüístico como en el caso de los bebés, o fenómenos subjetivos que provienen del “registro imaginario” (Lacán, 1975/1981, p. 180). Sin embargo, estas manifestaciones anímicas también se fundamentan en lo intersubjetivo. Por ejemplo, los niños aprenden cuándo sonreír, o cómo hacer el “adiós” con la mano, a raíz de la relación que tienen con las personas importantes de su entorno psicosocial.

## Capítulo 4

---

### LA IRRACIONALIDAD INDIVIDUAL

He venido definiendo la racionalidad como un conjunto disciplinado de métodos para dirigir el pensamiento de manera rigurosa, coherente y consensuada. También he propuesta a la razón práctica como el razonamiento que conduce a la acción y que se caracteriza por la coherencia de las creencias, intenciones y razones de los actores; la irracionalidad, al contrario, carecería de esta disciplina y coherencia.

Gert concebía un amplio espectro de acción racional, inclusive los caprichos respaldados por razones coherentes. En cambio la irracionalidad sería, "aquello que todo el mundo evitaría"<sup>1</sup>. Pero decir esto no es suficiente porque evidentemente todos actuamos de maneras irracionales de vez en cuando, es decir no siempre las evitamos. En Dennett<sup>2</sup> la irracionalidad tampoco apunta hacia la reducción de nuestras opciones, porque este autor define la misma libertad en términos de la racionalidad; dice que el ideal de la libertad puede concebirse como una "obediencia a los dictados de la razón".

Entonces, ¿dónde queda la irracionalidad? ¿Bajo qué criterios etiquetamos una acción de esta manera?

MacAndrew considera omnipresente la irracionalidad en el mundo de vida: habla sobre todo del pensamiento deductivo que arranca de premisas falsas. En un párrafo irónico cuestiona que sea una experiencia de excepción para la condición humana, aunque se trate de algo que desearíamos ocultar:

”Así Dachau, Buchenwald, Trblinka, y lo demás; así Hiroshima, Nagasaki y el bombardeo de Dresden; de este modo el Gulag y la colectivización forzada de la agricultura rusa y china; de este modo la doctrina de la destrucción mutuamente asegurada (MAD) sobre la cual Pax Hominis Sapientis descansa de manera precaria. Pero tan grandes son nuestros poderes de auto-decepción, que vemos tales obscenidades como excepciones, meros rizados de irracionalidad sobre el mar perdurablemente tranquilo de la razón. Porque ¿no nos han enseñado que somos los dueños de nuestros destinos y que hacemos lo que hacemos a propósito?”<sup>3</sup>

Dice que lo hacemos a propósito porque aceptamos premisas que nos conducen, tal vez inesperadamente, a estas catástrofes. Después de admitir ciertos sistemas sociopolíticos, religiosos o en general de creencias, nos asustamos con los resultados de

nuestros actos y doctrinas. Trato algunos de estos fenómenos colectivos en el capítulo que sigue, pero al nivel individual estamos en presencia de certidumbres que luego resultan erradas, un tema que veremos en los párrafos que siguen.

A continuación revisaré brevemente algunas situaciones que podría clasificarse como irracionales tanto dentro del punto de vista amplio de la *phronosis*, como con respecto a perspectivas psicoanalíticas, fenomenológicas y existencialistas. Los contenidos en esta parte de mis reflexiones son:

1. Yo podría haber obrado de otra manera
2. La incontinencia
3. Los equívocos en el lenguaje
4. Las deformaciones comunicacionales
5. Los cortocircuitos intencionales

Al final reviso la noción de “la falta” según Sigmund Freud, Paul Ricoeur y Jean Paul Sartre.

Luego, en el siguiente capítulo reflexiono sobre dos aspectos de la irracionalidad desde lo colectivo: 1) el imaginario social que la incorpora como un problema, 2) algunos aspectos de la irracionalidad institucional, como ocurre en las cárceles y en incidentes históricos en los que irrumpe lo aparentemente absurdo.

El primer tema a tratar en este capítulo tiene que ver con el remordimiento.

### **Yo podría haber obrado de otra manera**

En este apartado examino el problema de obrar mal y después mirar atrás con lamentaciones; como dice Dennett, *yo podría haber obrado de otra manera*. Este problema tiene dos vertientes temporales:

a) el de una situación actual en que uno *sabe* que hay un comportamiento rechazable que debe evitarse. En este primer escenario Dennett<sup>4</sup> imagina dos posibilidades un tanto macabras:

1) "Supongamos que no ignoro que si veo la luna llena, probablemente me venga el *amok* y mate a la primera persona que encuentre. Por lo tanto, algunas noches al mes tomo precauciones para quedar encerrado en una habitación sin ventanas y me *inhabilito*..."

2) "Supongamos que no ignoro que si veo a una mujer voluptuosa caminando sola... probablemente me domine la lujuria y la viole. De modo que me instruyo acerca de los horrores de la violación, considerada desde el punto de vista femenino, y mi imaginación exagera... la brutalidad del crimen. Sin embargo, cada vez que me encuentro con una mujer que cumple esas condiciones, experimento un tumulto interior considerable y sacudo los barrotes de la jaula que yo mismo me he construido...."

b) el de la situación lamentable del pasado que uno repasa en la mente pensando en las alternativas que podría haber escogido pero que no fueron tomadas en cuenta.

En el primer caso Dennett asume la responsabilidad por lo que podría hacer en el futuro, inhabilitándose para no cometer acciones que le hubieran condenado como culpable y que violentan sus creencias y normas: en este momento actúa racionalmente. Es una forma de inacción racional normada tanto por la lógica como por el debe-ser. Lo irracional aparece cuando una persona actúa a pesar de sus buenas razones para no hacerlo; en estos ejemplos dichas razones son criterios éticos, que puede distinguirse de los resultados inoportunos y deplorables de seguir premisas erróneas (descrito arriba por MacAndrew).

En el segundo ejemplo Dennett refiere a lo lamentablemente irremediable. En este caso no sabemos si el actor decidió hacer caso omiso a sus buenas razones para no actuar, o si simplemente se equivocó. Podría decir –“pero tenía buenas razones para hacerlo”. Por ejemplo un juez podría haber condenado a un hombre inocente porque faltaban ciertas evidencias, como una prueba de ADN que le hubiera exonerado de toda culpa. O también podría decir –“Yo sabía que era malo aceptar aquel soborno”- pero en este segundo caso la tentación le hizo actuar en contra de sus mismas normas. En el primer ejemplo la intención era racional aunque la acción era equivocada, pero en el segundo, el juez actuó a pesar de sus propias normas. Esto para Dennett sería actuar de manera irracional.

Ya en el capítulo anterior he referido a las creencias: he hablado creencias erradas y sus consecuencias para la acción y también de la irracionalidad que surge cuando ignoremos lo que creemos correcto. Ahora hace falta referir al nivel cognoscitivo de las deliberaciones que conducen a las acciones irracionales.

Dice Habermas:

"Las manifestaciones simbólicas de sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden ser identificadas mediante descripciones que hagan referencia a las orientaciones de acción [y posibles razones] de un actor.... al calificar de irracional [a una acción, apuntamos] a la incoherencia e incompatibilidad entre las creencias y los criterios que [el actor] ya tenía y su nueva conducta".<sup>5</sup>

Igualmente pregunta Engle<sup>6</sup> ¿cómo es posible que uno pueda tener las mejores razones para creer algo, y sin embargo escoger otra creencia?, o ¿cómo puede una persona juzgar que una acción sea la mejor y hacer justamente lo contrario?

Hemos visto varias maneras de contestar estas preguntas: Sócrates y Sartre hubieran declarado que las acciones del segundo tipo son imposibles; Freud explicaría el problema en términos de las estructuras semi-permeables de la psiquis. Por otro lado, como dice Habermas, al actuar el actor ya tuvo una idea previa de su acto. Esta manera de concebirla propone que el sujeto puede evitar la irracionalidad porque puede acatar sus razones lógicas, racionales o razonables. Recordemos del capítulo 1 en que Schütz y Sartre dicen que a pesar de que tengamos un proyecto, en el momento de actuar nos lanzamos a la nada. Es decir, el proyecto es importante, pero hay también un elemento

desconocido por nosotros: no sabemos, sino después de actuar y mirar hacia atrás, qué es que realmente hemos hecho.

### **La auto-decepción**

Audi<sup>7</sup> define al auto-decepción diciendo que si una persona miente a sí misma con respecto a una proposición, “p”, esto es equivalente a la situación en que asume de manera inconsciente la proposición “no p”, y tenga, por lo menos, un deseo que motive dicha situación. Es decir, María piensa irse a la biblioteca a estudiar, pero se encamina a la casa de Beatriz. Audi diría que la posibilidad de visitar a su amiga (no p) estaba presente en su inconsciente en el mismo momento de declarar que iría a la biblioteca.

Tal vez María realizó un acto libertario (quizá frente a un superyo demasiado exigente.). El razonamiento que produce la auto-decepción puede ser un ejercicio de la libertad personal (y racional en niveles ocultas para la persona). En este sentido, la auto-decepción no implica necesariamente la irracionalidad. Podríamos imaginar una novia comprometida para casarse, que tiene buenas razones para llevar su matrimonio a cabo, pero que en el último momento no se presenta en la iglesia: sus motivos pueden ser miedo, la sensación inconsciente que no ama realmente a su novio o cualquier otro motivo. El caso es sus cogniciones, ideaciones inconscientes y sus emociones se contradicen.

Uno de los problemas principales que tiene que ver con el fenómeno de la auto-decepción es la visión freudiana de un ser humano escindido en componentes psíquicos en lucha. Estos conflictos dan lugar a una situación en la que la consciencia es pasiva y la transparencia se concibe como un logro emocional sólo posible a través del psicoanálisis. De hecho, en el psicoanálisis, decidir el punto final del tratamiento es ambiguo porque la interpretación de la libre asociación es una cadena que no acaba. Es decir, lógicamente no puede haber una interpretación última y final en una persona viva, y siempre habrá alguna falta de transparencia.

Por su parte Fischer,<sup>8</sup> en un artículo sobre la auto-decepción, propone otros modelos. Cita a Finagrette<sup>9</sup> quien ha intentado evitar la “paradoja profunda” de una persona que mantiene dos creencias incompatibles de manera simultánea sin saberlo. Podría por ejemplo, apoyar y oponerse al mismo tiempo a un mismo candidato para la presidencia. O, en términos propios, podría considerarse simultáneamente honesta y mentirosa, o podría decir: “asesino los enemigos de mi banda y por esto soy un héroe.

Sugiere un modelo en el que la subjetividad tiene que ver con la habilidad lingüística de “deletrear” de manera explícita lo que uno sabe de sí mismo. Este es un proceso en el que la persona articula progresivamente los lazos con el mundo porque tiene razones para hacerlo. Igualmente, la persona puede tener razones para evitar este empeño. En todo caso la persona puede haber tomado una decisión implícita de conocerse sólo en términos de ciertas facetas. Por esta razón, cuando evita “deletrear” algún compromiso con el mundo, esto no significa que asuma una decisión ad hoc, sino que representa el ejercicio de una decisión previa, dentro de una política existencial general. Además, “la auto-decepción trata de la identidad personal que uno acepta más que de las creencias que uno puede tener”.<sup>10</sup> Esto quiere decir que se trata de algo intencional. Cuando una persona rechaza entender ciertos aspectos de su relación con el mundo, es decir, niega “deletrearlos”, los aísla del resto de su existencia. Todo esto ocurre como parte de un proyecto de auto-síntesis o reconocimiento de la identidad. La

auto-decepción, entonces, ocurre como parte del proceso de mantener este proyecto. No es el resultado de la incompatibilidad lógica entre creencias, sino una parte de la capacidad que tiene la persona para mantenerse involucrada con una porción del mundo mientras rechaza otras porciones.

Más adelante veremos el conflicto entre la mala fe de Sartre y la represión freudiana que tal vez nos ayudan a construir respuestas viables más interesantes al problema.

### **La incontinencia**

Otro de los conceptos usados para tratar el fenómeno que se experimenta cuando las personas formulan intenciones que no pueden llevar a cabo, o cuando sienten la "falta de voluntad", es lo que Aristóteles llamó "*akrasia*". Este concepto fue popularizado en el siglo XX por Davidson<sup>11</sup> y ha sido empleado también por Charles,<sup>12</sup> Gosling,<sup>13</sup> Hurley<sup>14</sup> y Mortimore.<sup>15</sup> Mucho antes Aristóteles consideraba que la *akrasia* se debe a una especie de olvido. El agente, quien tiene que escoger entre dos opciones -una de las cuales puede ser más ventajosa o versímil que la otra- puede llegar a escoger "mal" porque en el momento crítico no recuerda su intención inicial. En un caso donde una de las opciones es mejor que la otra tenemos un problema, tal vez ética: en esto Aristóteles contradice a Sócrates, para quien era imposible conocer el bien y obrar en términos del mal.

Saarinnenn<sup>16</sup> su breve historia sobre el tema, menciona los siguientes tratamientos medievales de la *akrasia*, considerándola en términos de incontinencia intencional, o de la incapacidad de seguir las implicaciones de las intenciones. A continuación los resumo:

a) Dice que el concepto de *libre albedrío* de las tradiciones cristiana y judía no admiten la idea de *akrasia*. A pesar de esto, autores medievales como San Agustín trataron el tema extensamente. Por ejemplo, Agustín afirmó que las acciones que una persona hace con mala disposición no son meritorias. Sin embargo, una persona es responsable tanto de sus actos como de sus intenciones. En sus *Confesiones*, Agustín cuenta cómo, antes de su conversión, continuaba en sus malos hábitos pero sin ganas, porque ya percibía las alternativas que ofrecía la cristiandad. Es interesante cómo Agustín consideraba que la incontinencia fuera una elección apropiada. Decía que existen dos tendencias iniciales en el apetito, las cuales luchan dentro de la voluntad de la persona: apetencia y consentimiento. Además, hay una jerarquía de metas; las más altas son deseadas por sí mismas, pero algunas metas inferiores pueden ser deseadas en nombre de aquéllas, como cuando se desean las cosas temporales sólo por una razón superior. Para Agustín, Dios es el único agente que nunca actúa de mala gana, los hombres sólo pueden actuar con continencia cuando lo hacen en la gracia de Dios. De hecho, dice, la incontinencia es el destino universal (sobre todo, la sexual) de todos los seres humanos. Recordemos la cita atribuido a él cuando era joven: "Dios, hágame casto, ¡pero todavía no!"

b) Anselmo de Canterbury (1033-1109) dice que el *libre albedrío* no sólo significa la libertad para el pecado, sino también la libertad para actuar racionalmente.

c) Abelardo distingue entre "voluntad" y el "consentimiento": una persona puede desear el fruto de un huerto ajeno, sin robarlo. También una persona puede "permitir" algo para lograr una meta: uno puede someterse a un tratamiento médico para curarse, no porque quiere el dolor de dicho tratamiento, sino porque quiere curarse.

d) Alberto el Grande (1200-128) dijo que no tenemos conocimiento completo sobre la bondad de nuestros actos particulares, y por esto actuamos según nuestras opiniones, que sólo tienen ideas probables sobre dicha bondad. Pregunta al respecto cómo podemos juzgar un comportamiento basado en un conocimiento parcial.

e) John Buridan (1330), en el Libro III de su "*Quaestiones super decem libros Ethicorum*", desarrolló una teoría de la acción en la cual el proceso de toma de decisiones tiene tres aspectos, cada uno de la cuales activa la voluntad:

a) El primero es un acto de complacencia y/o desagrado que resulta de un juicio proveniente del intelecto práctico. Esto no conduce a la acción; es más bien como la recepción pasiva de datos sensoriales que el intelecto produce.

b) El segundo es el acto de la "aceptación de la refutación".<sup>17</sup> Esto es, la voluntad puede aceptar o rechazar una acción propuesta por el intelecto, como también decidir posponer el acto. Es en esta fase en la que la voluntad puede ejercer su libertad.

c) La tercera es el acto en el que ocurre la manifestación externa de la acción.

En el Libro VII de su obra, Buridan define la *enkrateia* (continencia) como una disposición moral que ayuda a las personas a adherirse a las razones correctas y así resistir las pasiones que conducen al comportamiento desviante. Además, el primer acto de la voluntad (señalado antes en "a"), puede asociarse con el comportamiento, y así la persona puede resistir algunos impulsos. De esta manera *akrasia* puede ser un término para describir dicha resistencia ya que algunos impulsos no se expresan en la acción, no porque existan buenas razones para no actuar, sino porque la persona logra cortar la conexión entre el motivo y el acto. Tanto la *enkrateia* como la *akrasia* ocurren para Buridan, cuando hay situaciones en las que dos actos conflictivos de la voluntad están activos y son ambiguos en la mente del agente. Dado que los juicios *akráticos* son débiles, dos inclinaciones pueden activarse al mismo tiempo y por esto, después de pecar el pecador siente remordimiento. Sólo cuando el agente está absolutamente seguro de sus juicios, puede actuar con certeza.

Para Buridan la voluntad es una capacidad racional; sin embargo, el agente puede desear algo y actuar sin poder predecir todas las consecuencias de ese acto. La

pasión no da tiempo para reflexionar sobre sus consecuencias, y por esto la persona apasionada puede lamentar sus excesos después de que la pasión se ha extinguido.

### *Davidson sobre Akrasia*

Davidson ha inventado un término relacionado con la *akrasia* para referirse a la literatura sobre la continencia de la voluntad: el "*Principio de Platón*",<sup>18</sup> que expresa la idea de que ninguna acción intencional puede ser intrínsecamente irracional. Davidson apela a *akrasia*, no a la formulación aristotélica, sino a aquella en que el agente actúa intencionalmente a sabiendas de que podría actuar de mejor manera. Davidson describe la "debilidad de la voluntad" como un "obrar intencionalmente (o formar la intención para actuar) en base a menos que la totalidad de las razones que uno reconoce como pertinentes a la situación en cuestión".<sup>19</sup> En este sentido existe otro principio, el "*Principio de la Continencia*",<sup>20</sup> que pone como una norma o una virtud al deber de actuar intencionalmente sólo cuando, conociendo todas las consideraciones pertinentes, uno puede afirmar que no hay otra conducta mejor.

Las razones están en el corazón de las nociones de intención, acción intencional y muchas otras actitudes y emociones. Otra manera de describir el fenómeno de *akrasia* es que un agente, quien ha pesado las razones a favor y en contra de dos opciones, haya juzgado que una de ellas es la mejor; a pesar de ello actúa en seguida en contra de este juicio.<sup>21</sup> El agente ha podido juzgar las opciones de acuerdo con las razones que tiene para actuar de una u otra manera pero el acto correspondiente no concuerda con ellas.

El problema para Davidson no es explicar por qué el agente ha actuado como lo hizo, sino explicar por qué no actuó de acuerdo con sus buenas razones. Para contestar este dilema, dice que puede haber causas mentales (como deseos, por ejemplo) que no son razones. Por ejemplo, sé que debo mantener mi dieta, pero entro en una panadería a comer un pastel "opera" lleno de crema de chocolate. Esto pasa cuando falta una relación lógica o ésta está deformada. Para explicar la conducta de quien escoge que prive su deseo sobre su razón, Davidson siente que hay que aclarar primero que su conducta en tal caso no es intencional.

Por otro lado la persona podría adherirse al principio de que hay que actuar según las razones. En tal caso escoger una causa mental sobre una razón sería irracional. De allí que Davidson distingue entre: a) tener un principio y actuar según él, b) tener una razón para la adopción de este mismo principio.

Una razón para no respetar este principio es que el agente puede sucumbir a sus deseos y adoptarlos como si fueran realidades. Cuando las personas toman sus deseos por realidades (*wishful thinking*) pueden ser irracionales (aunque probablemente tengan razones para pensar de esta manera). Desde un punto de vista racional, el juicio sobre si un estado de cosas es, o será deseable, no es una razón para creer que este estado de cosas realmente exista. "Una persona es irracional si ella no está dispuesta a razonar...".<sup>22</sup> Sin embargo, es posible que la persona, siendo irracional, no sea responsable de su decisión. Por ejemplo, en el caso del pastel "opera", podría ocurrir que algo me asustó y comencé a temblar por falta de azúcar. Dice Davidson: "... en general nosotros no somos responsables de las causas de nuestros pensamientos".<sup>23</sup> Siguiendo con el ejemplo: si hubiera almorzado bien, el susto no me hubiera afectado tanto.

Por otra parte, el vocabulario empleado para describir un evento determina la clase de evento que se describe. Por ejemplo, no se puede hablar de racionalidad en un evento físico que carece de esta posibilidad. Dice Davidson: "Las fuerzas ciegas caen en la categoría de lo no-racional, no en la de lo irracional".<sup>24</sup>

En general, la causa de un evento mental (que es racional) tiene que ser una razón. Hay sin embargo una manera por la cual un evento mental puede causar otro evento mental sin que sea una razón, como cuando el segundo evento ocurre en otra persona. Davidson da un ejemplo poéticamente atrayente de esto:<sup>25</sup>

“Deseando que tú entres en mi jardín, voy a poner una flor de gran belleza en él. Te mueres de ganas de ver mi flor más de cerca y entras en mi jardín. Mi deseo ha causado que tú quieras entrar allí y también tu acción, pero mi deseo no fue una de las razones de tus ganas de ver la flor ni de que hayas actuado.”

Esto también ocurre de manera intrasubjetiva. A pesar de que Davidson se opone al modelo freudiano de la división de la psiquis, propone, sin embargo, una psiquis dividida. Postula la existencia de estructuras cuasi-independientes, y considera que esto explica cómo puede haber incoherencias irracionales en los actos de una persona. Las partes de la psiquis interactúan como lo hacen los protagonistas del cuento del jardín; por un lado están la intención y la acción -en continencia con sus razones -, y por el otro se encuentran razones, creencias interconectadas, hipótesis, actitudes y deseos. No es, dice Davidson<sup>26</sup> un ejemplo más de la batalla entre la virtud y la tentación. Los elementos están organizados de tal manera que uno de ellos puede actuar sobre otro irracionalmente y no necesariamente según un modelo determinista. Las fronteras entre los espacios están marcadas por la ruptura de las relaciones entre las razones. Las relaciones entre las partes no son de naturaleza lógica, pero sí son causales. Las partes están definidas en términos de sus funciones. Dice Davidson que esta formulación supera a la de Freud porque no requiere la presencia del "homúnculo" en cada estructura.

En su artículo "How is weakness of the will possible?", Davidson<sup>27</sup> sostiene que la relación entre las razones y la acción es inductiva y no racional. Si una persona juzga que una acción es mejor a la luz de todos los datos disponibles, su acción va a ser "condicional", es decir, va a depender de estos datos.<sup>28</sup>

Pero por otro lado, si decide no obrar según sus razones, opera de manera incondicional y absoluta. Para Davidson la debilidad de la voluntad se parece a un error cognitivo llamado *debilidad de la garantía*<sup>29</sup>. Esto es lo que pasa cuando la probabilidad de una tesis es mayor que su improbabilidad pero el agente decide en todo caso rechazarla. En el caso de la debilidad de la garantía la persona forma una creencia irracional; en el caso de la *debilidad de la voluntad* el agente forma una intención irracional o lleva a cabo una acción intencional irracional.

Engañarse a sí mismo puede resumirse por medio de la descripción siguiente:<sup>30</sup>

"Un agente A se engaña a sí mismo en relación a una proposición p bajo las condiciones siguientes: A tiene datos que permiten que él crea que p tiene más posibilidades de ser verdad de lo que tiene la negación de p; el pensamiento que p, o el pensamiento que sería racional creer que p, constituye un motivo que hace actuar A de manera que produce en sí mismo la creencia que la negación de p es verdad.”

No todas las instancias irracionales de asumir los deseos como realidad son casos de mala fe (como sería en el caso de Sartre). Davidson<sup>31</sup> evoca situaciones como la evaluación cariñosa que los padres hacen de las virtudes y habilidades de sus hijos, o "las esposas que conservan el equilibrio de la familia ignorando la pintura de labios que aparece en las camisas de sus esposos". Estos casos no pueden clasificarse como debilidad de la garantía. Engañarse a sí mismo puede ser doloroso, como en el caso de Otelo quien, debido a que estaba consumido por los celos, encontraba "pruebas" en todas partes de que Desdémona le era infiel.

Engel<sup>32</sup> compara esta posición de Davidson con la del psicoanálisis; pregunta si esta incoherencia interna no es igual a la del principio freudiano de deseos inconscientes. Sin embargo, Davidson no puede aceptar la partición interna de la psiquis en consciente e inconsciente, sino que el agente está consciente de sus valores y creencias y sabe que actúa contra su mejor juicio. Engle pregunta si el agente siempre calcula lo que es mejor para él: "¿Quien se engaña hace un estimado sincero y reflexionado (sobre) la creencia que contradice aquello que tiene las mejores razones para creer?"<sup>33</sup>

Por otra parte Engel pregunta si el placer no puede ser una razón en sí misma:<sup>34</sup>

"Como ha sugerido Thomas de Quincey, Calígula y Néron sí tuvieron el derecho de divertirse... ¿Puede uno tomar la investigación sobre el placer como una norma de la racionalidad de la acción?"

Davidson ha admitido el carácter hermenéutico de las razones en oposición a las causas que tienen un carácter físico.<sup>35</sup> Engle dice que esto está bien, pero no se pueden negar las razones como causas mentales, porque esto sería lo mismo que negar la posibilidad de la irracionalidad de las acciones. Existen, dice Engle, "verdaderas perversiones de la razón".<sup>36</sup>

Cuando existe una estructura de alternativas que liga la conciencia de manera ciega a ciertas interpretaciones tradicionales, se limita la posibilidad de ponerlas en cuestión.<sup>37</sup> Tal vez estas tradiciones incluyen elementos como el racismo, la xenofobia y la fe ciega en una causa o religión.

Las situaciones en las que las personas actúan irracionalmente están descritas por el sentido común. Las personas explican el comportamiento de los demás por medio de constructos tales como creencias, actitudes etc. De la misma manera las personas explican cómo es posible que un agente tenga criterios conflictivos (que crea en una proposición y en su negación al mismo tiempo) por medio de la explicación verbal, "Se está mintiendo a sí mismo".<sup>38</sup>

### **Los equívocos en el lenguaje**

Maloney<sup>39</sup> describe varios experimentos de pensamiento para demostrar la ambigüedad potencial de las representaciones mentales. En un caso, Anselmo dibuja, de manera correcta e intencional, un mapa de Canterbury. Por coincidencia, el mapa de Anselmo llega a las manos de Abelardo quien no sabe que el pergamino de Anselmo es un mapa, y que además no conoce Canterbury. Para entretenerse, le hace una copia detallada. Ambos dibujos permiten la navegación y otros usos de un mapa, pero uno fue creado intencionalmente como tal y el otro, no. La producción de Abelardo es una

representación de Canterbury, sin embargo, porque fue una copia fiel de otra representación. La ambigüedad proviene del uso intencional que puede darse en relación a productos que no fueron concebidos como tales. Esta ambigüedad puede conducir a frases como “El rey dijo al barbero: ‘no me gusta mi corte’.”

En relación al contenido de los pensamientos, dice Maloney la ambigüedad está presente en el contenido de representaciones que no son conocidas para un agente. Si una representación mental tiene una relación de covariancia con el objeto (externo, en el mundo) que representa, y una relación de control para con el comportamiento, entonces dicha relación de control puede ser suficiente pero no necesaria.<sup>40</sup> En este sentido, en una situación de condicionamiento clásico, un perro puede asociar el sonido de un timbre con el olor y apariencia de la comida y por esto salivar al escuchar el tono. Pero el mismo condicionamiento puede ocurrir si la comida usada para la asociación es un simulacro de alimento que huele y se parece a la verdadera; en este caso el condicionamiento se basaría en un equívoco.

### **Las deformaciones comunicacionales**

Jürgen Habermas presupone, en su teoría de la acción comunicativa, la existencia de una racionalidad de base en las comunicaciones entre las personas, incluyendo la posibilidad de que la gente llegue a acuerdos sobre cómo lograr la persuasión no coercitiva, es decir, la existencia de una "situación ideal de habla". Sin embargo, hay personas que quedan excluidas, tales como los niños y aquellas con desórdenes mentales, (a los cuales Kingwell<sup>41</sup> denomina los desórdenes que son "lingüísticamente de otro modo"). Dice Habermas<sup>42</sup> que existen formas particulares de deformación en la intersubjetividad.

En este sentido Habermas distingue entre la comunicación distorsionada y la racional. Pueda haber comportamiento idiosincrásico -el cual puede ser innovador y distinguirse por la autenticidad expresiva o por el valor estético. Buscando un ejemplo de esto encontré una traducción del Jabberwocky de Lewis Carroll; aquí reproduzco la primera estrofa:<sup>43</sup>

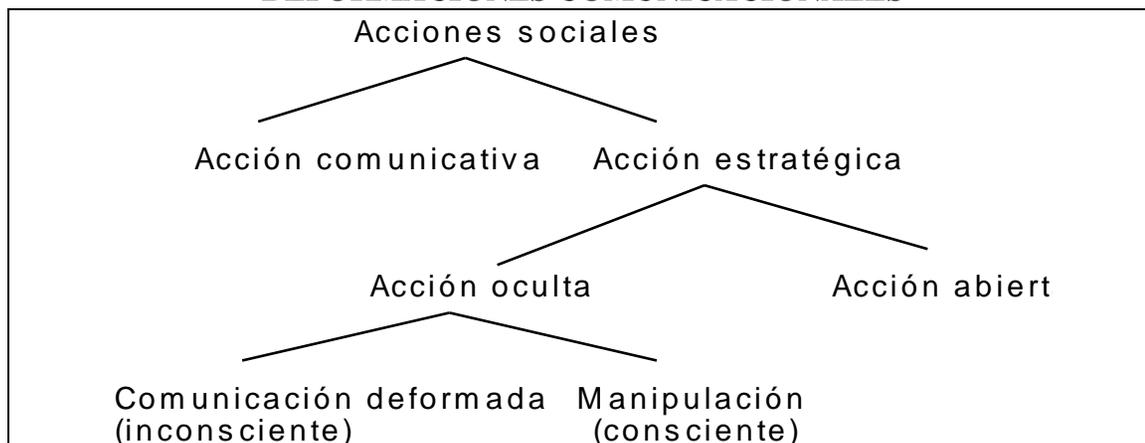
Brillaba, brumeando negro, el sol;  
 agiliscosos giroscaban los limazones  
 banerrando por las váparas lejanas;  
 mimosos se fruncían los borogobios  
 mientras el momio rantas murgiflaba.

Habermas, sin embargo, habla de algo más serio: cuando la idiosincrasia sigue patrones rígidos no existe racionalidad. Dice al respecto: "Se comporta irracionalmente quien hace un uso dogmático de sus propios medios simbólicos de expresión"<sup>44</sup>.

Habermas<sup>45</sup> habla de algunas distorsiones sistemáticas de la comunicación, específicamente de aquellas que son tratadas por el enfoque psicoanalítico. Para entender este tipo de comunicación, no se puede preguntar simplemente al interlocutor "¿Qué es lo que quiere decir?"; más bien hace falta explicar el fracaso comunicativo. La distorsión sistemática puede distinguirse de otros tipos de distorsión y de las modalidades comunicativas no distorsionadas. De acuerdo con Kingwell, la deformación sistemática incluye tanto las neurosis y las psicosis como la falsa consciencia creada por

la ideología. Al respecto la teoría de Habermas logra unificar el conocimiento como auto-reflexión (en el sentido de motivaciones egocéntricas, por ejemplo).

**FIGURA 4**  
**DEFORMACIONES COMUNICACIONALES**



*Tomado de un gráfico similar en Kingwell, 1994, p. 61.*

La acción social, la cual está relacionada con la acción comunicativa, tiende racionalmente hacia el consenso sobre las normas que gozan de una legitimación que no proviene de la dominación de unas personas por otras. Por otra parte, los individuos que sufren de neurosis y los que están confundidos por deformaciones ideológicas tienen problemas comunicacionales análogos (ver Figura 4).

El entendimiento hermenéutico del analista del material lingüístico que inicialmente es incomprensible, descansa sobre presuposiciones teóricas, no del lenguaje, sino de una estructura explicativa, en el caso descrito por Habermas, del psicoanálisis. Habermas habla de distorsiones sistemáticas en el sentido de una organización fallida de la comunicación. Existen casos en los que hay la presunción de un consenso que en realidad no existe, lo que Habermas<sup>46</sup> llama "pseudo-comunicación". Los lenguajes "normales" generalmente pueden traducirse entre sí, debido a que su naturaleza surge de una habilidad genética común a la especie humana. En las patologías, en cambio, no se puede traducir del uso patológico al uso normal, porque la separación está en la base misma del sistema.<sup>47</sup> Un análisis semántico como en el caso del psicoanálisis, requiere un entendimiento previo basado en los postulados específicos de la teoría psicoanalítica.

Hay tres criterios para definir el alcance de los actos y del lenguaje, que tienen referencia específica al fenómeno de la incomprensión:<sup>48</sup>

- a) En el lenguaje, la comunicación distorsionada se evidencia debido al uso de reglas que se desvían del sistema de reglas lingüísticas reconocidas; en tal caso los contenidos semánticos o sintácticos pueden verse afectados también; por ejemplo, en los sueños puede haber condensación, ausencia de lo gramatical, o palabras con diferentes sentidos.

- b) En términos de la conducta puede haber la compulsión a la repetición, u otras conductas estereotipadas, debido a que el contenido semántico ha perdido su independencia lingüística del contexto situacional.
- c) En un sentido sistémico de comunicación distorsionada, puede existir una discrepancia entre los niveles comunicacionales; la congruencia entre símbolos, acciones y gestos desaparece.

En todos estos niveles hay contenidos aislados. Estos contenidos expresan intenciones que son incomprensibles de acuerdo con las reglas de la comunicación pública (es decir, de la comunicación compartida). El lenguaje puede volverse tan privado que ni siquiera le sea inteligible al propio hablante. Dice Habermas:<sup>49</sup>

"Existe (entonces) una obstrucción de comunicación en el sujeto entre su ego, que es capaz de lenguaje y que participa en la intersubjetividad establecida en los juegos de lenguaje, y el 'territorio interior y ajeno' (Freud), que es representado por un simbolismo lingüístico que es privado o primario".

El mismo autor<sup>50</sup> describe cómo el psicoanalista intenta descifrar los sentidos incomprensibles de los pacientes:

- a) el paciente viola de manera estereotipada las expectativas del papel rol que los demás tienen para con él a través de sus actos,
- b) el analista asocia estas violaciones (las cuales considera *sintomáticas*) a la situación de la transferencia,
- c) la transferencia es considerada una repetición, que ocurre en el consultorio, de relaciones que un paciente adulto tuvo en su niñez; por medio de la transferencia, entonces, el paciente obliga al psicoanalista a asumir el rol de un personaje conflictivo para el paciente,
- d) de esta manera el psicoanalista puede construir un "diccionario" para los sentidos idiosincrásicos.

Habermas llama este proceso "*entendimiento escénico*"<sup>51</sup> porque se basa en el restablecimiento de escenas primitivas en la vida del paciente. Es un entendimiento hermenéutico de palabras incomprensibles. Sin embargo, el entendimiento escénico no se basa en un análisis semántico hecho por un hablante nativo, sino de un análisis basado en ciertas proposiciones teóricas, es decir, las del psicoanálisis, el cual se basa en el logro de una situación de transferencia y un universo relativamente cerrado de posibles interpretaciones. Dice<sup>52</sup> que "*el entendimiento escénico puede distinguirse de entendimiento hermenéutico (como está empleado normalmente) debido a su poder explicativo*. Esto es, la revelación de sentido de ciertos actos o palabras no explicables desarrolla... una clarificación de la génesis del sentido fallido" (énfasis de la autora).

Habermas analiza las condiciones para distinguir entre el lenguaje normal y el deformado.<sup>53</sup> El lenguaje, cuando no está deformado, es congruente en términos de las expresiones lingüísticas, gestuales y conductuales. Además la comunicación "normal" obedece reglas intersubjetivas que son reconocidas por el grupo social del hablante. Al mismo tiempo, las personas conocen las diferencias categoriales: entre el sujeto y el

objeto, entre el discurso "interior" y el discurso "exterior" y entre el ser y la apariencia. En la comunicación normal, existe una intersubjetividad de entendimiento mutuo que permite tanto la identidad del ego, como el reconocimiento del otro. Dice:<sup>54</sup>

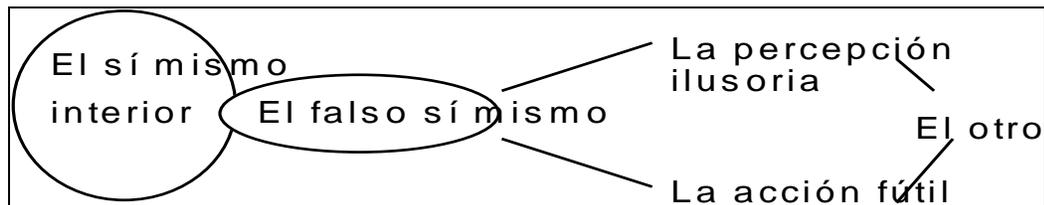
"... la relación entre Yo (ego), tú (alter-ego), y nosotros (ego y alter-ego) es establecida sólo por medio de un logro que es analíticamente paradójico: las personas que hablan se identifican con dos roles de diálogo y de este modo aseguran la identidad del yo (ego) como también la del grupo. El ego declara su no-identidad absoluta en relación con el alter ego; al mismo tiempo, sin embargo, ambos reconocen su identidad en tanto que cada uno reconoce al otro como un ego, eso es, un individuo no reemplazable quien se puede referir a sí mismo como 'yo'. Por otra parte, aquello que les une a los dos es un factor mutuo (nosotros), una colectividad, la cual reclama su individualidad en relación a otros grupos".

En el lenguaje normal los sentidos asignados a términos como sustancia y causalidad, espacio y tiempo, se diferencian de acuerdo a si se aplican: 1) a objetos dentro del mundo o, 2) al mundo constituido lingüísticamente que toma en cuenta la mutualidad de los sujetos hablantes. Para el sujeto, el esquema interpretativo tiene un sentido en relación a los ítems que pueden categorizarse analíticamente, y otro sentido referido a los sujetos que interactúan y hablan. El esquema de causalidad, cuando es aplicado a eventos observables, conduce al concepto interpretativo de 'causa'; cuando es aplicado a una asociación intencional de acciones, conduce al concepto de 'motivo'. De la misma manera, 'espacio' y 'tiempo' sufren diferentes esquematizaciones, por un lado cuando están relacionadas a las propiedades físicas y medibles de eventos observables, y por otro, cuando están relacionadas a un sistema de coordenadas dirigido a controlar el éxito o el fracaso de la acción instrumental; en este caso las categorías sirven como un marco de referencia para la experiencia espacio social y para el tiempo histórico desde un punto de vista subjetivo.<sup>55</sup>

Lo que marca la intersubjetividad lingüística y hace necesario que se le reconozca como un concepto es el hecho de que las personas se comunican entre sí en base a ella.<sup>56</sup>

Kingwell<sup>57</sup> habla de la "falsa-comunicación" que proviene de las suposiciones falsas de consenso; los participantes no pueden darse cuenta de estas distorsiones; sólo un observador "neutro" podría hacerlo. Pero debido a que nadie puede asumir este papel, lo "falso" de la consciencia y la comunicación no puede discriminarse. Dice Kingwell<sup>58</sup>: "...los juicios críticos sobre la ideología no son falsificables...." En este sentido la situación ideal de comunicación en Habermas es endeble. La reciprocidad de la comunicación ideal tiene que reemplazarse con una situación terapéutica, porque la única manera de conducir al individuo que sufre de distorsión comunicativa es por medio del trabajo *dentro de la ilusión*.<sup>59</sup> El terapeuta debe incluirse en el punto de vista de la persona alterada sin perder su propia cordura (ver Figura 5).

**FIGURA 5**  
**COMUNICACIÓN FALSA**



Tomado de Kingwell<sup>60</sup>

Es sólo después de que una relación incoherente (en que uno es incoherente y el otro no) ha podido manifestarse para la persona incoherente, cuando las intenciones, creencias y percepciones pueden cuestionarse y reconstruirse en términos de criterios de racionalidad que sean aceptados en cada cultura.

### Los cortocircuitos intencionales

Dicen Heckhausen y Beckmann<sup>61</sup> que las intenciones pueden describirse en tres niveles. El más alto consiste en las consecuencias de la acción intencional. El siguiente nivel tiene que ver con las metas o el objetivo de las intenciones. El nivel más bajo es el de las intenciones instrumentales que están directamente ligadas a acciones específicas. La fase relacionada con las metas es a su vez multifásica y puede realizarse en varios períodos de acción como en el caso de proyectos de largo alcance. Las metas pueden incluso persistir a lo largo de toda la vida, como en el caso de las que se relacionan con la "identidad personal" del agente. Las intenciones pueden tener cierta "vida propia", manteniéndose aún cuando ya se han vuelto irrelevantes, como cuando alguien sigue con la idea de ir a la biblioteca para devolver libros a pesar de haberlos dejado en la casa.

La teoría de Heckhausen y Beckmann sobre equivocaciones irracionales comprende tres aspectos: a) los intentos de iniciar una acción, b) los intentos de llevarla a la práctica, c) los intentos de terminarla. Además los autores proponen dos modalidades de control sobre la acción intencional:

a) un bucle<sup>62</sup> descrito como "interno" o "abierto", que "fluye" inmediatamente y de manera constante vía "propioceptores" ("*proprioceptors*"), hacia un centro de control de movimientos no-conscientes que aseguran acciones parejas hacia la terminación de una meta. Este bucle tiene que ver con actividades "automáticas" o aquellas que han sido practicadas muchas veces, como meter una llave en la cerradura.

b) un bucle "externo" o "cerrado" que supone que el agente está consciente de los efectos ambientales que resultan de sus acciones. Por ejemplo, una persona que no sabe usar un martillo se va a concentrar en cada aspecto de esta actividad para

asegurarse de hacerlo bien. Dicen Heckhausen y Beckmann<sup>63</sup> que el bucle externo requiere "una inversión constante y extendida de la consciencia y por ende una modalidad de control costosa". El bucle externo normalmente se activa sólo ocasionalmente cuando se requiere atención especial.

Junto con los bucles abiertos y cerrados, Heckhausen y Beckmann proponen dos modalidades de control: a) la modalidad de implementación inmanente, b) la modalidad relacionada con metas amplias. Estas modalidades se distinguen por la distancia (en términos de la temporalidad y de la representación de la direccionalidad de las acciones) entre el inicio y la terminación de la actividad intencional. En la modalidad de metas amplias, puede haber muchas actividades casi automáticas en el cumplimiento de la acción intencional, pero también esta modalidad puede conducir a errores.

**TABLA 1**  
**RELACIÓN ENTRE ATENCIÓN Y ACTIVIDAD DIRIGIDA HACIA METAS**

**Implemen-      Metas**  
**tación**

	<b>Inmediatas</b>	<b>De largo plazo</b>	<b>Amplias</b>	<b>Estrechas</b>
<b>Bucles abiertos</b>	No hay tiempo para un plan de acción	Puede haber acción distraída pero también acción eficiente	Aspectos conocidos en el logro de la meta	Normalmente conduce a comportamiento automático errado
<b>Bucles cerrados</b>	Existe una demanda inmediata de atención	Puede haber actividades paralelas	Actividades paralelas pero en que cada una requiere atención	Repertorio nuevo o difícil; segmentos individuales de actividad

Entre las equivocaciones intencionales mencionadas por Heckhausen y Beckmann están:

1. Las *Desviaciones*: En la modalidad de metas anchas, la atención está focalizada en segmentos del ambiente que mantienen un control automático del flujo de la acción. La activación de una segunda intención conduce a la iniciación de una nueva cadena de actividades. La intención original es desviada. También puede ocurrir cuando existen marcadores ambientales que "disparan" la actividad original. Ejemplo: un hombre que antes era chofer de autobús tenía la tendencia a detener su auto particular en ciertas paradas que le eran exigidas cuando trabajaba.

2. El *Solapamiento*: Cuando las actividades tienen referentes relacionados pueden producirse varios efectos, tales como la terminación prematura de uno de dos actos que se parecen entre sí. Ejemplo: En el momento de mandar una carta por correo, el agente nota un papel que ha caído fuera de su papelería; al recoger el papel, se olvida de la carta.

3. La *Interpolación*: Es un acto que no ha sido planificado bajo control consciente y que es provocado cuando el agente desempeña una secuencia automática y encuentra distracciones o dificultades. Ejemplo: errores de redacción.

He reflexionado junto con los lectores de este capítulo sobre ciertos aspectos, sobre todo de carácter lingüístico, que marcan la distinción entre lo racional y lo irracional con relación al sujeto individual. He identificado esta distinción como parte de los recursos proporcionados por el mundo de vida, los cuales nos ayudan a señalar aspectos de nuestra intencionalidad y de la intencionalidad de las demás personas.

Ahora quisiera considerar otra manera de pensar en lo que podríamos llamar la irracionalidad individual; se trata de una indagación sobre la incoherencia de razones que emanan de nuestras naturalezas que son inherentemente “en falta”.

### **La “falta”**

En este apartado voy a referirme a tres clases de pensamiento sobre la falta. El primero viene del campo de psicoanálisis, el segundo de Paul Ricoeur y el último de Jean Paul Sartre. Los tres autores se preguntan por qué hay elecciones equivocadas, y aunque no refieren directamente a la irracionalidad y la *phronesis*, sin embargo nos ayudan a entender el salto que hace el actor hacia algún tipo de “nada”, si sea la imposibilidad de satisfacción completa o sea algún tipo de penitencia. “La falta” es parte de la condición humana, es parte de la misma identificación del ser como ente deseante: el psicoanálisis y Sartre están de acuerdo con esta descripción básica del ser. El principal desacuerdo entre ellos tiene que ver con su transparencia interna, y por ende de la naturaleza de la posible irracionalidad de la intención y la acción.

El enfoque freudiano es uno de los más conocidos entre aquellos que tratan sistemáticamente el tema de la irracionalidad. Resumimos las siguientes tesis (ver también el capítulo sobre el “sujeto”):

1. La psiquis contiene estructuras que son semi-independientes.
2. Las partes de la psiquis pueden interactuar o influirse mutuamente por medio de ciertos tipos de energía que pueden pasar de una a otra, y las estructuras pueden influir en la conducta de las personas.
3. Estas estructuras tienen aspectos conscientes e inconscientes. De hecho la psiquis está dividida de dos maneras principales: a) entre la consciencia y la inconsciencia, b) entre el yo, el ello, y el superyo.
4. El sujeto consciente sólo tiene acceso directo a lo no reprimido; esto quiere decir que hay intenciones, deseos y pensamientos que le son propios pero ocultos y que influyen sobre su conducta y motivaciones. Por esta razón, el sujeto puede

desear objetos contradictorios, desear y rechazar el mismo objeto, o expresar intenciones que no llegan a manifestarse en la conducta.

El primer problema que tenemos que confrontar es el deseo. Para Lacán<sup>64</sup> el deseo es esencialmente una “negatividad”. Es decir, hay una diferencia entre la satisfacción de un deseo y la vía hacia su culminación. Esto nos remite a las nociones freudianas de Eros y Tánatos. El deseo sin satisfacción es una “falta” (carencia), mientras el deseo satisfecho conduce a la inactividad y la ausencia de un “movimiento hacia” algún fin (inexpresión de la vida).

La identidad de una persona es una construcción simbólica. La construcción de *un sujeto que desea* es parte de la identidad del sujeto<sup>65</sup>. Como el deseo aparece en el infante antes de que el objeto deseado sea alcanzable, es decir, antes de que sea físicamente capaz de conseguirlo, los adultos tienen que nombrar sus sensaciones (por ejemplo el hambre) y lo que puede satisfacer su sentido de falta (comida). La persona representa su “falta” o su inadecuación originaria en estos términos. Además el deseo – el hecho de desear- nunca puede satisfacerse completamente porque siempre aparecerá otro deseo que lo reemplace. Como dice Sanabria<sup>66</sup> la misma definición del sujeto como persona definitiva es imposible, porque siendo un significante, “la respuesta al ‘¿quién soy?’ quedará siempre en suspenso, siempre desplazada hacia un nuevo interrogante....”

El deseo como falta nos conduce a nuestras acciones tanto legítimas como contra-normativas: estamos siempre en búsqueda del esclarecimiento de nuestros significantes.

Por su lado Ricoeur<sup>67</sup> habla de la “falta” en términos de la oposición entre las pasiones y la ley, o como la maldad. Dice que el principio de las pasiones puede encontrarse en una cierta “servidumbre” que el ser se impone frente a la ley y frente a su propia naturaleza. Esta última no se relaciona directamente con lo involuntario, sino con algo que surge de la imaginación que propone la posibilidad de libertad.

La “falta” es un “irracional absoluto” en el fondo de las personas que, dice Ricoeur, “entró en el mundo” (como también ocurrió con la caja de Pandora<sup>68</sup>). La pasión puede ser descrita como un exceso, es decir como un accidente que contiene la posibilidad de la maldad. Pero por otro lado, la falta es, por así decirlo, la “culpa” de alguien (“Yo soy quien me hago esclavo: Yo me *impongo* la falta que me rebate el control sobre mí mismo”).<sup>69</sup> Por esta razón, indica Ricoeur, tenemos que pensar que la libertad y de la servidumbre están sobrepuestas: si los sujetos no tuviéramos la capacidad para decidir, actuar y consentir, no seríamos sujetos sino animales o piedras, y la falta no sería una falta. Sin embargo, la falta no aparece en la acción sino en el remordimiento: en un sí mismo que debería haber sido otro.

Las condiciones físicas del cuerpo y las restricciones históricas sobre el sujeto constituyen sólo parte de aquellas condiciones que determinan su identidad y sus pensamientos. Estas características constituyen los órganos por medio de los cuales la particularidad del sujeto puede existir. Luego, lo voluntario tiene sentido por medio de estos aspectos involuntarios de la subjetividad. Lo que puede ser cierto en un caso dado (las pasiones que el sujeto siente ahora) no significa nada, a menos que un *yo* se lo apropie como motivo de una decisión.

Como dice Kohák<sup>70</sup>, Ricoeur se distancia de dos nociones básicas sobre la intencionalidad, al suponer: a) que la condición humana del sujeto le obliga a prestar servidumbre a sus pasiones, b) que la libertad sólo existe bajo la forma del desafío de

Prometeo. Más bien para Ricoeur las decisiones combinan el motivo<sup>71</sup> con la libertad, porque la intencionalidad involucra el compromiso del sí mismo desde el Cogito. Las necesidades están construidas por una falta y una voluntad. Los deseos, placeres y dolores asumen la forma de motivos al ser recibidos por la voluntad: “...los motivos hacen que la voluntad exista, la voluntad da sentido a los motivos”.<sup>72</sup>

Sin embargo, hay elementos en la vida que también son absolutamente involuntarios, ya que las personas están a veces adheridas a ciertas condiciones (la neurosis, la enfermedad, la pobreza, ciertos aspectos de las adicciones, la certeza de la muerte). Ricoeur introduce aquí las nociones de consentimiento y esfuerzo. En relación al consentimiento, hay en los sujetos la capacidad de aceptar lo no cambiabile (esto nos remite al rezo de la serenidad de Alcohólicos Anónimos<sup>73</sup>) y al *esfuerzo de paciencia* que está detrás de la decisión de aceptación. Su incorporación como algo propio es una representación de la necesidad: “Así es como es --*muss es sein? Es muss sein*” (¿Tiene que ser así? Tiene que ser así).<sup>74</sup>

Sartre se acerca a la falta por otra vía: reconoció y enfrentó (en, por ejemplo, *El ser y la nada*) al nihilismo detrás de sus elecciones, pero dedicó apasionadamente una gran parte de su vida a la política. Aunque dijo que hubiera sido lo mismo si fuera a emborracharse en vez de comprometerse, en *El existencialismo es un humanismo* retractó en algo la desesperanza de sus primeras afirmaciones:

“Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como angustia, desamparo, desesperación”.<sup>75</sup>

Y luego:

“Y esta especie de angustia que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete”.<sup>76</sup>

Bernstein<sup>77</sup> propone que Sartre intentó en su vida particular “huir de la mala fe ... con sus acciones”, a través de la “lucidez reflexiva”: Dice Bernstein al respecto:

“Cuando, lúcidamente, captamos la naturaleza, los dilemas y las trampas de la realidad humana, podemos liberarnos del ‘espíritu de seriedad’ que nos tienta a la falsa creencia de que podemos convertirnos en el en-sí-para-sí ... a través de la autocomprensión [socrática]”... Desde el principio al fin ha sido Sartre un moralista dentro de la tradición de los grandes moralistas franceses.... ha sido una persona implacable con la estupidez y la injusticia, que se ha dedicado a erradicar el autoengaño y la hipocresía donde quiera que existieran. Se ha sentido abocado a tomar partido en las grandes cuestiones políticas del momento y lo ha hecho con gran coraje y lucidez. Sartre ha sido la síntesis del intelectual contemporáneo comprometido”.<sup>78</sup>

Para entender el conflicto entre la acción, el nihilismo y la mala fe, hace falta contrastar dos posiciones asumidas por Sartre: la de *El ser y la nada*, y la de *El*

*existencialismo es un humanismo*. Desde *El ser y la nada* podemos identificar dos definiciones de la conciencia, una primera definición que la define como una simple combinación del *en sí* y el *para sí*, y una segunda que la define desde lo que llama la *nada*<sup>79</sup>: a) lo indefinible de la conciencia ya que por naturaleza contiene su propia una contradicción interna, dicho en el lenguaje entramado de Sartre como: “la conciencia como un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo” y b) la conciencia que conoce sus propias negaciones, dicho por el autor como: “la conciencia es un ser que incluye ser conciencia de la nada de su ser”. La nada en este contexto es para la conciencia simplemente “x no es”,<sup>80</sup> es decir, la conciencia de lo que falta para ser completo o para llenar sus propias expectativas. Pero la nada también se encuentra incorporada en la conciencia misma cuando la conciencia niega partes de sí misma, o las intenciones del otro:

“(la nada) debe surgir en el mundo como un *No*, y, en efecto como un *No* capta primeramente el esclavo a su amo, o el prisionero que intento evadirse al centinela que lo vigila. Hasta hay hombres (guardianes, vigilantes, carceleros, etc.) cuya realidad social es únicamente la del *No*...” (*El ser y la nada*, p. 81).<sup>81</sup>

La nada, como componente de la conciencia, está en el resentimiento y en la ironía, entre otros fenómenos; pero cuando aparece como una mentira, incluye para el mentiroso la doble conciencia de *decir* una falsedad como si fuera verdad mientras se mantiene conciencia de la verdad que se oculta.

La mala fe, tiene la estructura de la mentira; incorpora el mentiroso y su víctima en “la unidad de una conciencia”.<sup>82</sup> Dice Sartre que “son necesarios una intención primera y un proyecto de mala fe; este proyecto implica una comprensión de la mala fe como tal”; es el estado en que la persona se engaña a sí misma, pero sabe al mismo tiempo la verdad. La persona en su uso de la mala fe puede vivir un vaivén de reconocimiento y ocultamiento de la verdad, “Se puede *vivir* en la mala fe, lo cual no quiere decir que no se tengan bruscos despertares de cinismo o de buena fe, pero sí implica un estilo de vida constante y particular”.<sup>83</sup>

Sartre nos da un buen ejemplo de la mala fe en *La Nausea* nos contrasta la aceptación de dolor inmediato que el personaje principal (yo) tiene de su condición de alienado, con la duplicidad consciente de una persona que mira en un café, M. Achille, que ha permitido que un médico lo definiera desde afuera:

“‘Loco de remate’ ..... M. Achille probablemente está más feliz ahora de lo que ha estado en toda su vida..... ¡El médico sabía como llevarse con él! .... Yo tenía vergüenza por M. Achille. Estamos del mismo lado... pero él me dejó y se pasó al otro.... Hace poco M. Achille se sintió extraño, se sintió solo: ahora sabe que hay otros como él, muchos otros: Dr. Rogé los ha conocido.... M. Achille es simplemente un caso y deja fácilmente que lo devuelvan a las ideas aceptadas” (p.93-94)..... Ahora no hay nada que M. Achille puede hacerse que nos pueda sorprender: ¡*debido* a que el está loco de remate! ... M. Achille tiene remordimiento de la conciencia. Tal vez se dice a sí mismo que no estaría allí si hubiera prestado atención al consejo de su padre o de su hermana mayor. El doctor tiene el derecho de hablar: él ha malgastado su vida.... .<sup>84</sup>

En el *Ser y la Nada* Sartre había contrastado su posición con la del psicoanálisis: dice que Freud tuvo que recurrir al inconsciente para describir el mismo fenómeno porque,

“por la distinción del ‘ello’ y del ‘yo’, Freud escindió en dos la masa psíquica. Yo soy *yo*, pero no soy *ello*. No tengo una posición privilegiada con respecto a mi psiquismo no consciente. Yo *soy* mis propios fenómenos psíquicos en tanto que los verifico en su realidad consciente: por ejemplo, soy este impulso de robar tal o cual libro de ese anaquel, formo cuerpo con ese impulso, lo ilumino y me determino en función de él a cometer el robo. Pero no *soy* esos hechos psíquicos, en tanto que los recibo pasivamente y que estoy obligado a construir hipótesis sobre su origen y su significación verdadera, exactamente como el científico conjetura sobre la naturaleza y la esencia de un fenómeno exterior (*El ser y la nada.*, p. 85).<sup>85</sup>

Sartre no puede aceptar a las estructuras psicoanalíticas y por esto tiene que concluir que todo acto humano consiste de escogencias para las cuales la persona siente sin explicaciones y por las cuales es últimamente responsable: se escoge mentirse; la mala fe es:

- 1) la conciencia de ser reprimida;
- 2) la conciencia de haber sido rechazada por ser lo que es;
- 3) un proyecto de disfraz”.

Pero si todas las escogencias son equivalentes, ¿Es necesario inferir que el activismo de Sartre era mala fe? En *El existencialismo es un humanismo* niega que el existencialismo:

“ha invitado a las gentes a permanecer en un quietismo de desesperación, porque si todas las soluciones están cerradas, habría que considerar que la acción en este mundo es totalmente imposible....”

Sartre no supone la imposibilidad de la acción: más bien la acción crea al ser en cada instante de la existencia. Tal vez la experiencia de la ocupación de Francia en la Segunda Guerra le hizo reflexionar al respecto: la fórmula “x no es” citado del *Ser y la nada* arriba, puede releerse; “emborracharse no es resistir al fascismo”.

Más bien hace falta suponer un crecimiento en el pensamiento de Sartre: Se puede apreciar un cambio, tal vez un proceso de maduración entre la escritura de *El ser y la nada* y la publicación de *El existencialismo es un humanismo*. En esta última obra dice,

“... no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.... Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera”.<sup>86</sup>

Después de leer los psicoanalistas, Ricoeur y Sartre nos quedamos con una gran pregunta: ¿Es el ser internamente transparente? Es decir, nuestras inconsistencias y mentiras son el resultado del funcionamiento “normal” de una psiquis dividida, o constituye un acto de mala fe. ¿Nuestra falta de transparencia es irracional?

Cualquier paciente del psicoanálisis sabe cuán difícil es traer a la consciencia las bases de sus fobias, represiones, deseos ocultos y demás neurosis. De hecho esto es posible sólo porque las estructuras de la psiquis no son totalmente impermeables. Si negamos estas estructuras, el problema es el conflicto abierto de pasiones; todavía nos quedamos con encontrar sus atributos, es decir ¿qué es realmente la falta? ¿Qué es el deseo?

Ricoeur y Sartre afirman que elegimos como satisfacer nuestras pasiones, que somos responsables frente a los resultados de nuestras elecciones, que al actuar nos construimos como sujetos, mientras Freud sostiene que tuvimos que escoger cuando todavía carecimos de la capacidad de discriminar racionalmente entre nuestras alternativas.

Me gusta al respecto este poema de Rainer María Rilke sobre la semi percepción que el sujeto enrejado por su propia humanidad temporal. Una mujer a punto de actuar, o no, frente al mismo momento de la nada.<sup>87</sup>

### **Estudio al piano**

Bordones el verano. Lasitud de la siesta.  
 Agitada, respira de su vestido el fresco  
 y pone en este estudio razonable  
 su impaciencia por una realidad  
 que acaso llegue un día., o esta noche,  
 que tal vez esté aquí, que alguien le oculta...  
 Manos cruzadas, está deseando  
 Leer un libro eterno; e irritada,  
 Rechaza bruscamente este perfume  
 De jazmines. Le pareció una afrenta.

Rilke retrata una mujer en la jaula del momento actual, antes de lanzarse a lo que será; pero también es un ser dentro de los confines de su consciencia y su capacidad para la acción transparente y racional. No hace falta verla con pesimismo: como dice Ricoeur, imponemos el control sobre nuestros actos y como dice Sartre, al final somos responsables por ellos a pesar de que a veces la vida nos impone la necesidad de paciencia frente a lo que no podemos cambiar.

### **Consideraciones finales**

Pregunté arriba: ¿Dónde queda la irracionalidad? Y he respondido: queda en las premisas equivocadas, las razones inconsistentes, en la mirada hacia el pasado que percibe acciones lamentables, en la auto-decepción y la mala fe, en la *akrasia* y la “debilidad de la voluntad, e inclusive en incapacidad para comunicar según los mismos códigos lingüísticos. Hasta este punto han sido criterios que atañan al sujeto individual, tanto con respecto a los recursos que le dan su lenguaje como en relación al significado

del deseo que le motiva a actuar. Ahora, en el siguiente capítulo voy a considerar la irracionalidad con relación a la comunidad de las personas que componen la cultura que compartimos.

## REFERENCIAS

---

<sup>1</sup> Gert, 1993, p. 335. Muchos pensadores que advocan la tradición del *razonamiento práctico* (ver el capítulo con este título) utilizan en sus análisis, consideraciones hedonistas, o por lo menos utilitarias, sin identificarlas como tales. Por eso Gert puede separar lo ético de lo racional, algo que en Lévi-Strauss o en Habermas no sería necesario.

<sup>2</sup> Dennett, 1984/1992, p. 87

<sup>3</sup> MacAndrew, 1987, p. 161

<sup>4</sup> Dennett, 1984/1992, p. 155

<sup>5</sup> Habermas, 1987/1992, p. 84-85

<sup>6</sup> Engel, 1991

<sup>7</sup> Audi, 1993, p. 19

<sup>8</sup> Fischer, 1985

<sup>9</sup> Finagrette, 1969

<sup>10</sup> Finagrette, citado por Fischer, 1985, p. 124

<sup>11</sup> Davidson, 1980/1991

<sup>12</sup> Charles, 1984

<sup>13</sup> Gosling, 1990

<sup>14</sup> Hurley, 1992

<sup>15</sup> Mortimore, 1971

<sup>16</sup> Saarinen, 1993

<sup>17</sup> Saarinen, 1993, p. 140

<sup>18</sup> Davidson, 1980/1991, p. 28

<sup>19</sup> Davidson, 1980/1991, p. 47

<sup>20</sup> Davidson, 1980/1991, p. 47

<sup>21</sup> Davidson, 1980/1991, p. 30

<sup>22</sup> Davidson, 1980/1991, p. 34

<sup>23</sup> Davidson, 1980/1991 p. 52

<sup>24</sup> Davidson, 1980/1991 p. 35

<sup>25</sup> Davidson, 1980/1991 p. 35

<sup>26</sup> Davidson, 1980/1991 p. 37

<sup>27</sup> Davidson, 1982, p. 48

<sup>28</sup> Dice Saarinen (1993) que tanto Buridan como Davidson distinguen entre deseo y asentimiento en tanto que los deseos constituyen evaluaciones *prima facie* que son condicionadas por las razones asociadas a ellos. Esta evaluación no conduce necesariamente a la acción, porque el consentimiento puede considerarse como una fase subsecuente en el juicio del agente.

- 
- <sup>29</sup> Davidson, 1980/1991
- <sup>30</sup> Davidson, 1980/1991, p. 56
- <sup>31</sup> Davidson, 1980/1991, p. 54
- <sup>32</sup> Engel, 1991
- <sup>33</sup> Engel, 1991, p. 16
- <sup>34</sup> Engel, 1991, p. 16
- <sup>35</sup> Engel, 1991, p. 17
- <sup>36</sup> Engel, 1991, p. 17
- <sup>37</sup> Habermas, 1987/1992
- <sup>38</sup> Davidson 1980/1991, p. 45
- <sup>39</sup> Maloney, 1994
- <sup>40</sup> Maloney, p. 262
- <sup>41</sup> Kingwell, 1994
- <sup>42</sup> Habermas, 1970a
- <sup>43</sup> de Ojeda, Jaime (1973). El Jabberwocky de Lewis Carroll es un poema en *Alicia a través del espejo*; la traducción completa puede encontrarse en la página web: <http://es.wikipedia.org/wiki/Jabberwocky#Galimatazo>
- <sup>44</sup> Habermas, 1987/1992, p. 42
- <sup>45</sup> Habermas, 1970a
- <sup>46</sup> Habermas, 1970a, p. 206
- <sup>47</sup> Habermas, 1970a, p. 213-214
- <sup>48</sup> Habermas, 1970a, p. 206
- <sup>49</sup> Habermas, 1970a, p. 207
- <sup>50</sup> Habermas, 1970a, p. 297
- <sup>51</sup> Kingwell, 1994, p. 62, llama esto una "reconstrucción".
- <sup>52</sup> Habermas, 1970a, p. 208
- <sup>53</sup> Habermas, 1970a, p. 210
- <sup>54</sup> Habermas, 1970a, p. 211
- <sup>55</sup> Habermas, 1970a, p. 212
- <sup>56</sup> Habermas, 1970a, p. 211
- <sup>57</sup> Kingwell, 1994, p. 63
- <sup>58</sup> Kingwell, 1994, p. 64
- <sup>59</sup> Kingwell, 1994, p. 66
- <sup>60</sup> Kingwell, 1994, p. 66
- <sup>61</sup> Heckhausen y Beckmann, 1990
- <sup>62</sup> En el sentido cibernético.
- <sup>63</sup> Heckhausen y Beckmann, 1990, p. 38
- <sup>64</sup> Lacán, 1975/1981, p. 222
- <sup>65</sup> Las madres ayudan a los niños a definirse como *un sujeto que desea* cuando, observándolos en el intento de alcanzar algún objeto, dicen, por ejemplo, “Juancito quiere la galleta”, o “Juancito, ¿quieres la galleta?” Formulan una categoría lingüística para la experiencia, pero además definen *lo que es desear algo*.
- <sup>66</sup> Sanabria, 1992, p. 20
- <sup>67</sup> Ricoeur, 1950/1987
- <sup>68</sup> De hecho, Ricoeur propone que la única manera de acercarse a la falta sería por medio del mito.

---

<sup>69</sup> Ricoeur, 1950/1987, p. 26

<sup>70</sup> Kohák, 1966

<sup>71</sup> Que surge del cuerpo y del mundo, porque representa algo de lo involuntario.

<sup>72</sup> Kohak, 1996, p. xix

<sup>73</sup> El dios, nos da tolerancia para aceptar con serenidad las cosas que no pueden ser cambiadas, valor de cambiar las cosas que deben ser cambiadas, y la sabiduría para distinguir el que está del otro.

<sup>74</sup> Ricoeur, 1950/1987, p. 344. Frase escrito por Beethoven en el margen del de la partitura del Cuarteto 16. Significa: “¿Tiene que ser así? Tiene que ser así.

<sup>75</sup> Sartre, 1945, p. 21

<sup>76</sup> Sartre, 1945, p. 24-25

<sup>77</sup> Bernstein, 1971/1979, p. 159

<sup>78</sup> Bernstein, 1971/1979, p. 161

<sup>79</sup> Sartre. 1943/1989, p. 81

<sup>80</sup> Sartre, 1943/1989, p. 42

<sup>81</sup> Sartre, 1943/1989, p. 81

<sup>82</sup> Sartre, 1943/1989, p. 83

<sup>83</sup> Sartre, 1943/1989, p. 84

<sup>84</sup> Sartre, 1938/1959, p. 96

<sup>85</sup> Sartre, 1943/1989, p. 85

<sup>86</sup> Sartre, 1943, 19-20

<sup>87</sup> Rilke, 1982, p. 65

## Capítulo 5

---

"¿Cómo, con nuestra existencia temporal y nuestros propósitos insignificantes esgrimidos de éste u otro modo por la dinámica del *id*, por las subcorrientes de la genética, por la lucha de clases, y por la historia, puede decirse que somos responsables de algo?"  
(Zohar, 1990/1996, p. 19).

### LO IRRACIONAL COLECTIVO

He venido hablando de la racionalidad y la irracionalidad intencional desde el punto de vista del pensamiento individual. En este capítulo propongo considerar la irracionalidad colectiva.

#### Conceptualizaciones iniciales de la agencia colectiva

Max Weber<sup>1</sup> aportó mucho al fundamento de lo que más tarde sería la teoría de la acción en la sociología. La acción social para este autor tiene connotaciones causales, tiene sentido, y se dirige a otras personas. Es siempre el producto de actores individuales, pero éstos, debido al sentido que atribuyen a las entidades colectivas, pueden orientar sus acciones de manera extendida a grupos y sociedades, de la misma manera a los objetos. Estos planteamientos aparecerán más tarde en diversos autores.

Es el caso de Anders Strand<sup>2</sup>, quien ha reflexionado sobre una manera lógica de definir a la agencia individual y colectiva. Concluye este autor que, en el fondo, la agencia -en tanto causa- debe considerarse como individual. Strand cita un ejemplo: en un pelotón de fusilamiento, al menos un soldado será el responsable de matar el preso (a menos que todos disparen al aire). En términos del autor, un esencial "conunterfactual condicional" estaría presente, tal que, "[s]i el antecedente ocurre, el consecuente ocurriría". Eso es, la bala certera de un soldado sería responsable de la muerte en cuestión, y suponiendo que se trata de su propia agencia, él es inequívocamente identificable.

Las causas son claramente distinguibles de las razones. En el primer caso hablamos del inicio efectivo de un resultado, una fuerza o una acción que produce un cambio en un objeto u otra persona. El disparo del rifle del soldado *causa* la muerte del preso, pero una razón más bien *explica* tal cambio. En este caso preguntamos por qué el soldado disparó: la razón para la presencia de aquel soldado en el pelotón es compleja, y

la ética del castrense individual puede incluir, por ejemplo, su aspiración a ser buen soldado.

Strand no abre la caja negra de las razones; procura definir estas situaciones en función de la acción individual o de la de actores corporativos que realmente lleven a cabo un acto específico. En términos de la responsabilidad colectiva, afirma que cuando dos agentes son capaces de causar algo -como en el caso del pelotón de fusilamiento-, si un miembro del pelotón, Juan, no mata al preso, entonces probablemente otro, Pedro, lo hará; esto forma parte de la norma militar. Strand dice:

"Posiblemente, las acciones son de grano fino en el sentido que dependen del agente... Si asumimos tal relatividad de agente, [aun en] los casos problemáticos de prevención, son manejados fácilmente. E [efecto] depende de C [cause]."<sup>3</sup>

En el caso colectivo es posible que haya momentos donde la influencia del grupo altera acciones individuales. Strand da el ejemplo de un burócrata nazi que salva la vida de un amigo, pero la presencia de la policía secreta inhibe su posible rango de alternativas; es decir, tiene que actuar pero no quiere ser detectado por una entidad colectiva. Actúa como un individuo, pero el control colectivo causa un impacto en su proceder.

Se dan también casos en los que la acción corporativa o colectiva conlleva responsabilidad directa para lo que sucede: determina el tipo de acción. En palabras de Strand:

"...[Aun s]i uno acepta que la acción corporativa, como localidad de responsabilidad, depende en esencia de la agencia del agente corporativo, y que la acción individual, como localidad de responsabilidad, depende en esencia de la agencia de ese individuo particular, la distribución de responsabilidad está clara. El individuo " [sin embargo] no es responsable de ser el agente del tipo acto... El residuo de responsabilidad para el de tipo acto... [se limita a] la responsabilidad por haber creado o apoyado la estructura corporativa que controla tales acciones."<sup>4</sup>

Pacheco y Carmo<sup>5</sup> sostienen que incluso, si bien la actuación colectiva funciona por medio de roles institucionales, y que en estos roles normalmente actúan personas (agentes humanos) individuales, puede haber casos donde el actor sea un programa de software. Todos estos agentes constituyen "personas artificiales", en los términos de estos autores, pero en esencia las relaciones entre roles son contractuales. Es decir, los agentes acuerdan entre sí los roles que desempeñarán y las condiciones relevantes de éstos. En otras palabras se trata de pactos donde cada actor se involucra de manera libre y consensual.

El modelo de Pacheco y Carmo es básico para cualquier interpretación de agencia colectiva, pero no cuenta toda la historia. Hay casos donde la agencia se complica: pudiera ser que varios grupos parecen "actuar" por su cuenta y que la agencia individual se pierde en la coordinación inter-individual.

Personalmente defiendo la idea de agencia individual aun en casos colectivos, ya que a fin de cuentas un ser humano tiene que tomar la decisión de actuar, y por esto es él quien aprieta el botón o dispara un arma. Sin embargo, el mero hecho de vivir en

sociedad nos ha imbuido en el *ethos* de nuestro mundo de vida o grupal, y por esto no llegamos nunca a conducirnos de manera realmente aislada.

Después de leer a Mead<sup>6</sup>, Schütz<sup>7</sup>, Sartre<sup>8</sup> y Luckmann<sup>9</sup> en los capítulos anteriores, creo que es evidente que no construimos nuestras identidades como proyectos particulares. El niño no nace “tabla rasa”, porque la intencionalidad tiene aspectos colectivos; incluso lo que la sociedad condena como “desviaciones”, existe en la comunidad como una posibilidad que todos conocemos. Figuras negativas como las del “criminal”, “adicto”, mentiroso” o “torturador”, se hallan en nuestra cultura como coyunturas y riesgos que conducen a veces a la desgracia, y en ocasiones las elegimos de manera inconsciente. Cuando aparecen, sabemos que no son invenciones originales; nosotros, los observadores, podemos reconocer sin problemas a estas figuras en los demás, porque están allí, “siempre ya”, en el mundo de vida.

A pesar de que a fin de cuentas la agencia reside en el sujeto, a veces ésta ocurre cuando las personas están tan inmersas en los diversos roles y *mises-en-scène* de su mundo de vida, que no pueden juzgar su propia actuación, en consecuencia pierden la capacidad de decir “no”, como lo señalaron Schütz y Sartre (capítulo 1).

Pero en un sentido ideal tal renuncia no es completa, y la autonomía individual puede ser recuperada. Así como se dan situaciones sociales que facilitan la encarnación de modelos y roles como los mencionados anteriormente, pueden darse otras situaciones que conduzcan a la adopción de nuevos roles o a la reflexión interna e íntima que permite al sujeto elegir de nuevo.

Es necesario, sin embargo, señalar algunos casos en los que la identificación con un rol no es voluntaria. La literatura feminista analiza este tema (Mann<sup>10</sup>, Rhodes<sup>11</sup>, Gilligan<sup>12</sup>, Lerner<sup>13</sup> y muchos otros). Por el simple hecho de reconocer al género femenino, la cultura adjudica a éste determinados valores y proyectos de vida. En numerosas culturas las mujeres están relegadas a funciones muy restringidas, y en este sentido cualquier cambio es mucho más complicado que la elección personal de un nuevo modelo. En este capítulo no examinaré estos casos, porque los elementos de coerción que proviene del género, y que experimentan ciertas personas en la adjudicación de los papeles que les toca desempeñar rebasan el tema que me ocupa. Pero algunos componentes del feminismo atañen a lo que me preocupa aquí: por ejemplo muchas mujeres en tales condiciones han aceptado sus roles como deseables y apropiados debido al mundo de vida en que se encuentran. Cuando examinamos más abajo la adhesión de ciertas personas a regímenes totalitarios veremos cómo a veces movimientos socio-políticos absorben la voluntad y la capacidad de acción de la gente.

En los párrafos que continúan examinaré en detalle algunos roles, tanto los desafortunados como los más libertarios. Considero importante que sepamos reconocerlos; mientras más conscientes seamos de estos fenómenos colectivos, más podemos resistirlos o adoptarlos a conciencia.

**La valorización de lo irracional colectivo:** Es más complejo reflexionar sobre lo irracional en la intencionalidad colectiva de lo que es en el caso individual. Para estudiarlo no podemos recurrir tan fácilmente a la semántica, como hicimos en el capítulo 4; en el caso actual estamos obligados a definir y juzgar una cierta regularidad indeseable e inapropiada a nivel del mundo de vida. Cuando señalo algo como irracional, necesariamente debo concebir un valor o una justificación que identifique el punto que deslinda lo racional de lo irracional, y este criterio no puede limitarse al rigor del pensamiento individual y semántico como hice en los capítulos anteriores.

Para juzgar algo como irracional en la intencionalidad y acción colectiva, hay que recurrir a lo que las personas consideran bien o provechoso para los individuos y grupos involucrados; además es preciso elaborar un juicio normativo que juzgue la actuación y conciencia colectivas como útiles y necesarias para la supervivencia, comodidad y bienestar del grupo. Es decir, se impone comparar la concordancia y correspondencia entre lo que las personas consideran “bien”. Luego tengo que buscar los límites entre lo deseable y lo no-deseable.

Sin embargo, es relativamente fácil encontrar estrategias y justificaciones en el *Mundo de Vida*. De hecho, en el capítulo 3 reseñé sistemas de normativas de interacción intencional desde la perspectiva de la pragmática de la lingüística y desde el enfoque general de la razón práctica; ambas vías son intentos de abrir la posibilidad del entendimiento mutuo entre habitantes de contornos de idioma y cultura particulares.

A partir de estos planteamientos, y de la idea de Andrei Marmor<sup>14</sup> sobre convenciones sociales, expresé mi propia idea respecto de los roles que se coordinan en algo muy parecido a las *mises en scène* teatrales, donde los dramas existenciales de los individuos se repiten y se reconocen como parte del mundo de vida. Se supone que representan normativas elaboradas históricamente por los mismos hablantes del idioma y por los habitantes de dicho mundo.

*Mi problema en este momento es el opuesto: hablo de la irracionalidad colectiva tal como la encuentro yo como observadora del mundo.* Violentar el bien común para mí es socialmente irracional. Pero ¿con qué derecho llamo yo descabelladas, absurdas o infundadas a las acciones de los demás? Me siento obligada a pensar la respuesta en términos de la desatención o el atropello de los requisitos más básicos del conjunto de los humanos en general. Para resolver este problema debo recurrir a una normativa que se acerque lo más posible a un preceptivo universal. Por esto he elegido dos normativas de base.

Reconozco que mis elecciones son personales, a pesar de ello las ofrezco como mi contribución a este debate tan importante. La primera normativa que propongo es el Segundo Imperativo Categórico de Kant que reza: “Mas el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como *simple-medio*; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí”.<sup>15</sup>

El problema pragmático de esta primera selección se encuentra en la misma pretensión de universalidad que Kant reclamó para dicho Imperativo. Hoy en día se cuestiona la idea kantiana de fundamentar metafísicamente las bases morales, y más bien en la modernidad se expresa la génesis de la ética en términos de la necesidad de hallar o concordar requisitos mínimos para la convivencia (O’Neil<sup>16</sup>, Korsgaard<sup>17</sup>). Bird-Pollan<sup>18</sup> argumenta, basándose en la dialéctica del “Amo y Esclavo” de Hegel, que las razones que respaldan decisiones morales se desarrollan históricamente. En este momento no deseo especular sobre la verdadera universalidad de este criterio, sólo me interesa encontrar pautas de base, que gozan de amplia aceptación, y que pueden estar insertas provechosamente en un proyecto de vida para un sujeto particular o un colectivo.

Supongo en este capítulo, como punto de partida, que violar este canon conduce al malestar y la marginalización de los grupos humanos respecto de la posibilidad de obtener su propia versión del deber, la libertad y la búsqueda de felicidad. Es decir, tengo que rebasar las nociones de apetitos, deseos y fortuna, y fundamentar mis reflexiones en una valoración ética que puedo aplicar a mi análisis de la conducta de personas capaces de intención, lenguaje, acción y reflexión.

La segunda normativa que adoptaré trata de un criterio negativo: recae sobre algo profundamente inquietante, tanto para nuestros propios espíritus como para la sociedad y la cultura. Me he referido a ello repetidamente en este libro en relación a la psiquis individual: *el instinto de la destrucción y muerte*. Los seguidores de Freud lo señalaron con el nombre de una figura mitológica griega: el dios de una muerte suave, seductora, casi deseada, un hechicero atrayente llamado Tántatos. En su expresión patológica aparece como el deseo de proporcionar destrucción y muerte. Fromm distingue dos variantes en este instinto:

“Debemos distinguir en el hombre dos tipos de agresión enteramente diferentes. El primero, que comparte con todos los animales, es un impulso filogenéticamente programado para atacar (o huir) cuando están amenazados intereses vitales. Esta agresión “benigna”, defensiva, está al servicio de la supervivencia del individuo y de la especie... El otro tipo, la agresión “maligna”, o sea la crueldad y destructividad, es específico de la especie humana...; no está programada filogenéticamente y no es biológicamente adaptativa; no tiene ninguna finalidad y su satisfacción es placentera.”<sup>19</sup>

Fromm distingue también entre “instinto” y “carácter”. El instinto es un recurso para resolver nuestras necesidades fisiológicas; el carácter tiene que ver con la satisfacción de apetitos y anhelos existenciales que operan tanto en relación con la situación biológica en que nacemos, como en relación con circunstancias sociales. Debido al “carácter” en cambio, ciertas personas pueden describirse preponderantemente en términos destructivos, como los “sádicos y aniquiladores” bien conocidos del pasado reciente: Stalin, Himmler y Hitler”,<sup>20</sup> los grandes villanos de la historia.

Este segundo criterio es una fuerza que tiñe negativamente a la acción social, y su presencia anuncia una profunda irracionalidad. En mi consideración, creo que hace mucha falta examinar el papel de la destructividad “maligna” y generalizada en el mundo de vida que todos compartimos, donde, como dice Arendt, lo malo se convierte en “banal”.<sup>21</sup> Encontramos esta destructividad no sólo entre los villanos que señala Fromm, sino también en nuestra “normal” complicidad y participación en sus proyectos. De nuevo Fromm<sup>22</sup> describe este anhelo (y haciéndolo, alude evidentemente a Hegel y Kant):

“El hombre no puede vivir como un mero objeto...; sufre gravemente cuando se ve reducido al nivel de una máquina de alimentar o engendrar, aunque tenga todas las seguridades que quiera. El hombre ansía lo dramático y emocionante; y cuando no puede hallar satisfacción en un nivel superior, crea para sí el drama de la destrucción.”

Necesariamente tengo que considerar al dios griego, porque se trata de la invocación más primitiva: realmente, y según Freud, es un instinto y no una norma “racional”, como el Segundo Imperativo. Distinguir lo racional de lo irracional es diferenciar entre el pensamiento que sigue reglas y la acción normada, y aquello no-normado; esto último no es similar a someterse a un deseo; propongo que adherirse a Tánatos como modo de ser es irracional, aunque usualmente lo vivimos sin reconocerlo conscientemente como tal, y sin distinguir sus efectos en nuestras acciones.

Quisiera citar esta figura de la muerte y la destrucción no sólo como una metáfora en relación con algo que caracteriza al sujeto individual, dado que también señala algo que energiza ciertos fenómenos colectivos. Nuestra conducta intencional está inmersa en complejas motivaciones y justificaciones sociales; mientras mejor entendemos esta inmersión más somos capaces de obrar en el mundo de vida y elegir las acciones colectivas que realmente sean provechosas.

Tánatos habita nuestro mundo de vida y considero que es irracional optar por él cuando nos conduce a la muerte, la tristeza y la desesperanza. Tánatos deja sus huellas en nuestra conciencia social en palabras como “venganza”, “traidor”, “infiel”, “hostilidad para con el Otro” (y cualquier *ad hominem* de carácter xenofóbico); igualmente las deja en aquellos términos que señalan con desprecio a otras clases sociales o grupos étnicos, así como el descrédito del sí mismo: ¡“qué torpe/feo/obsceno eres/soy!””, por ejemplo. Hay roles que incorporan estas actitudes, como los de los parapolicias y los para-militares, el “macho”, la acción colectiva de las turbas, la guerra, el merodear de las bandas delictivas y así sucesivamente. Ejemplos concretos a nivel de la experiencia individual se encuentran en la adicción, el sometimiento (como el Esclavo de Hegel) y la auto- y hetera-violencia.

Quienes más han pensado sobre este tema son los psicoanalistas y los autores de ficción, teatro y cine, porque ellos se atreven a “ver” el lado oscuro de nuestra conciencia compartida. Encontramos en los trabajos de estas personas una puerta que nos puede conducir a ciertos mitos y a algunos acontecimientos paradigmáticos y problemáticos de la cultura y la historia. En este capítulo abordaré sus ejemplos y buscaré al dios tenebroso en lo aparentemente absurdo del imaginario social de la guerra, la historia y las cárceles. En la última sección examinaré algunos efectos de la tecnología y su ciencia.

En lo que sigue exploraré las implicaciones de la irracionalidad colectiva al violar el Imperativo Categórico de Kant y abrazar a Tánatos. En este capítulo final me atrevo combinar fuentes como la ficción, las noticias, la historia, la leyenda y otros antecedentes “ligeros”, junto con otras fuentes de carácter “académico”, porque considero que sólo se puede encontrar el “mundo de vida” en el flujo continuo y cotidiano de lo que hace y dice la gente. Hace algunos años los alumnos de un profesor de psicología social que conozco le preguntaron dónde encontrar los temas que debían estudiar, su respuesta fue llevarlos a la ventana del aula de clase y señalando la vista desde aquel piso once, dijo: “allá los encontrarán.”

El objetivo de este capítulo es confrontar el lado sombrío, por así decirlo, de la comedia humana. Pero antes de dejar esta introducción general al tema, debo mencionar algunos antecedentes teóricos y experimentales que pueden ayudarnos en este acercamiento a lo irracional colectivo.

### **Referencias históricas con importancia para la Psicología Social:**

La primera referencia tiene que ver con la relación de los individuos con los bienes de disfrute colectivo. Se trata del trabajo de Garrett Hardin<sup>23</sup>, un ecologista que desarrolló un modelo para explicar la lógica escondida detrás de ciertas conductas colectivas e irracionales. Lo que este autor ofrece es una poderosa metáfora intuitiva para muchas conductas, originalmente desarrollada por el autor como una explicación para el sobre-uso y eventual destrucción de tierras colectivas (“*the commons*”)

destinadas al pastoreo de animales domésticos por parte de los ovejeros. En este modelo original, el mayor empleo de las tierras compartidas en comparación con el empleo de las propias sugiere que los dueños de terrenos particulares intentan preservar sus granjas privadas. Ellos “saben” sin embargo que los campos colectivos pueden dañarse si toda la comunidad los usa excesivamente, mas no piensan en la conducta de los demás, sino en el efecto supuestamente no dañino de sus propias actividades.

Al aplicar este modelo a otros fenómenos, podemos apreciar el uso dañino del espacio común<sup>24</sup> en escenarios tan distintos como arrojar basura a la calle o ciertos hábitos no solidarios al conducir un auto. Hardin será útil para reflexionar sobre la irracionalidad en contextos como el porte de armas y las conductas relacionadas con las cárceles.

Veamos dos fuentes adicionales que nos pueden ser convenientes para considerar la irracionalidad colectiva: los clásicos trabajos experimentales elaborados en la década de los años 70 por Stanley Milgram<sup>25</sup> y Phillip Zimbardo.<sup>26</sup> Ambos autores demuestran dos elementos recurrentes en el examen que a continuación hago sobre el tema: a) lo altamente estructurado de ciertos eventos que a primera vista parecen anárquicos; b) el efecto nefasto que ejercen ciertos roles aprendidos sobre individuos considerados “normales” (en el sentido de que no demuestran patologías fundamentales).

Los dos experimentos que describo a continuación son bastante conocidos en la psicología social; los he escogido por su carácter cardinal en el desarrollo de esta disciplina, y por su pertinencia en relación al problema de la irracionalidad del “Individuo en un mundo social” (título parcial de un libro de Milgram).

En 1977, Milgram<sup>27</sup> evaluó la aquiescencia de estudiantes “normales”, ayudantes voluntarios respecto a algo que fue les presentado como una tarea en un experimento sobre el aprendizaje. Se trataba de administrar -tan pronto se les ordene hacerlo- choques eléctricos a “sujetos experimentales” que se equivocaban en operaciones de memoria. En realidad los jóvenes “ayudantes” eran los verdaderos sujetos experimentales ya que de hecho el experimento trataba de su propia obediencia a las órdenes que recibían, que en algunos casos podrían llegar a la crueldad. El supuesto sujeto de las tareas de memoria, que en realidad era un actor y no recibía las descargas, se encontraba atado a una silla frente a un aparato donde aparentemente anotaba sus respuestas. El ayudante podía ver un medidor de voltaje que indicaba todos los niveles de descarga; los niveles más altos, considerados peligrosos, destacaban en el aparato. En los resultados los “ayudantes” tendían a obedecer las órdenes no obstante los gritos simulados de dolor que el actor emitía. La mayoría de los estudiantes obedecía las órdenes del superior (un “experimentador vestido con bata blanca que asumía posturas de autoridad”), especialmente cuando éste estaba a su lado. Las descargas eran aplicadas a pesar de que el voltímetro indicara el alto riesgo involucrado.

Antes de reflexionar brevemente y de manera inicial sobre este comportamiento, describiré el trabajo de Zimbardo<sup>28</sup> y sus colaboradores. Se trata del desarrollo de experimentos destinados a observar los alcances de la obediencia y la sumisión.

El experimento consiste en que a estudiantes universitarios les fueron asignadas aleatoriamente las condiciones de “preso” y “guardián”, y luego fueron ubicados en una simulada cárcel en el sótano de la Universidad de Stanford. Las conductas suscitadas por esta experiencia fueron tan “reales” y tan “brutales” que hubo que cancelar el experimento antes de que terminara.

*Análisis inicial de los experimentos:* Estos experimentos revelaron que personas “ordinarias” demostraron ser capaces de suministrar choques eléctricos de alta potencia a sus semejantes (en el primer caso) y de tratar brutalmente a quienes podían someter (en el segundo). Un factor que dispara estas conductas es la presencia de una figura de poder que las autoriza. Lo terrible es que por regla general los individuos involucrados no se niegan participar, a pesar de que sus acciones contradicen sus propias normas privadas y sus códigos morales.

Además de la figura de autoridad que da licencia para cometer los actos de crueldad asociados con los roles experimentales, podemos aislar otras influencias psicosociales que intervienen en estas conductas. Una de ellas es la sensación de participar en una *mise-en-scène* y asumir papeles aprendidos en el pasado.

Muchos de nosotros asumimos acríticamente estos papeles porque constituyen guías que nos enseñan cómo comportarnos. Pareciera que la presencia de una autoridad en un contexto donde hay roles conocidos que avalan estas conductas, nos conducen ciegamente hacia lo irracional colectivo. En lo que sigue describiré algunos contextos particulares donde irrumpe lo insensato y absurdo, al mismo tiempo que se suscitan tanto las creencias que los avalan como las justificaciones que los hacen aceptables.

### **La irracionalidad de las instituciones sociales y políticas**

En esta parte del recorrido examinaré varios ambientes socio-políticos que en mi opinión exhiben los dos criterios principales que he identificado como manifestaciones de lo irracional: la violación del Segundo Imperativo Categórico de Kant y la actuación patológica del instinto de la muerte, Tánatos. En algunos momentos referiré también a los aportes psicosociales (mencionados arriba) de Garrett Hardin, Stanley Milgram y Phillip Zimbardo, quienes han explorado aspectos de la conducta irracional.

Voy a examinar cinco fenómenos colectivos: a) un movimiento político: el fascismo; b) la estructura social de acciones violentas; c) la lógica de la guerra y la paz; d) una institución total: la cárcel; e) la turba. De nuevo he elegido estos cinco ejemplos por su valor emblemático como escenarios de la irracionalidad tal como la he venido precisando. Luego hablaré de aspectos de la tecnología y la ciencia que invitan a Tánatos.

#### *a) El fascismo:*

Incluyo al fascismo entre las irracionalidades sociales que nos seducen a violar el Segundo Imperativo Categórico de Kant y nos conducen a Tánatos. Es un ejemplo notable de un escenario político en el que el individuo queda atrapado en un proceso malsano que le rebasa y que le atrapa.

*El fascismo y el individuo:* Mi primer acercamiento al Fascismo proviene de la condición de “atrapado” que experimentan muchas personas en los regímenes fascistas; quedan tan apresadas que no pueden siquiera admitir sus ataderos a sí mismos, inclusive se vuelven entusiastas asiduos de sus amos. El estudio sobre el comportamiento individual de los participantes en el experimento de Milgram (citado arriba en la página 7) es relevante a la conducta colectiva de las muchedumbres que siguen al “Führer o al “Duche” (o cualquier otro rúbrica similar).

De especial interés en este respecto es la autobiografía de Günter Grass<sup>29</sup>. En su obra “*Pelando la cebolla*”, narra distintos episodios de su vida: su niñez, su tiempo

como soldado en el Tercer Reich, y finalmente sus experiencias de post-guerra. Al evocar su niñez, Grass se pregunta sobre el silencio que el régimen de Alemania de ese entonces impuso incluso sobre el niño que él era: “*¿Es posible que el miedo de hacer alguna pregunta que lo pusiera todo patas arriba me volviera mudo?*”<sup>30</sup> Y luego habla de su admiración por los héroes, y de cómo él y los demás niños de su edad querían “combatir”. Cuenta cómo a los diez años se hizo miembro del “Jungvolk” en preparación para entrar a las Juventudes Hitlerianas donde “*colaboré sin rechistar...*”<sup>31</sup>

En otra parte de la descripción de su juventud dice:

“Ciego a la injusticia que se hacía cotidiana en el entorno próximo de la ciudad... iba creciendo y creciendo el campo de concentración Stutthof, sólo me indignaban los crímenes del poder clerical y las torturas de la inquisición.... En retrospectiva, parece como si aquel gesticulante alumno de enseñanza media hubiera conseguido trasladar su sentido de la justicia, alimentado por los libros, a algunas zonas de repliegue medievales”.<sup>32</sup>

Luego dice:

“Al fin y al cabo fui de las Juventudes Hitlerianas y joven nazi. Creyente hasta el fin. No precisamente con fanatismo al principio, pero sí con mirada incommovible, como un reflejo, en la bandera, de la que se decía que era ‘más que la muerte’, permanecí en filas, experto en llevar el paso”.<sup>33</sup>

No deseo transcribir todo el entusiasmo patriótico inicial y luego la decepción de Günter Grass, sin embargo, creo que el juego que experimentó entre silencio, sublimación personal y la aceptación de lo inaceptable se hizo evidente en las dos citas anteriores. Todas estas emociones suceden teniendo como trasfondo un régimen sociopolítico y un movimiento de masas que desborda a los individuos y al mismo tiempo los incorpora como parte de la acción social.

*El Fascismo colectivo:* La irracionalidad de esta doctrina es innegable, tanto en sus objetivos represivos como en el culto manifiesto a la muerte. Los mensajes que emite un régimen de este tipo tienen un carácter instintivo (claramente de Tánatos): alaban el sacrificio y la ofrenda de la muerte como un deber ciudadano, y en vez de reflexión y debate entre electores, se exige activismo y militancia. Emplea la fuerza colectiva para lograr los objetivos de un solo líder que representa la autoridad del Estado. Este líder es el que tiene la autoridad de promulgar leyes y establecer el orden social tal como él desea definirlo. Se trata de una ideología que rechaza el ideal de la libertad individual a favor de los objetivos de obediencia y lealtad absolutas. En este contexto los ciudadanos deben obrar de manera disciplinada en el espíritu castrense, y negar cualquier solidaridad con los demás que no sea la de su mismo partido y parecer. A menudo el dogma proclama la superioridad genética del grupo en el poder, y el patriotismo aparece como un valor y un deber casi sacros. Se rechaza al débil al considerarlo como degenerado y se elogia la fuerza como una virtud. Por dictado de la camarilla del liderazgo el Segundo Imperativo Categórico de Kant tiene escasa relevancia para ellos.

El fascismo crece en el suelo perturbado de una democracia en crisis. Paxton<sup>34</sup>, por ejemplo, sugiere que el Ku Klux Klan, que se formó durante la reacción a la

Reconstrucción después de la Guerra Civil de los Estados Unidos, fue el primer auténtico movimiento de este tipo.

Por su parte Robinson<sup>35</sup> observó que tanto Hitler como Mussolini asumieron el poder bajo circunstancias en las que: a) el gobierno constitucional entró en crisis; b) los líderes tradicionales habían perdido el control de la población; c) hubo un auge de la izquierda; d) no había ninguna colaboración entre aquellos líderes y aquella izquierda. Un hecho aún más siniestro es que hubo la evidente complicidad entre estos intereses tradicionales y los nuevos fascistas.

No puedo pensar en un ejemplo más perfecto para encarnar la irracionalidad colectiva, según todos los requisitos que hemos elaborado en la primera parte de este capítulo. No aparece por azar; su avance sigue pasos regulares en la consolidación del poder, y aunque podríamos decir que a inicios del siglo XX se trataba de un fenómeno nuevo y por esto de difícil pronóstico, ahora es reconocible; a pesar de ello aparece también hoy en día y con frecuencia tardamos en reconocerlo.

Robinson, quien sigue de cerca las cinco etapas del estudio de Robert Paxton, las analiza basándose en el libro que éste último publicó en 1998, en el que definió el régimen de esta manera:

*" una forma de conducta política marcada por la preocupación obsesiva con el deterioro, la humillación o la victimización de la comunidad y por los cultos compensatorios de la unidad, el poder y de la pureza, en que un partido de masas compuesto por comprometidos militantes nacionalistas que obran en colaboración incómoda pero efectiva con las élites tradicionales, abandona las libertades democráticas y persigue las metas de limpieza interna y expansión externa de manera redentora, violenta y sin restricciones éticas o legales." ...<sup>36</sup>*

Según ambos autores, las etapas son:

*El proto-fascismo:* En esta primera etapa se trata de un movimiento rural (o tal vez de personas que irrumpen desde la economía "marginal"), que emerge y promueve su propia versión de renovación nacionalista. Incluye demandas para la restauración de un sistema social perdido frente a uno existente que perciben como quebrado, y emplea para esto los valores de unidad, orden y pureza. Se basa en mitos y virtudes tradicionales y rechaza la influencia "tóxica" de los forasteros y los intelectuales.

*En la segunda etapa* los movimientos fascistas echan raíces y se convierten en verdaderos partidos políticos, sin embargo también aparecen grupos violentos de choque en forma de pelotones de matones de derecha, quienes reciben formación paramilitar y que, si el patrón se sostiene, pueden ser utilizados eventualmente para intimidar a los otros.

*En la tercera etapa* se realiza este tipo de alianza entre los fascistas y la derecha, comienza la etapa de transición del gobierno legítimo al totalitarismo: el poder efectivo se traslada hacia el movimiento emergente. En este nivel ocurren vandalismos, golpizas, matanzas, y la identificación de personas indeseables a quienes hay que "eliminar".

*En la cuarta etapa* se asume el control pleno del país; se producen luchas entre los integrantes de los grupos de choque (en el sentido de los "Camisas Pardas") y las instituciones de las élites de siempre (la iglesia, los militares, los profesionales, y los negocios). El carácter del régimen quedará determinado por quienes logren mayor

ventaja. Si triunfan los miembros del partido, bien puede surgir un Estado policial autoritario. Si los conservadores logran el control, habrá un gobierno sometido por las corporaciones, bancos, o un régimen militar.

*La quinta etapa* es el Estado totalitario, tendiente a emplear la fuerza militar para mantener el orden interno y externo. Se identifican “enemigos” en los países vecinos y existe una alta probabilidad de guerra; de no ser así, los líderes fascistas alertarán constantemente sobre el peligro de invasiones extranjeras a la patria. Se controla la prensa y el sistema de educación, y se alienta a los vecinos en las parroquias a denunciar conductas (y aún ideas) que, según ellos, amenazan el sistema.

No es necesario extenderme más para evidenciar cómo el fascismo viola el Segundo Imperativo Categórico de Kant y cultiva las cosechas sembradas por Tánatos. Es una forma de gobierno rudo y primitivo en el que la exclusión social es la regla predominante y el malestar de muchas personas el fruto principal. Sin embargo para otras personas se trata de un gobierno persuasivo, *¿por qué?*

Repetiré una razón dada frecuentemente como explicación de esta atracción:

En los casos de Alemania e Italia, los fascistas lograron que sus seguidores, que estaban deslumbrados por el brillo del lujo y del dominio, se sintieran co-partícipes de aquel resplandor. Se trata de una *resolución inestable* de un conflicto de identidades, aunque ésta sea contradictoria y enmarañada. El público, atraído de esta forma, fue finalmente disciplinado por una férrea organización marcial. Los seguidores podían mirar hacia arriba, desde sus puestos en las filas uniformes de devotos, a sus fuertes dirigentes ahora ubicados en el podio detrás de las antorchas, mientras que al mismo tiempo sentían que formaban parte de algo realmente viril y potente, a pesar de su evidente esclavitud a estos líderes. En otras palabras, una de las recompensas que ofrece el fascismo es una sensación emocional y la fantasía (lógicamente falsa) de compartir el poder y ser capaces de identificar y denunciar a quiénes se han etiquetado como inaceptables. No es una ideología elegida como tal desde la racionalidad, sino una manifestación de Tánatos que se escoge a pesar de que viole las normas más básicas de la convivencia. Pero además nos recuerda del esclavo en la parábola de Hegel<sup>37</sup> quien se convenció que no era sino una “nada”, aunque en este caso aquellas personas en el desfile fascista, exaltadas aunque negadas para sí mismas, viven una ilusión de poder.

Pero además están presentes los fenómenos descritos por Milgram y Zimbardo: las personas tienden a obedecer en condiciones donde una autoridad consiente conductas que normalmente no llevarían a cabo. Esta licencia puede ser atractiva especialmente para personas que “viven negativamente” como dijo Sartre<sup>38</sup>, o dicho en los términos que empleamos en este apartado, por el instinto de Tánatos. Posiblemente los demás ciudadanos repriman sus dudas y simplemente acatan las órdenes.

Otro elemento del fascismo, según Paxton, es el desarrollo de estructuras administrativas paralelas: a) las que se insertan en la ordenación legal y burocrática del Estado en sí; b), las que dependen del partido que lentamente se convierte en la mano efectiva del gobierno. De nuevo: la duplicidad y la irracionalidad.

¿Existe un antídoto para esta situación? Wolfreys<sup>39</sup> sugiere que el remedio puede encontrarse en la existencia de partidos políticos de centro con características de viabilidad; partidos éstos que podrían responder adecuadamente a las demandas de la población. Sin embargo, ejemplos como los partidos del “Frente Nacional” de Le Pen, en Francia, y el “Partido Libertad” del fallecido Jörg Haider en Austria, comparten algo de los discursos de los nazis alemanes y de los fascistas italianos sin llegar a ser

idénticos. Actualmente otras organizaciones políticas con algunos rasgos similares a los descritos, actúan en otras partes del mundo; son organizaciones difíciles de caracterizar, porque en su discurso afirman valores fascistas un día y los niegan el día siguiente. Dice Paxton:

“Fortalecidos con conciencia histórica, tal vez podamos distinguir las imitaciones feas pero aisladas, con sus rapadas cabezas y tatuajes en forma de svástica, de los equivalentes auténticos y eficaces que forjarán una alianza entre Fascistas y conservadores. Prevenidos, podemos quizá detectar la cosa verdadera cuando aparezca”.<sup>40</sup>

“La cosa verdadera” es un espantajo de rostros múltiples. Como los sujetos experimentales “normales” en los estudios de Milgram y Zimbardo, aquellas personas seducidas por el fascismo son “normales”; se someten, al no estar preparadas para rechazar las órdenes que reciben. Asumen, sin más, los roles estereotipados que definen las posibilidades viables dentro del sistema.

En “Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal”, Hannah Arendt<sup>41</sup> describe el juicio de Otto Adolf Eichmann, en Israel en 1961. La autora subraya el proceso de “normalización” de actos “banales”, donde la acción política en su conjunto se vuelve atroz, pero se escinde en tareas burocráticas como asegurar la comida, el transporte y los materiales de construcción de los campos de exterminio. En este caso el enjuiciado describía cómo quería que su trabajo fuera reconocido por sus superiores, y cómo quería él ser aceptado por aquéllos como un administrador “exitoso”. Parte de la admiración de Eichmann por Adolf Hitler, se debía al hecho de que éste había logrado subir de rango social desde su posición de cabo del ejército hasta la exaltada situación de Führer de Alemania. Eichmann expresó su gran admiración por Hitler, y dijo que alguien así no podría equivocarse, aun cuando ordenara la matanza de millones de seres humanos.

#### b) *La estructura social de las acciones violentas*

*La demanda social para que surja violencia:* He venido hablando de la irracionalidad como algo que surge de Tánatos y niega el Segundo Imperativo Categórico de Kant, ahora, siguiendo el mismo tema de la irracionalidad colectiva, quisiera referirme al orden interno de ciertos fenómenos violentos. Describiré la violencia callejera y la de las fuerzas del orden, en tanto acontecimientos sociales que son objeto de reglas y regularidades que pueden estudiarse.

Antes quisiera introducir este tema con una reflexión sobre la demanda social necesaria para que exista violencia en nuestra sociedad.

Creo que se pueden identificar algunos síntomas sociales de dicha demanda. Pretendo describir a continuación algunos episodios de este fenómeno sin incurrir en la paranoia de imaginar el “coco todopoderoso” o “la mano peluda” detrás de los escenarios. En otras palabras, creo que podemos hablar de un cierto empeño social o de cierta tendencia colectiva, sin suponer la existencia concreta de un gran culpable que sería menester identificar y castigar.

En este caso más bien se trata de parte de nuestro imaginario social que obedece al dios Tánatos y extiende este deseo de la muerte a la colectividad en directa negación del Segundo Imperativo. Es un tipo de irracionalidad que, contradictoriamente, ha sido una solución construida históricamente, y que ha sido útil en tiempos pasados para resolver ciertos problemas. Pero que en las condiciones actuales (sobrepoblación, mega ciudades y comunicación instantánea) ya no sirve ni para protegernos ni para satisfacer nuestras necesidades de protección grupal.

Casi a lo largo de toda la historia de la humanidad, nuestra capacidad para la violencia ha sido útil. Examinemos cuáles han sido las ventajas de esta demanda: primero, muchas de las actividades relacionadas con la supervivencia antes de la Revolución Industrial exigían fuerza, y a veces cierto grado de brutalidad, por ejemplo en la caza de animales<sup>42</sup>. Segundo, la perduración del conjunto étnico y tribal dependía de la cohesión de los grupos primarios y pueblos individuales; la presencia de “extraños” siempre se percibía como una amenaza. Tercero, la violencia ha sido ventajosa políticamente: los grupos eran más cohesivos y obedecían más energéticamente a los dictados de su liderazgo si se contaba con un enemigo al cual combatir. Cuarto, las tribus antiguas, los ducados medievales y las sociedades minoritarias temían ser conquistados por otros grupos o los grandes poderes<sup>43</sup>; por esto tenían que estar preparados y pertrechados para el combate. Quinto, por existir la creencia que el uso de la violencia interna sea una medida eficaz contra la disidencia y la desviación social (inclusive, todavía hay quienes pegan a los niños que se portan mal... ¡por su bien!). Es decir, los grupos históricos han -con ciertas notables excepciones- otorgado la calidad de humano a los miembros de su propia comunidad inmediata, pero la han negado al excluido o al extranjero. Además administraban su estructura interna con cierto grado de fiereza.

La listada que acabo de presentar refleja mis ideas sobre la utilidad de la violencia en tiempos pasados. Joe Brewer<sup>44</sup> ha desarrollado otra enumeración, que elaboró en un contexto político, pero que nos sirve aquí para el mismo propósito:

1. A través de la historia, unas pocas especies han desarrollado la capacidad conocida como eusocialidad - la avanzada organización social, en donde un gran número de individuos tiene roles diferenciados, y tienen miembros de varias generaciones que viven de manera simultánea.
2. La mayoría de las especies eusociales que han sido descubiertos en el registro fósil son los insectos sociales: hormigas, abejas, termitas, abejas y avispa. Cada una de estas especies ha sido tan exitoso que sus cuerpos contienen más de la mitad de la biomasa en los ecosistemas donde viven, lo que significa que han dominado por completo los nichos poblados por ellos. Este patrón continúa hasta el presente.
3. Los humanos son la única especie de eusociales que tienen las propiedades adicionales de fuertes vínculos emocionales entre los miembros del grupo, y avanzadas capacidades cognitivas que nos permiten formar gestalts coherentes de significado - en especial la capacidad de compartir narraciones culturales y identidades tribales - que nos han permitido dominar a los animales socialmente menos adeptos en todos los ecosistemas que hemos entrado.
4. La estrategia clave que subyace a este modelo es que los grupos bien organizados, que elevan las necesidades de la totalidad sobre las de los

individuos, tienen más éxito en la adquisición de recursos y en la consolidación el poder que los individuos o grupos que están menos organizados.

Esto significaría que en grupos donde el individuo se sacrifica rutinariamente a las necesidades del grupo, y donde lo exterior al conjunto -con sus diferentes gestalts- se excluye de los “fuertes vínculos emocionales” que existen en el interior, la violencia puede ser percibida como un recurso para la supervivencia. En otras palabras, en este contexto, el Segundo Imperativo se re-escribiría como: *“Mas el hombre es una cosa; es, pues, algo que pueda usarse como simple-medio para la conservación del grupo”*

Tal vez por estas razones históricas continuamos creyendo que la intimidación y la fuerza pueden ser una solución. Pero los tiempos cambian, ahora nuestra violencia se torna pernicioso, y como el Minotauro en su laberinto, exige la sangre de nuestros propios jóvenes.

*Tres reinos modernos de Tánatos:* Quiero señalar ahora tres áreas para la exploración de este tema; me parece que ellas son sintomáticas de la demanda de la violencia en nuestros días en el derecho de portar armas, conductas relacionadas con la guerra y el ambiente de las cárceles.

*El “derecho” de portar armas:* En todo el mundo, tan pronto comienzan a aparecer limitaciones sobre la venta irrestricta de armas, los medios de comunicación, los políticos y muchos ciudadanos comunes exigen su “derecho” a comercializar y portar armas.

La evidencia de esta demanda está por doquier y sería ingenuo pensar que se trata sólo del resultado caótico de nuestras equivocaciones y omisiones. Tan pronto exista la posibilidad de paz social, encontramos cómo volver a la zozobra y el malestar. La violencia callejera aumenta en todas las grandes ciudades del mundo, y aunque la mayoría de los países poseen regulaciones sobre el derecho de portar armas, en general no existe una consistente pretensión sociopolítica para que esto se cumpla. ¿Por qué?

En los Estado Unidos, donde hay más información estadística sobre el apoyo popular para algún tipo de control sobre el derecho de portar armas, una encuesta llevada a cabo por Gallup<sup>45</sup> evidenció que sólo el 44% de los estadounidenses considera que la venta de armas de fuego debe ser más controlada. Este nivel de apoyo para la vigilancia y registro de tales artefactos se ubica 5 puntos más bajo que el año previo, y 34 puntos más bajo que el 78% detectado la primera vez que los encuestadores preguntaron sobre este tema en 1990. La pesquisa también demuestra que hay aún menos personas (sólo 28%) de aquel país que apoya una prohibición para que el público en general posea revólveres.<sup>46</sup>

Venezuela es tal vez una excepción a la regla en estos días<sup>47</sup> debido a las altas e inaceptables cifras de muertes por la violencia urbana. A pesar de la dificultad que hay para conseguir información fidedigna sobre el tema, parece haber cierto apoyo para restringir el uso de armas en lugares públicos.<sup>48</sup>

Es difícil localizar cifras sobre la violencia armada en otros lugares del mundo, pero según Oxfam<sup>49</sup>, en su sentido más general, la violencia es responsable mundialmente de 2000 muertes al día. Sólo en África el costo monetario alcanza 19 mil millones de dólares diarios. Por su parte la Oficina del Secretario General de las Naciones Unidas, que define la violencia armada en términos netamente civiles, declara:

“Los costes de la violencia armada son diversos y de gran envergadura. Ella afecta a todas las sociedades, ciudades y grupos de la población en todos los niveles de ingresos. Según estimaciones recientes, por lo menos 740.000 personas mueren anualmente directamente o indirectamente debido a violencia. Pero éste es sólo el punto del tímpano. Para cada persona que muere de manera violenta, hay muchas lesiones no fatales con significativos costes a largo plazo. Éstos incluyen hospitalización..., rehabilitación extensa, impactos negativos relacionadas con la vivienda, interrupción en relaciones sociales y de la comunidad y desigualdades severas del género. En muchos países, el acto o la amenaza de la violencia armada provoca la fuga tanto de gente como de fondos económicos.... En fin, la violencia armada mina el desarrollo....”<sup>50</sup>

Analizándolo desde otra perspectiva, la manufactura y venta de armas es un negocio muy lucrativo, por esta razón hay quienes desean convencernos de la importancia de adquirirlas. Se estima que ocurren 5000 ferias comerciales al año en los Estados Unidos para la venta de todo tipo de armas.<sup>51</sup>

Ladd Everitt,<sup>52</sup> en una conferencia dedicada a la reducción de la violencia callejera y el control de armas, habló irónicamente del tráfico de armas en los Estados Unidos: "Tenemos verdadero orgullo con respecto a la violencia... También sacamos provecho económico de ella." Everitt refiere también la cultura de la violencia que se manifiesta en los juegos de video y películas que glorifican la intimidación y promueven la justicia de vigilantes informales. No es necesario reiterar que tal “provecho” niega el Segundo Imperativo.

Se pensaría que la población quisiera tranquilidad en las calles, por lo menos ésta es una expectativa racional. Pero hemos creado una situación en la que hay una dicotomía peligrosa: por una parte, una minoría de personas elige formas de vida en las que su bienestar depende de la depredación de los demás, y por otra, estamos “nosotros”, los que nos percibimos como sus posibles víctimas. Todos nos equipamos con armamento para defendernos y ninguna de las partes en conflicto puede encontrar alternativas a esta situación. Quienes viven al margen de la ley emplean la violencia como una herramienta de la cual no pueden prescindir, veamos: Manuel Llorens en “Niños con experiencia en la calle”<sup>53</sup> y Alejandro Moreno, en su libro “Y salimos a matar gente”,<sup>54</sup> hablan del “fatalismo” de los jóvenes que experimentan “la calle” como una atracción de la cual no pueden escapar –como las *mises-en-scène* de que hemos venido hablando. Paralelamente, muchas personas que se sienten como sus presas potenciales piensan que tienen que estar armados para defenderse, es otra escenificación teatral de la drama en el mundo de vida”. En todo caso, estar preparados a asesinar alguien, o ejecutarlo en nombre de la auto-protección, no pueden considerarse como casos de respeto para el Segundo Imperativo de Kant.

Esta situación revela, además, una contradicción irracional:

- a) *Muchas personas defienden su “derecho” a estar armadas,*
- b) *Existe el deseo general de que haya paz y concordia en las vecindades y en las calles.*
- c) *La presencia de personas armadas es una precondition para la violencia con armas de fuego.*

Esta contradicción se percibe como un conflicto entre los derechos individuales y los colectivos, y nos recuerda el modelo de Hardin<sup>55</sup> que mencioné en la introducción de este capítulo. Creo legítimo reinterpretar el planteamiento de Hardin de este modo que tiene que ver con el espacio público como lo definí arriba: Cuando un solo ciudadano lleva un arma para protegerse, la gran mayoría de los habitantes de la ciudad no está en peligro; un agresor aislado, aunque amenazante a pequeña escala, no representa una emergencia pública. Pero cuando una masa suficientemente grande de población lleva armas, hay peligro para todos. En términos específicos, podemos contrastar el “derecho” de llevar armas -como una prerrogativa individual- con su efecto colectivo y a largo plazo su efecto irracional en la población general.

De nuevo, significa que nuestro entendimiento de lo aparentemente irracional de ciertas conductas puede verse a la luz de expectativas, modelos y roles sociales (agresor/víctima potencial, en este caso). Los roles definen muchos aspectos de nuestras vidas, incluso las elecciones más significativas.

La violencia es casi un ritual, es *una mise-en-scène* que obedece a una manera de ser de ciertos miembros de la sociedad. Entre actores y observadores también hay reglas y expectativas respecto al uso de la agresión; podemos reconocer y tipificar estas “maneras” de “ser violento”. Quienes participan en estas actuaciones saben exactamente cómo desempeñar sus roles: hay expectativas que las personas saben que tienen que satisfacer cuando se encuentran en ciertas situaciones de acuerdo con las opciones que han elegido en el mundo de vida. Por ejemplo, no vengar una afrenta puede ser considerado un acto de cobardía en ciertos círculos, igual puede ocurrir si una persona no se defiende frente a un agresor: tal negación podría dar lugar a críticas entre sus compañeros.

Bajo esta perspectiva no estamos viendo conductas individuales y aisladas e inexplicables; lo que ocurre en estos casos es una conducta social altamente estructurada aunque irracional. La única manera de entender y eventualmente modificar esta conducta, no se encuentra únicamente en el castigo a los individuos trastornados, sino en la modificación de los escenarios que conducen, no sólo a la violencia, sino también a una expectativa generalizada para que ella ocurra.

Es decir, la solución a esta situación debe involucrar un cuestionamiento de las “mega-motivaciones” que se han inspirado la negación del Segundo Imperativo de Kant y la aceptación de Tánatos.

### c) *La lógica de la guerra y la paz*

La guerra tiene su propia lógica en donde las reglas normales de convivencia se suspenden bajo justificaciones nacionalistas y de patriotismo; en este teatro de la vida Tánatos realmente puede celebrar la inhabilitación del Segundo Imperativo de Kant. Es un tema muy amplio en el que las tácticas y los medios se tornan más importantes que la empatía y el respeto a la vida, donde la camaradería de los combatientes fomenta el odio al “enemigo”, y la producción de toda una sociedad es canalizada hacia la fabricación de objetos para destruir (y ser destruidos en una economía absurda de derroche).

Se trata de una empresa compleja que comprende intereses económicos, fervores patrióticos y razones oficiales. En general, cada lado probablemente interpreta su involucramiento como una expresión necesaria de lealtad y un deber que ha adquirido racionalmente por su condición de ciudadano. Todo el mundo considera que participa en

una “guerra justa”, aún en los casos de conflictos en los que una nación ataca abiertamente a otra por razones de codicia y de venganza. Sin embargo, en los discursos de los participantes, las distinciones entre motivos y justificaciones tienden a parecerse.

Las razones para el enfrentamiento se encarnan en lemas que degradan al “enemigo”, pero también los soldados combaten por razones tan nobles y tan abstractas como el logro de la paz duradera. Esto pasó en la Primera Guerra Mundial en la que el lema era “la guerra para terminar con todas las guerras”. Normalmente cada lado considera que ha ido a las armas sólo cuando no quedaban más posibilidades diplomáticas para lograr sus fines. En general casi siempre todos los combatientes consideran que su causa es justa y que los medios que emplean son éticos. Como cantó Joan Báez durante la guerra estadounidense en Vietnam: “*Dios está de nuestro lado.*”

En su aceptación del Premio Nobel, el Presidente Obama de los Estados Unidos definió “una guerra justa” como aquella en que “ciertas condiciones se cumplen: cuando la pelea ocurra en defensa propia; cuando los dos lados tengan fuerzas similares (fuerza proporcional) y cuando se proteja a la población civil”.<sup>56</sup> Y más tarde añadió que existen condiciones en que la guerra “no sólo es necesaria sino también moralmente justificable”. Esto es el centro de su argumento, pero, desafortunadamente, Obama ha obviado ciertos puntos importantes:

1. Es difícil definir la noción de auto defensa; al final ésta puede asemejarse a una situación en la que dos rufianes se apuntan mutuamente con sus dedos magullados y chillan: “¡Yo no fui!” La cadena causal puede extenderse a acontecimientos históricos que ocurrieron hace décadas y aún siglos.
2. Cada lado en un conflicto tendrá justificaciones morales para pelear.
3. Por definición, la guerra no puede ser “proporcional”: para ganar, un lado tiene que tener más fuerza que el otro.
4. La justificación moral para declarar la guerra supone que no existan otras opciones.

Obama mencionó el éxito del Plan Marshall después de la Segunda Guerra Mundial. Se trata del financiamiento masivo llevado a cabo por los Estados Unidos para la reconstrucción de Europa, y en menor grado Japón, para restaurar la infraestructura destrozada de aquellos lugares. El presidente estadounidense es un hombre instruido y tiene que saber que si hubieran empleado un plan similar después de la Primera Guerra Mundial (es decir en los años 20 del siglo pasado) el conflicto nazi podría haberse evitado<sup>57</sup>. De igual manera, si las naciones que ahora se enfrentan a Al Qaeda y los talibanes en Afganistán, hubieran intentado mejorar la calidad de vida de la gente que vive allí (por medio de irrigación, viviendas, hospitales, escuelas...) quizá estos grupos extremistas no tendrían el apoyo que disfrutaban actualmente en el Medio Oriente.

Estas consideraciones normalmente engloban complejas justificaciones retóricas. Ya mencioné el análisis que hice una vez<sup>58</sup> de los discursos del entonces presidente estadounidense George Bush y el líder de Al Qaeda, Osama bin Laden. Lo curioso es que en dicho análisis encontré las mismas figuras retóricas y a veces los mismos contenidos en los discursos de ambos antagonistas. Entre las categorías de mecanismos retóricos que hallé en estos discursos se encuentran:

1. La creación de una dicotomía entre “ellos” y “nosotros”. Esto no se limita a la identificación de los dos grupos (integrados por los seguidores de cada locutor), sino que los etiqueta emocionalmente como “buenos” y “malos”.
2. La negación de la agresión inicial: Cada uno de los dos reclama la condición de “víctima” y reivindica su derecho y obligación de agredir al enemigo.
3. La descripción de los lados en conflicto: Cada uno proclama que “nosotros” somos los habitantes de una patria o tierra madre sagrada que ha sido atacada y por ende, maculada.

Se trata de mecanismos frecuentes en la guerra, mientras que las verdaderas razones para pelear tienen poco que ver con el discurso usado. En otro ejemplo Franklin Delano Roosevelt, Presidente de los Estados Unidos, al pedir del Congreso de su país una declaración de guerra contra Japón en 1941, en su famoso “Discurso de la Infamia” dijo que:

“Siempre recordaremos el carácter de la embestida contra nosotros. A pesar del tiempo que pueda requerir sobreponernos a esta invasión premeditada, el pueblo americano, en su sacrosanta potestad, vencerá en victoria absoluta”.<sup>59</sup>

En este fragmento Roosevelt reclama el estatus de víctima para su nación y al mismo tiempo la caracteriza como invencible. Por su parte los alemanes, adversarios de los Aliados en la misma guerra antes citada, hablaban de manera similar.<sup>60</sup> Goebbels, en su discurso sobre las pérdidas después de la batalla de Stalingrado dijo:

“Ahora, justo en las primeras horas de nuestro mandato [en tierra soviética] y a través de los años siguientes, hemos estado ligados en hermandad con el pueblo alemán. El aliado más poderoso sobre la Tierra, el mismo pueblo, nos respalda y está determinado a seguir al Führer, pase lo que pase. Aceptará los fardos más pesados para ganar la victoria. ¿Qué poder sobre la Tierra puede impedir que logremos victoria? ¡Ahora podemos vencer y lo haremos!”<sup>61</sup>

No quiero prolongar los ejemplos, pero sí decir que la similitud de los discursos es evidente. Tanto en textos como en tácticas, la práctica bélica es casi siempre la misma y obedece a una lógica interna de cuestionable razonabilidad si la miramos desde la perspectiva del Segundo Imperativo de Kant.<sup>62</sup>

A veces los métodos incluyen prácticas de una ética excepcionalmente dudosa aún considerando la naturaleza esencialmente cruel de la guerra, pero éstas casi nunca se admiten, ya que aparecen como secretos de Estado e información censurada y “clasificada” o “confidencial”.

En cierto sentido la idea de la guerra puede describirse en términos de la banalización del mal.<sup>63</sup> Describí antes cómo esta banalización está estructurada por muchos empeños separados, los cuales pueden tener estructuras lógicas y racionalmente articuladas: sectores que se dedican exclusivamente a movilizar y pertrechar a las tropas; agrupaciones que reparan máquinas y vehículos; otras compran y preparan comida u ofrecen cuidados médicos. Estas figuras están separadas de los soldados, marinos y aviadores que son los agentes activos de la agresión en sí, y por esta razón los burócratas y militares de alto rango pueden ignorar sus contribuciones a la mortandad;

generalmente están convencidos de las causas para las que pelean: libertad, defensa de la madre patria, defensa de la religión, la necesidad de “lebensraum” (*más espacio para vivir*, término usado por los alemanes en la Segunda Guerra Mundial).

Tanto las tácticas como las conductas de guerra son muy viejas, se dice que las reglas de la guerra hacen permisibles las prácticas más deplorables. El uso de la enfermedad y el veneno como armas de guerra contra los civiles es tanto arcaico como moderno y las leyendas al respecto son bien conocidas en tradiciones populares: mil años antes de Cristo los hititos forzaron personas enfermas de la plaga a acercarse a tierras enemigas. Ha sido una táctica vieja envenenar los pozos de agua de los enemigos. Aníbal de Cartago lanzó potes de cerámica llenos de culebras venenosas a los barcos paranaenses. En tiempos modernos también casi todos los ejércitos han hecho mano de venenos y patógenos para defender sus causas a pesar de que el Protocolo de Ginebra en 1925 prohibió esta práctica.

Los esfuerzos más cuestionables para la guerra son a veces están respaldados por procesos metodológicos y estudios científicos. Por ejemplo, la experimentación sobre drogas, virus y microorganismos con propósitos militares ha involucrado a las universidades más prestigiosas de los Estados Unidos.<sup>64</sup> Otro ejemplo no menos importante se refiere a las técnicas desarrolladas por un antiguo presidente de la Asociación Americana de Psicología (American Psychological Association) que fueron usadas para reducir la resistencia de los presos en la cárcel estadounidense en Guantánamo.<sup>65</sup>

Las conductas guerreras son tan antiguas, que Pitman<sup>66</sup> dice que están codificadas en el genoma humano y que las compartimos con los chimpancés. El autor identifica algunas de estas conductas: la agresión, la aceptación de riesgos, la formación de fuertes lazos afectivos entre hombres (*male bonding*), el altruismo dentro del grupo, la xenofobia con relación a los no pertenecientes al grupo, la dominación y la subordinación; tales conductas aparecen en presencia de estímulos apropiados cuando el grupo de referencia apoya la agresión. Dice Pitman:

“Si usted va a organizar una guerra o una insurrección, necesitará a un ejército de soldados que estén dispuestos a luchar y a matar a otros seres humanos y en el proceso arriesgar sus vidas. Y parece que es fácil encontrar tales seres humanos. Tome cualquier grupo de hombres jóvenes entre las edades de 18 y 25, páselos por un curso del entrenamiento básico e imbúyalos con las virtudes de su nación, religión, o ideología política, y *voilà*, usted tiene un ejército, un grupo de hombres-bomba, o una escuadrilla de pilotos tipo kamikaze impacientes para matar a otros, y entretanto estarán dispuestos a arriesgar o aún sacrificar sus propias vidas”.<sup>67</sup>

Además, la guerra puede ser gustosa para los soldados. Pitman cita testimonios en los que los militares afirman que el combate les ha resultado apasionante y divertido. Un soldado dice que en la guerra vivió “*los momentos más gloriosamente excitantes de mi vida...*”<sup>68</sup> Recientemente encontré otro artículo donde su autor, Tom Turnipseed citó las declaraciones de varios militares de alto comando de los Estados Unidos donde describen el gran placer que matar otras personas les produce. Por ejemplo, el General de la Marina James N. Mattis, quien tiene a su cargo todas las fuerzas de aquel país en Afganistán, Irak, el Oriente Medio y Asia Central, declaró frente a sus tropas que:

“Es divertido matar algunas personas” (párrafo 1), [y luego:] ... “Es un una pira de diversión descargar contra ellos. Realmente da gusto pelear con ellos ¿saben? Es una maravilla de alboroto. Es puro jaleo disparar a algunas personas. Yo estaré allí con Uds. me da placer pelear.”<sup>69</sup>

Obviamente la guerra es cruenta, pero el placer de matar no es la única emoción que ésta suscita. Hay soldados que se fugan y abandonan el campo de batalla; hay personas civiles que protestan y claman por la paz, y hay civiles que huyen de los resultados atroces de conflictos como las hambrunas y las ciudades y campos destruidos. Es decir, la euforia de la batalla es sólo una de las características de la guerra.

Un nuevo libro arguye contra la creencia convencional de que los conflictos armados forman parte de la naturaleza humana. En “El final de Guerra”, el conocido articulista John Horgan<sup>70</sup> afirma que, en un sentido biológico, somos proclives a la paz. Las razones para esta creencia son variadas y abarcan tanto explicaciones genéticas sobre la naturaleza del ser humano, como socio-ambientales relacionadas con la competición para recursos.

Horgan refiere a registros arqueológicos: dice que la guerra es una manifestación bastante reciente y no hay evidencia de conflictos armados antes de aC 10.000. En su opinión se trata de una innovación cultural que aparece y luego desaparece a través de la historia. Según Horgan, las guerras ocurren por razones muy variadas, por ejemplo, porque algún psicópata carismático convence a su tribu ir a hostiar a quienes viven al lado. Y cuando esto sucede una nueva conducta aparece y cunde rápidamente.

Afirma que se debe considerar la guerra como un “meme”, como una idea o conducta auto-perpetuante y enraizada una vez que brota en una región dada. Inclusive considera que la matanza de la guerra sea “anti-natural”, y en este sentido cita a Dave Grossman<sup>71</sup>, un coronel de las Fuerzas Especiales de los Estados Unidos y autor del libro “*Sobre el acto de matar*”, en el que argumenta que los conscriptos en los ejércitos, lejos de ser guerreros innatos que ansían matar gente, resisten hacerlo. Entre la evidencia que presenta Grossman, Horgan menciona una encuesta de veteranos de combate de la Segunda Guerra Mundial, según afirma, encontró que muchos no disparaban o disparaban lejos del enemigo. No querían matar a alguien. Como resultado, el Ejército “modernizó” su entrenamiento para aumentar la tasa de disparos letales: lo lograron en las guerras estadounidenses en Corea y Vietnam, pero según el Grossman, la secuela ha sido un aumento en desordenes pos-traumáticos.

*Un relato de la guerra en negativo:* En el apartado que continúa examinaré cómo ocurrió que una vez los supuestos cromosomas de la beligerancia dramáticamente dejaron de funcionar. En lo que sigue quisiera acercarme a la guerra por medio de un relato verídico que la puso en tela de juicio hace un siglo. Exploraré cómo las pautas de combate se quebrantaron entre ciertos soldados, provocando que los encargados de la política de la agresión institucionalizada se asustaran e hicieron todo lo posible por regresar a la “normalidad” de la mortandad y la destrucción que a Tántatos le gusta tanto.

Hubo en la Primera Guerra Mundial un suceso que desafió la lógica bélica y que de repente, y por un corto rato, creó una situación de tolerancia, amistad y respeto entre hombres en armas que horas antes se mataban entre sí.

Ocurrió en 1914 en Ypres, Bélgica, un incidente<sup>72</sup> que se conoce como la “Tregua de Navidad”, una breve suspensión de hostilidades entre las tropas alemanas y británicas durante la Noche Buena. Las tropas que horas antes se disparaban mutuamente, súbitamente se calmaron; los alemanes comenzaron a decorar sus trincheras y cantar villancicos. Al cantar “Stille Nacht” (Noche de paz), los enemigos británicos ubicados a unos 50 metros de distancia en las trincheras paralelas respondieron con la misma canción en inglés. Luego cada bando cantó para el otro: “*O come all ye faithful*” (Vengan los fieles) y “*Adeste Fideles*”.

“Un teniente de veinticinco años, sir Edward Hulse, que prestaba servicio con los Guardias Escoceses, escribió en el diario de guerra de su batallón: ‘Nos pusimos a conversar con los alemanes, que estaban ansiosos por celebrar un armisticio durante la navidad. Un miembro de la patrulla de reconocimiento, llamado F. Murker, salió y se encontró con una patrulla alemana; le dieron un vaso de whisky y unos cigarros y lo enviaron de vuelta con un mensaje: si no les disparábamos, ellos no nos dispararían a nosotros.’”<sup>73</sup>

Más tropas comenzaron a unirse a la tregua y hubo partidos de fútbol entre los ejércitos. Algunos testimonios relatan cómo las primeras siluetas salían de noche de sus trincheras y se encontraban en mitad de obscuridad, “*Chocamos las manos, nos deseamos Feliz Navidad, y hablamos como si nos conociéramos de varios años. Estábamos enfrente de las alambradas rodeados de alemanes (...)*” Muchos de los que se encontraron en Tierra de Nadie negociaron treguas: “*Nosotros no dispararemos si vosotros no disparáis*”<sup>74</sup>

En algunos lugares el armisticio duró más tiempo, y en ciertos lugares hasta el mes de febrero. Pero los oficiales británicos se escandalizaron porque habían invertido grandes sumas de dinero y esfuerzos para caracterizar a los alemanes como “hunos” salvajes y habían sembrado cuentos de sus atrocidades. La tregua hizo añicos toda su campaña propagandística. En los años subsecuentes se tomaron medidas para evitar nuevos brotes indeseados de paz usando bombardeos antes de Navidad y la rotación de tropas para evitar contactos amistosos entre los soldados.

Lo que este relato nos retrata es la irrupción de Eros en pleno reino de Tánatos. A pesar de su entrenamiento y el conocimiento que tenían de la conducta esperada de ellos, los soldados de ambos bandos eligieron la vida. Pero los oficiales del alto mando británico, que no habían olvidado sus roles, quedaron firmes al servicio de la muerte.

Este relato representa la guerra como una foto en negativo y celebra dos cosas que la agresión colectiva niega: a) el reconocimiento de la humanidad en el sentido del Segundo Imperativo de Kant en un espacio donde antes había sólo enemigos por parte de los soldados de ambas bandas, b) la celebración de la vida y Eros. Quienes seguían leales a Tánatos eran los oficiales.

Hoy en día ni los diferentes movimientos de insurgencia, ni los gobiernos poderosos van a poder lograr sus metas por medio de las armas. Ni la ETA, ni los talibanes, ni los Tigres de Tamil, ni Boko Haram, ni el Estado Islámico, ni los huthis, ni los diferentes gobiernos de América Latina que gastan en armas lo que podrían invertir en educación y salud, van a poder lograr nada por la fuerza<sup>75</sup>. Sin embargo, siguen las justificaciones y las demandas para que persistan Estados armados hasta los dientes. La

posibilidad de lograr la paz por medio de la guerra y la violencia es hoy en día un anacronismo.

Es probable que si los ganadores de la Primera Guerra Mundial hubieran iniciado algo parecido al Plan Marshall para recuperar la economía devastada de Alemania, como de hecho se hizo treinta años más tarde después de la Segunda Guerra, este nuevo conflicto no hubiera ocurrido. Es decir, se hubiera evitado la pobreza, la zozobra y el descontento social que condujo al triunfo de Hitler. Celebrar a tiempo a Eros hubiera quitado la atracción de Tánatos entre los perdedores de la primera contienda.

d) *Una institución total: la cárcel:*

Recordando los trabajos empíricos de Milgram y Zimbardo<sup>76</sup>, hay que reconocer el papel poderoso de los roles sociales. Especialmente en el ejemplo de las cárceles experimentales de este último científico social podemos apreciar cómo personas ordinarias asumieron actitudes agresivas o sumisas de acuerdo con: a) el escenario en que se encontraban, y b) las partes del guión (guardianes o presos) que les fue asignada. Incluso los experimentadores comenzaron a actuar según ciertas expectativas sociales (la conducta del carcelario) no apropiadas para la verdadera situación académica en que se encontraban. Los estudios de Milgram y Zimbardo demostraron cómo los contextos de autoridad y las expectativas de roles pueden suscitar reacciones sorprendidas de violencia y sumisión por parte de personas “normales”. Las cárceles, de hecho, son ejemplos paradigmáticos de esto.

Por su parte Foucault<sup>77</sup> en “Vigilar y Castigar” describió cómo la necesidad de manejar y castigar a los transgresores quedó bajo la jurisdicción del Estado laico y elegido, reemplazando la potestad del rey. Esta transición “racional” provino básicamente de un cambio tecnológico plasmado en estilos arquitectónicos y prácticas cuyo propósito final era tanto la recuperación social de los internados como la promoción de su docilidad. En la práctica esta racionalidad se expresa en términos institucionalizados de alta crueldad. El propósito de reinsertar a los que han irrespetado la ley se quebranta tras innumerables agendas ocultas de corrupción y tras el ejercicio despótico del poder.

Desde el punto de vista de los ciudadanos que quieren protegerse de la criminalidad, lo irracional de estas instituciones se evidencia cotidianamente en las conductas delictivas de muchos que egresan de ellas; no funcionan de verdad cómo los lugares de reeducación y reinserción social. A pesar de este fracaso, las víctimas de la delincuencia afirman que se debe seguir recluyendo a los malhechores en estos lugares tal como son. La fantasía del castigo y el deseo de venganza superan el anhelo de que haya finalmente convivencia colectiva.

En una excelente tesis de maestría defendida en el 2009 en la Universidad Central de Venezuela por Alex González Osuna<sup>78</sup>, el autor identificó códigos negociados de conducta pautados entre presos en una cárcel venezolana. Los reclusos tienen expectativas detalladas sobre el empleo de la violencia de acuerdo a la categoría de los individuos. Describe, por ejemplo, la actuación de los “pranes” (personas de la más alta jerarquía dentro de las cárceles venezolanas):

*“Son los que fungen como caciques que llevan el manejo de todos los elementos que las autoridades consideran como ilícitos, y establecen el control y*

*administración de todos los recursos materiales que sirven para dominar a los demás, así como para garantizar el cumplimiento de las normas aceptadas para la convivencia en los sitios donde se despliega la violencia. De la misma forma son como una variedad de tribunal que juzga quién realizó actos proscritos para excluirlo del grupo y establecer la sanción correspondiente, la cual va desde “echarlos” (casi siempre heridos de bala o por arma blanca), hasta causarles la muerte (en ocasiones por desmembramiento, o literalmente “picados”), dependiendo de la falta que comentan en el interior del grupo violento. Entre éstos existe una diferencia en función del poder de decidir o acceder a determinada información, como por ejemplo al sitio donde se guardan las armas y otros recursos ilegales. Estos rangos son: “pran primero” o “primer pran” y “segundos pranes”; “luz alta” “luz baja”, remiten a la misma forma de estratificación en las líneas de mando y decisiones”.<sup>79</sup>*

Y luego otra categoría, la de los “pastores”, quienes, a pesar de haber vivido como delincuentes en el pasado, se han acogido a las creencias de iglesias evangelistas del protestantismo, y por esta razón gozan de cierta autoridad y privilegio frente a los demás reclusos y las autoridades penitenciarias:

*Los “pastores” y sus “diáconos” colocan la creencia en un “ser supremo” por encima de todo. Son los que reciben a los internos que ingresan detenidos directamente de la calle por un cuerpo policial, así como a los que vienen de traslado de otros establecimientos. Ya una vez establecido en la “iglesia” [recinto físico en la cárcel] el recién llegado elige su destino dentro del establecimiento; así bien puede decidir si se incorpora al grupo de creyentes y se “sujeta” a las normas que regulan la convivencia en la “iglesia”, o si desea abandonar la misma, entrar en “el mundo” y se acoge a las reglas de “la rutina” [es decir, las normas que regulan la violencia] ..... (p. 126)<sup>80</sup>*

Estos ejemplos demuestran la estructura de la violencia que experimentan los presos. Entran en un lugar donde existen jerarquías bien definidas con características y prerrogativas pre-definidas. El micro-mundo de las cárceles crea expectativas, e incluso áreas de experticia altamente perniciosas para el público en general que quiere resguardarse de la violencia.

Si las formas de violencia son roles que existen dentro del teatro del mundo de vida, su elección sólo es parcialmente libre. Es decir, hay muchas fuerzas que nos influyen cuando los escogimos, si no fuera así, no sería tan típico “ser” un preso o un policía.

#### *La turba:*

La turba de seres humanos que pierden control sobre sus voluntades individuales luego de entregadas al tropel, es tan estructurada como el vuelo de una bandada de pájaros o un cardumen de peces. Se trata de la agudizada conciencia del movimiento colectivo, más la sincronización precisa del dinamismo combinado de cada participante, para lograr una meta compartida, que en el caso de las aves y peces sería comer o evitar ser comidos.

En este apartado no quiero proponer la idea de la mente social o la creación de construcciones sociales, que son procesos largos que contribuyen a la formación y coherencia de tribus, grupos y sociedades. Aquí sólo hablo de fenómenos de corta duración que a veces conducen a revueltas y motines. No siempre es el caso de que se vuelvan violentas, pero en general se trata de conductas colectivas que reaccionan a cascadas de información; esta situación induce a los individuos a ignorar sus propias percepciones y a seguir la guía de las personas que están a su lado. Lo irracional de este fenómeno es que los participantes abandonan toda capacidad de reflexionar sobre sus acciones.

La mayoría de los estudios existentes sobre este tema tan preocupante, tienen que ver con las tácticas policiales destinadas a controlar multitudes revoltosas. Por otro lado, desde un punto de vista más ideológico, Moscovici se refiere a la “Era de las Multitudes”, lo que podría considerarse como la presencia de turbas de larga duración en las que:

“Las multitudes le sacrifican [al líder] entonces sus intereses aparentes, sus necesidades reconocidas y hasta su existencia. Se ve al conductor ordenar a la tropa de sus partidarios destrucciones incalculables y crímenes que sobrepasan la imaginación: ellos los ejecutan sin discutir. Tal autoridad no se ejerce sin despojar a los individuos de sus responsabilidades y de sus libertades. Exige, además su adhesión sincera”<sup>81</sup>.

Somos animales inteligentes, pero de rebaño. Tenemos sensores de todo tipo para evaluar las expresiones de las caras de nuestros compañeros, el “lenguaje de su cuerpo”, las direcciones de sus miradas, e inclusive, hoy en día, las informaciones que percibimos a través de los medios masivos de comunicación. En Venezuela, desde hace unos diez años sólo hace falta una leve sugerencia en un periódico o en un canal de televisión sobre la escasez de un producto -gasolina, azúcar o papel higiénico-, para que hordas de personas descendan sobre las gasolineras o los supermercados con el fin de comprar diez veces más de lo que necesitan. El ojo lateral de cada quien percibe los leves movimientos de las personas que tienen al lado, y esto basta para que comiencen a imitar o movilizarse en la misma dirección que sus congéneres.

¿Se acuerden del viejo truco de cuando éramos jóvenes? Como burla, nos parábamos en una esquina de la calle y mirábamos fijamente hacia arriba, pronto había una multitud haciendo lo mismo. Y cuando hay fuertes fuerzas externas que influyen sobre esta tendencia hacia la conducta del rebaño, el movimiento se convierte en estampida.

En un artículo publicado en la revista estadounidense *The New Yorker*, John Cassidy describió cómo la actividad de muchos individuos puede volverse colectiva. Relató un incidente en Londres cuando se inauguró un puente; para celebrar el evento miles de personas se alinearon para caminar sobre él a través de una pasarela estrecha. Minutos más tarde la estructura comenzó a sacudirse y fue necesario cerrarla al público. El problema resultó ser la reacción de la acera al movimiento de los peatones:

"Cuando camina una persona, sube y baja cada pie alternadamente, produciéndose una fuerza oblicua leve. Si centenares de personas están caminando en un espacio confinado, y sucede que algunos vayan de manera

sincronizada, pueden generar suficiente ímpetu lateral para mover una pasarela, apenas un poco. Pero una vez que la acera comience a sacudirse, los peatones ajustarán cada vez más sus pasos para acomodarse al movimiento. Se genera así un lazo de retroalimentación entre los movimientos del puente, el ritmo de caminar de los peatones, y las fuerzas oblicuas pueden aumentar dramáticamente. Los ingenieros de investigación llaman este fenómeno “excitación lateral sincrónica de proceso”....<sup>82</sup>

¿Qué otros fenómenos de imitación, correlación y sincronización podemos encontrar en nuestra vida colectiva? Debe haber muchos. El artículo citado habla de efectos del mercado: lo que hacen algunas inversionistas afecta a los demás, de tal manera que cuando el mercado sube, todos quieren comprar, y cuando baja quieren vender.

Contamos con ejemplos mucho más tenebrosos relacionados con la violencia de las turbas que igualmente tienen lazos colectivos de retroalimentación. En este tipo de violencia se observan otros matices (ritualización de procesos grupales, a-nomia, carencia de respuestas efectivas por parte de las autoridades, corrupción entre las autoridades, expectativas en condiciones extremas de pobreza relativa, etc.). La capacidad que tenemos de perder nuestra voluntad en una situación de masas es, ciertamente, uno de los elementos a considerar con respecto a la irracionalidad colectiva.

Las turbas violentas forman parte de nuestra historia humana. En la mayoría de los casos la raíz deriva de problemas para compartir los recursos y el poder. Por ejemplo, casi 5000 personas negras estadounidenses fueron linchados por tumultos blancos entre 1890 y 1960<sup>83</sup>. Igualmente, en grandes ciudades han habido manifestaciones violentas en las que sectores que se sienten oprimidos o vulnerados, se tornan contra sus propios ambientes y durante los sucesos queman negocios, viviendas y vehículos de su mismo grupo.

En medio de una multitud fugaz, los participantes necesariamente: a) identifican un enemigo, b) asignan al contrario la responsabilidad específica por algún mal, c) aplican un castigo apropiado a este enemigo (por ejemplo, linchamiento, masacre colectiva, daño a propiedades) y actúan de manera coordinada. Hay niveles distintos de participación en estos actos: están las personas que se involucran activa y físicamente en la destrucción y las matanzas, hay quienes instigan a los agresores y hay quienes son cómplices por su silencio o su simple anuencia.

Aunque no tengo la referencia, cito mi recuerdo y mi espanto como reacción a un reportaje que describe las turbas asesinas de los hutu que irrumpieron contra los tutti en Ruanda en 1994. El periodista dio a conocer cómo los hombres corrían por las calles, machetes en mano, y entre risas y conductas que parecían juegos, destrozaban a sus víctimas.

En el suceso que acabo de mencionar hubo varias fuentes de incitación, una de ellas puede ser definida, de manera sencilla, como un movimiento de “jaurías”. Pero hubo otro germen de esta violencia: Después de la muerte de los presidentes de Ruanda y Burundi en que hubo un atentado contra el avión en que viajaban, surgieron intereses dirigidos a crear zozobra social, política y étnica. En la siguiente cita tomada del *blog* de Juan Cruz Osta leemos una descripción de la violencia de turbas incitada por tales intereses:

"Tras la muerte de ambos mandatarios, extremistas hutus ruandeses... iniciaron una sangrienta persecución contra la población tutsi. Durante la masacre, la radio fue el medio más efectivo para arrojar mensajes de odio de forma directa y simultánea sobre una amplia audiencia... La Radio Televisión Libre des Mille Collines (RTL) comenzó a emitir en agosto de 1993. En los primeros meses, hasta el inicio del genocidio de abril de 1994 difundió de manera divertida y sutil propaganda anti-tutsi... [Pero una vez que se inició el genocidio en 1994], cambió el carácter de las transmisiones y empezó a dar detalles de aquellos que debían ser acosados y asesinados al punto de ofrecer descripciones individuales y número de placas de automóviles... Esto no era tanto prédica a favor del odio o la violencia como un involucramiento directo en los asesinatos, instando a una población pobre, sin educación y fácilmente influenciable, a que colaborase con el ejército en la exterminación".<sup>84</sup>

Las turbas son movimientos de personas "hechizadas", hasta el punto de que sus integrantes permiten que el tumulto se apodere de su intencionalidad racional. Pero *hay maneras de debilitarlas*. Creo que si la mayoría se pudiera reconocer cómo se forman y cómo actúan, los ciudadanos podrían humanizar el actuar en comunidad y así aminorar este mal de nuestras sociedades.

Un primer paso es reconocer que todos poseemos la capacidad de unirnos ciegameamente a un grupo de esta índole. Un segundo paso consiste en que los miembros de la comunidad no envueltos en este proceso totalizante se den cuenta de lo que ocurre y estén en capacidad para inhibir su crecimiento.

Hay maneras de dismantelar estas turbas en momentos específicos de su desarrollo y antes de que se vuelvan realmente temibles. Por ejemplo, siempre habrá un liderazgo, una o más personas que azuzan el fuego colectivo. Creo que una táctica para mermar su crecimiento sería identificar al individuo o los individuos que cumplen este papel y efectivamente cuestionar sus motivos y tácticas. Los cabecillas casi siempre quisieran esconderse en la multitud; señalarlos desde el inicio del movimiento puede ser una medida eficaz.

Otra manera de intervenir es individualizando a los participantes. Viví una vez una experiencia en un proceso grupal en el que los miembros de dos bandas en confrontación (en este caso verbal), parecían haber perdido su voluntad propia. Tuve la oportunidad de señalar a los participantes por su nombre y cuestionar su adhesión a las dos identidades colectivas. La táctica logró romper la impermeabilización de cada uno de los grupos. En aquella ocasión las dos bandas eran un cuerpo policial y un grupo de jóvenes.

En otra ocasión un joven que conozco<sup>85</sup> vio el inicio del linchamiento de un ladrón en una calle caraqueña. Se acercó y en tres pasos bajó el nivel de agresión: a) se hizo parte del grupo, b) cuando los vecinos estaban acercando con palos y bates para golpearlo gritó, "lo podemos castigar, pero no con bates", y 3) casi en seguida dijo: "vamos a llamar a lo policía para que lo arrestan." En vez de lastimar al ladrón los vecinos formaron una "guardia" para retenerlo hasta la llegada de las autoridades. De este modo bajo la agresión de modo escalonado y convirtió un incidente potencialmente violento en una situación institucionalizada.

Otra estrategia, más difícil que las anteriores, es interrumpir la coordinación de la turba, que siempre necesita movilizarse y pertrecharse; si se tienen los recursos para obstaculizar la satisfacción de estos requisitos, la banda se desorganiza.

### **La hiedra que nos controla: La tecnología y su ciencia**

La ciencia y su tecnología (CyT) se basan epistemológicamente en un proceso de constante auto-crítica y constituyen dos de las actividades humanas que más se corrigen y se transforman. Los dogmas científicos tienen vigencia sólo durante el tiempo necesario para su revisión y modificación a la luz de nuevos conocimientos. Debido a esta capacidad de reflexión y autocrítica, la ciencia y sus derivados se erigen en grandes opositores de la ideología.

A pesar de lo dicho antes, la CyT ha sufrido de sus propios y graves problemas éticos y filosóficos (la ciencia al servicio de la guerra, por ejemplo), y cuando esto ocurre, tenemos el deber de señalar estos problemas. Los párrafos que continúan puntúan hacia la crítica de ciertos traspiés ocurridos, no en la práctica en sí de la ciencia, sino en los efectos nocivos de su interacción con la economía y la política.

Hannah Arendt<sup>86</sup>, en “La Condición Humana”, fantaseó sobre lo que percibió como el deseo de la humanidad para escapar del planeta Tierra. Imaginó un viaje a otro planeta para huir de las condiciones impuestas por la vida en éste. El problema es que llevaríamos con nosotros nuestra sociedad de objetos dominantes y ella reproduciría las mismas desgracias que sufrimos aquí.

La clave para entender los objetos en mención es la relación que tenemos con la tecnología. Arendt distingue entre: a) *la labor*, lo que hacemos para cubrir nuestras necesidades; b) *el trabajo*, o la creación de un mundo de objetos o artificios y c) *la acción*, que trata de la capacidad que tenemos de iniciar algo nuevo desde el colectivo en relación a todas las personas. El problema es que una vez creados los objetos (es decir, el producto del trabajo), éstos se erigen en la forma de un mundo aparte y nuestras ciencias aplicadas comienzan a exigirnos ciertas respuestas; sus productos ya no son simples medios para lograr algo.

En otro libro, Arendt habla de las herramientas que no “permanecen siervos de la mano” sino que “exigen... que quien labora [les] sirva... que adapte el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico”.<sup>87</sup> Esta cita trajo a mi memoria la película “Tiempos Modernos”, en la que Charlie Chaplin luchó con la maquinaria de una fábrica, adaptándose al final en su propio cuerpo el ritmo de la cinta transportadora de la empresa. Pero desde una perspectiva más sociológica, las máquinas pueden comenzar a enajenar la voluntad de los sujetos humanos y obrar autónomamente en la sociedad en que vivimos. Un solo tractor ara la tierra, pero el conjunto del sistema de producción, comercialización y uso de la maquinaria pesada se vuelve autónomo, es decir comienza a surgir por sí mismo. Además el enorme éxito comercial de la inteligencia artificial en el siglo actual, comienza a dominar al mercado laboral e inclusive procesos agrícolas e industriales. Aun procesos como el diagnóstico de enfermedades comienzan a ser dominados por el fenómeno.

El problema podría resolverse devolviendo al ser humano su posición como destinatario de los beneficios de la tecnología. Arendt recuerda a Kant, como también lo hago yo en varias secciones de este capítulo, cuando ella dice: “...el hombre es un fin en

sí mismo y... nunca debe ser usado como un medio para lograr otros fines, no importa cuán elevados puedan ser éstos...”<sup>88</sup>

Pero al hablar de la acción, Arendt pasa de la persona individual a la colectividad. Dice que “no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos... [viven] entre iguales”... “[L]a acción es intensamente personal,”<sup>89</sup> a pesar de que la actividad individual se diluye en miles de otras acciones.

Con Hannah Arendt en mente, quisiera explorar ahora algunos aspectos de la ciencia y la tecnología.

Nosotros somos útiles para este sistema, y no al revés. La tecnología crea un nuevo ambiente con sus propias reglas, que nosotros no controlamos, y nuestra biología se ha puesto a sus órdenes. Por otra parte, el proceso de creación tecnológica es como una evolución progresiva que cambia, irreversiblemente, no sólo al mundo físico, sino que también modifica la capacidad de la colectividad de personas para actuar libremente y pensar por su propia cuenta.

Cuando escribió “*Labor, trabajo, acción. Una conferencia*”, en 1958/1998, Arendt intuyó el peligro de la pérdida de la distinción entre, por un lado, la CyT, y por otro, los seres vivos con su propia fisiología y genética.

¿Es irracional este borrón?, es decir, ¿se trata de un gesto de auto-aniquilamiento? En algunos casos no, como en el desarrollo y empleo de un “marcapasos” para extender la vida de quienes padecen problemas coronarios; o como en la creación de vacunas para prevenir enfermedades que antes eran masivamente mortales; igualmente se aprecia en el uso generalizado del internet, que aumenta la capacidad comunicativa y la participación política y social de las personas “ordinarias”, como los lectores de este libro y también su autora.

Sin embargo, aún reconociendo el valor que tienen estas invenciones y medios, algunos de ellos constituyen sables de doble filo. Por ejemplo, el auto particular nos transporta y al mismo tiempo crea embotellamientos de tráfico, además, su motor de combustión interno contamina la atmósfera.<sup>90</sup> A nivel de la industria y el comercio masivo a veces hay procedimientos dañinos. Una excelente muestra de lo antes dicho ocurre en las cuestionables prácticas en el manejo de pruebas experimentales de drogas farmacéuticas, así como en su distribución por parte de algunas de las grandes compañías que las producen; esta última situación se agrava debido al pillaje genético que adelantan estas industrias tanto respecto de los remedios tradicionales de las sociedades del “Tercer Mundo”, como de sus semillas ancestrales.<sup>91</sup>

No deseo por esto que este capítulo se convierta en un listado de denuncias. Quisiera que el lector recuerde que se trata de casos particulares de un fenómeno mayor: *la irracionalidad en lo social*. En general, el problema no reside en las invenciones particulares, sino en los sistemas de su creación y en los efectos que tienen sobre la sociedad y el ambiente. Es allí donde se encuentra lo más evidente de lo irracional, al menos desde el punto de vista del bienestar físico, social y afectivo de nosotros los seres humanos.

Otro aspecto de interés en estas reflexiones es la pérdida de la distinción entre lo natural y lo artificial, derivada del empleo de algunas tecnologías y productos. Este problema se evidencia hoy en día en la clonación, la alteración genética y el uso de insecticidas y herbicidas en la agricultura; igualmente se evidencia en la guerra, que también produce modificaciones genéticas.

Somos capaces de hacer muchas cosas, pero entendemos muy poco sobre los efectos a largo plazo de nuestras acciones, por ejemplo, el resultado final de cambiar las complejas y delicadas relaciones genéticas en nuestros propios cuerpos y en el mundo. Actuamos como niños con una caja de fósforos o, como enseña la metáfora: monos con hojillas.

La respuesta que recomienda Arendt es la afinación de nuestras habilidades políticas, sin embargo pregunto: ¿realmente podemos detener esta irracionalidad? A pesar de las conferencias de Kyoto y Estocolmo, y de todas las sucesivas conferencias sobre el ambiente, no hemos podido confrontar exitosamente la hiedra de mil cabezas que hemos creado, ni frenar el proceso de calentamiento global.

### *Tres obras de ficción*

Quisiera explorar un poco más nuestra relación con la ciencia y su tecnología a través de tres obras de ficción: a) la novela *Frankenstein o el Prometeo moderno*, de Mary Wollstonecraft Shelley<sup>92</sup>; b) la película *Rambo (1)*<sup>93</sup> con Sylvester Stallone; y c) la obra teatral de Michael Frayn<sup>94</sup> (s/f) llamada *Copenhague*. Luego reflexionaré sobre la irracionalidad de la relación que mantenemos con este fenómeno de la tecnología insurrecta.

*Frankenstein*: Desde que Eva mordisqueó aquella manzana, nosotros, los seres humanos nos hemos empeñado en escapar del Jardín de Edén. En el mismo espíritu Shelley inventó los personajes de un médico y su monstruo en 1818.

Se trata de la historia del Dr. Frankenstein. Este personaje es un médico e investigador suizo que empleó descargas eléctricas para crear un ser vivo a partir de los despojos de varios cadáveres humanos. El doctor es una figura oscura que recoge un terrible imaginario científico: en su afán de ensanchar las fronteras del conocimiento, traspasa los límites de lo éticamente aceptable. Se dice que quiso jugar a Dios (o tal vez al Diablo legendario en su facha de Tánatos), es decir, actuar en áreas que sobrepasan la capacidad de hacer el bien.

El doctor se da cuenta en seguida del aspecto horroroso del engendro y huye de su laboratorio. Mientras tanto, el así-creado monstruo también huye y desaparece. Su aspecto espeluznante suscita reacciones de miedo, oprobio y violencia en los ciudadanos locales y éstos forman turbas de justicieros para cazarlo y matarlo.

Shelley escribió el libro cuando aumentaba dramáticamente la eficiencia de la ciencia para cuestionar viejas creencias y cuando parecía que hasta se podría deslumbrar a los mismos secretos del universo. Paralelamente la tecnología prometía “progreso”: una gloriosa etapa para la humanidad que tal vez podría acabar con las enfermedades, revolucionar el transporte, hacer desaparecer el hambre y alumbrar la oscuridad.

La figura del monstruo encarna el efecto de haber creado algo que luego tiene su propia vida y autonomía trágicas. En la novela de Shelley el monstruo se inmoló tristemente en el hielo del Polo Norte, y por ende el “problema” desaparece.

En el ejemplo siguiente, lo irracional irrumpe en la figura de un soldado que, aunque sea una figura solitaria, es una encarnación emblemática de la violencia que la tecnología de la guerra trae “a casa”.

*Rambo*: Me refiero a la primera película<sup>95</sup> en que aparece esta figura. Es un personaje noble, que no obstante nos recuerda al monstruo del Dr. Frankenstein: el trato rencoroso que recibe como un veterano que retorna de la guerra de Vietnam a los Estados Unidos, le torna hostil, amargado y peligroso.

Rambo no vulnera las fronteras prudentes del conocimiento, como lo hace el creador del monstruo en la novela de Shelley, más bien él es, en sí, la criatura que resulta de la experimentación, porque ha sido preparado como un guerrillero despiadado y eficaz, una máquina para matar. La ironía de este personaje es que quienes lo forjaron como asesino querían emplear su creación lejos de los linderos de su patria.

Pero Rambo regresa de Vietnam, y en un viaje a un pequeño pueblo localizado en el interior de su propio país, es víctima de una confrontación con la autoridad local: Un ignominioso y corrupto “sheriff” le acusa falsamente, le confina y le maltrata dentro de la cárcel; allí surgen en Rambo, no sólo sus resentimientos sino su entrenamiento. Se escabulla a los bosques circundantes, consigue armamento, y regresa al pueblo donde empuña un mortífero poder de destrucción. Es un giro que nos recuerda lo afirmado por Arendt respecto de la independencia de la capacidad destructiva de los artefactos que el hombre ha producido. Rambo emplea incluso la gasolinera del pueblo como un arma contra sí mismo.

*Heisenberg y Bohr*: Ésta es una consideración que proviene de la obra teatral *Copenhague*, de Michael Frayn<sup>96</sup>, que revisa y reconstruye las dudas morales que los científicos Werner Heisenberg y Niels Bohr podrían haber sentido sobre sus papeles en la eventual producción de la bomba atómica.

Estos dos científicos son víctimas de la tecnología en un sentido muy moderno: le temen y a la vez la desean (por lo menos la consideran necesaria) a pesar de su evidente capacidad destructiva. Heisenberg se beneficia de una situación clave: los nazis lo precisan debido a sus conocimientos científicos; además tiene sentimientos encontrados respecto a su patria que ahora está dominada por un agresivo poder fascista. Neils Bohr, también es una figura compleja: en nombre de la honradez y el humanismo contribuye a su posible destrucción. Los dos hombres son instrumentos tambaleantes de fuerzas que no controlan.

La obra de Frayn trata del encuentro entre estos dos físicos en la Copenhague ocupada por los nazis en 1941. Antes, al comienzo del siglo, tanto Bohr como Heisenberg habían propuesto fundamentales descripciones cuánticas para los átomos. En el pasado habían sido amigos y colaboradores, inclusive Bohr era el tutor doctoral de Heisenberg.

Sin embargo la Segunda Guerra Mundial los separó. Heisenberg permaneció en Alemania durante el nazismo y tuvo un papel protagónico en los intentos del régimen nazi para desarrollar armas atómicas. Bohr quedó en la Dinamarca ocupada y por su parte colaboró con los esfuerzos aliados en la misma confrontación armamentista.

La obra recoge la historia del encuentro de estos dos físicos en 1941, y lo hace en dos tiempos: Primero en la reconstrucción de una reunión durante la guerra, que incluye a la esposa de Bohr. Luego, de manera entremezclada y anacrónica, presenta un nuevo

encuentro después de la destrucción de Alemania. Nadie sabe lo que realmente pasó en estos encuentros, pero el autor elabora preguntas hipotéticas sobre las dudas que estos dos gigantes de la ciencia podrían haber albergado respecto al papel de la ciencia en la destrucción ocasionada por la guerra. Estas dudas son formuladas como dilemas históricos y morales manifestadas como un problema de la física: *es imposible medir simultáneamente la posición y la velocidad de una partícula*. Este problema deviene una metáfora: es muy difícil actuar como un individuo pensante y ético y al mismo tiempo formar parte de un gran propósito supra-individual.

La obra que brevemente acabo de desglosar, se dirige principalmente al problema moral de haber participado en la creación de la bomba atómica. Pero en mis siguientes reflexiones deseo seguir la línea creada por Arendt y preguntar: ¿Estos hombres tenían otra opción? ¿Estaban libres para siquiera preguntarse si podrían haberse sustraído de aquel trágico proceso tecnológico? Para hacerlo algo del diálogo de Fryn:

Después de la guerra, Heisenberg recuerda que Bohr le había preguntado:

HEISENBERG: “*Simplemente te pregunté si, como físico, uno tenía el derecho moral de trabajar en la explotación de la energía atómica. ¿Sí?*”

Y Bohr se esconde.

BOHR: *No me acuerdo.*

Al nivel individual los participantes tenían sus razones para esta participación: salvar la patria, avanzar en la carrera propia o simplemente contribuir a un proceso de creación tecnológica que tiene en sí aspectos estéticos que producen gran satisfacción. En la obra, Heisenberg pregunta a Bohr si podrían haber mentido a los generales y políticos de sus respectivos países; si podrían haber dicho que la bomba era tecnológicamente imposible. En la fantasía, al menos estos dos hombres podrían haber salvado la humanidad del peligro de la guerra nuclear. Pero ¿qué posibilidades reales de hacerlo tuvieron en aquel entonces?

No estaban solos: aunque se encontraban entre los principales científicos involucrados en esto, había miles más, incluyendo Albert Einstein, que estaba convencido de la necesidad de adelantar a los nazis en la producción de esta arma. Además otra figura en aquel drama era Robert Oppenheimer. Heisenberg delira en la obra:

HEISENBERG: *¡Lo que yo te dije en 1941! ¡Que la elección estaba en nuestras manos! ¡En las mías, en las de Oppenheimer!*

Oppenheimer, el “padre” de la bomba estadounidense, y Heisenberg, cada uno por su lado, ¿podrían haber informado a sus respectivos gobiernos que la bomba atómica era físicamente imposible? ¿Hubieran arrestado la carrera de la muerte? Tal vez podrían haber demorado la experimentación, pero la probabilidad de tener éxito en algo así era mínima, entre otras razones porque en aquellos días Oppenheimer estaba muy a gusto en su trabajo. De hecho, se dice que cuando la primera arma atómica fue probada

exitosamente, éste, embelesado por el espectáculo, citó así, del sagrado libro hindú, el Mahabarata (la cita no está incluida en la obra de Fryn):

*... "si el resplandor de mil soles fuera a explotar en el cielo, sería como el esplendor del Todopoderoso... Ahora, me he convertido en la muerte, el destructor de mundos"....*<sup>97</sup>

¿Un hombre con una estética como ésta hubiera engañado a los jefes del Proyecto Manhattan? Heisenberg desvariaba.

### *Reflexiones adicionales respecto a la tecnología de Tánatos*

Estas preguntas y dudas obedecen a un imaginario que proviene de dilemas complejos que nacieron en el siglo IXX. Es evidente que no hemos podido elaborar respuestas coherentes y cuestionarlas de manera conclusiva, porque en el siglo XXI seguimos luchando con los mismos problemas.

Si es racional pensar que la guerra atómica es inaceptable debido a los costos para la humanidad, ¿es irracional apoyar la tecnología y la ciencia que conducen a una catástrofe de tal tamaño? ¿Es irracional apoyar la tecnología de la guerra? ¿Cómo podemos controlar a un dios tan maligno como Tánatos? ¿Cómo podemos llegar a entender su capacidad seductora y ponerle límites?

Por medio de mis reflexiones sobre el Dr. Frankenstein, Rambo y los doctores Heisenberg y Bohr, he querido explorar sobre la irracionalidad de la ciencia y su tecnología y esto me ha llevado de nuevo al imaginario de Tánatos, que no habita en el método científico en sí, sino en lo que antecede y ocurre después de la indagación rigurosa y racional. *No me declaro en contra de la investigación científica. La considero más bien esencial y salvadora para la humanidad, Más bien cuestiono algunas de sus motivaciones y metas.* Se trata del deseo oscuro que entra siempre en competencia con el dios del amor Eros. La irracionalidad no aparece en contraste –como antónimo- a la razón, sino que existe a su lado, y en este contexto particular, Tánatos y Eros constituyen antagonistas que halan la racionalidad en una u otra dirección intencional. Es como un juego ético y existencial de “tria y afloja” donde participamos toda la humanidad.

Es evidente que el imaginario oscuro forma parte de nuestra psiquis individual y de nuestro mundo de vida colectivo; es un desdoblamiento que aparece por doquier: el Dr. Jekyll y el Sr. Hyde, las dos caras de Janus, las dos formas de “Hulk” (la figura de cine y televisión que cambia de aspecto en presencia de la rabia), el signo de Géminis. La dualidad forma parte de nuestra realidad. Creo que esta dicotomía entre Eros y Tánatos debe ser objeto de reflexión tanto científica como filosófica y ética. Es decir, no es que tenemos que atrapar y confinar a Tánatos, sino entenderlo y convivir conscientemente con su influencia.

Lo libremente deseado, entonces, no nos va a conducir necesariamente a la racionalidad, la sensualidad a un mundo mejor, a un respeto por la ecología de la Tierra y así sucesivamente: también nos pueden conducir a Tánatos y su impulso hacia lo irracional y lo destructivo.

La tecnología es algo que hemos creado, pero una vez implantada constituye una condición previa y envolvente. La tecnología no sólo nos influye como sujetos individuales sino que también nos engulle como sociedades, por así decirlo, porque crea

un ambiente físico y psicosocial que define nuestras relaciones tanto con las cosas como con nuestros semejantes. La tecnología determina dónde podemos vivir y la calidad de esta vida, al mismo tiempo construye el significado de conceptos tan básicos como el tiempo y la distancia. Por ejemplo, podemos vivir con cierta comodidad en la periferia de las ciudades porque un automóvil reduce ambos factores en nuestro traslado a los lugares donde trabajamos. También por medio de la tecnología definimos y dominamos a nuestros enemigos colectivos e identificamos a nuestros amigos.<sup>98</sup>

## REFLEXIONES FINALES

Con este capítulo cierro mi indagación sobre lo irracional en el mundo de vida colectiva. He caracterizado esta dicotomía como una propiedad histórica a la cual las personas tienen acceso por medio del lenguaje.

Al unir este capítulo con los que le anteceden, se hace evidente la necesidad de reflexionar sobre cómo las diferentes maneras de imaginar al sujeto, el debate racional y el mundo de vida, la razón práctica y la irracionalidad se insertan en el mundo de vida. Hemos revisado las posibles limitaciones impuestas sobre la racionalidad por la relatividad de los saberes, por los senderos de la inconsciencia, por lo patológico, por la incomunicación, por la *Akrasia*, por el autoengaño y por las tendencias colectivas que conducen a la desgracia.

Podemos concluir, tal vez, que a pesar de estas limitaciones, la racionalidad puede, bajo condiciones adecuadas, conducir el pensamiento hacia soluciones verosímiles.

¿Cuáles son estas condiciones?

Probablemente una de las más importantes es la voluntad de hablar de la presencia de Tánatos en nuestras vidas y reconocerla. Si en tiempos anteriores hablar del sexo fue un tabú, igualmente, el silencio respecto al dios de la destrucción y la muerte deseada se debe a su naturaleza oculta; es una sombra recóndita, algo escondido y repudiado en la psiquis y en la cultura como el ogro debajo del puente. Nuestras irracionalidades nos asombran, y buscamos la fuente de nuestras desgracias en nuestras debilidades. Pero Tánatos es una fuerza, no una debilidad. Si nos asusta -porque nos conduce a lo que Eros no desea- es porque no lo entendemos.

Como dijo Erich Fromm:

“La conclusión será que la ayuda en sentido lato sólo podrá venir por cambios radicales en nuestra estructura social y política que repondrían al hombre en su papel supremo en la sociedad. El deseo de “justicia y orden” (no vida y estructura) y de un castigo más estricto de los criminales, así como la obsesión por la violencia y la destrucción entre algunos “revolucionarios” no son sólo otros ejemplos de la poderosa atracción que ejerce la necrofilia<sup>99</sup> en el desarrollo del hombre, ser imperfecto e incompleto –único en la naturaleza- el objetivo supremo de todos los contratos sociales. La verdadera libertad y la independencia y el fin de todas las formas de poder explotador son las condiciones para la movilización del amor a la vida, única fuerza capaz de vencer al amor a la muerte.”<sup>100</sup>



## REFERENCIAS

---

- <sup>1</sup> Weber (1920/1947)
- <sup>2</sup> Anders Strand (2012)
- <sup>3</sup> Andrés Strand, 2012, p. 17.
- <sup>4</sup> Andrés Strand, 2012, p. 22.
- <sup>5</sup> Pacheco y Carmo (2003).
- <sup>6</sup> Mead (1913-1972).
- <sup>7</sup> Schütz, A. (1932/1993)
- <sup>8</sup> Sartre, J.P. (1945, 1943/1989)
- <sup>9</sup> Luckmann, T. (1992/1996).
- <sup>10</sup> Mann, 1994
- <sup>11</sup> Rhodes, 2005
- <sup>12</sup> Gilligan 1977
- <sup>13</sup> Lerner, 1993
- <sup>14</sup> Andrei Marmor, 2009
- <sup>15</sup> Kant, 1785/ s.f., párrafo 91
- <sup>16</sup> O'Neill, O. (1996).
- <sup>17</sup> Korsgaard, C. M. (2009)
- <sup>18</sup> Bird-Pollan (2012)
- <sup>19</sup> Fromm, 1987, p. 18
- <sup>20</sup> Fromm, 1987, p. 21
- <sup>21</sup> Arendt, 1961/2003
- <sup>22</sup> Fromm, 1987, p. 22
- <sup>23</sup> Hardin, s/f/1968
- <sup>24</sup> “Espacio común” refiere el uso compartido de espacios públicos (por ejemplo, parques, vías, instalaciones para producir electricidad), recursos comunes (como el aire o la tierra), bienes culturales (por ejemplo periódicos, la televisión, espacios de enseñanza) y la transmisión pública de mensajes (políticos, comerciales y los relacionados con el imaginario colectivo en general). Se contrasta con el espacio íntimo, de la familia, de la relación entre amigos.
- <sup>25</sup> Milgram, 1977
- <sup>26</sup> Zimbardo, 2009
- <sup>27</sup> Milgram, Stanley (1977)
- <sup>28</sup> Zimbardo, 2009
- <sup>29</sup> Grass, Günter, 2007
- <sup>30</sup> Grass, Günter, 2007, p. 17
- <sup>31</sup> Grass, Günter, 2007, p. 27
- <sup>32</sup> Grass, Günter, 2007, p. 39-40
- <sup>33</sup> Grass, Günter, 2007, p. 43
- <sup>34</sup> Paxton, 2004
- <sup>35</sup> Robinson, 2009
- <sup>36</sup> Paxton, 2004, en Robinson 2009, párrafo 4
- <sup>37</sup> Se discute la parábola del “El Amo y el Esclavo” de la **Fenomenología** de Hegel en el primer capítulo desde la página 14.
- <sup>38</sup> Sartre, 1943/1989, p. 81; Esta tema fue considerado en el capítulo 5.
- <sup>39</sup> Wolfreys, 2006

---

<sup>40</sup> Paxton, p. 205, citado por Wolfreys, 2006

<sup>41</sup> Arendt, 1967/2003

<sup>42</sup> La brutalidad de cazar o criar animales no ha desvanecido; sólo ahora está oculta. La cría y matanza de animales en sitios de alta densidad poblacional, según el modelo de fábrica, ha sido criticado por razones de sostenibilidad y ética.

<sup>43</sup> “Las ciudades Cananeas comenzaron a rodearse con murallas [desde el] siglo XXI a. C.” (Historia antigua Israel, Wikipedia, accesible en la página web: [http://es.wikipedia.org/wiki/Historia\\_del\\_Antiguo\\_Israel#Prehistoria](http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_Antiguo_Israel#Prehistoria)

<sup>44</sup> Brewer, 22/06/12.

<sup>45</sup> Gallup, octubre, 2009

<sup>46</sup> En el momento de la última revisión de este capítulo, ha ocurrido nuevas masacres, la más reciente en una escuela secundaria en el estado de Florida en aquel país. Los sobrevivientes han iniciado una campaña masiva para controlar de la tenencia de las armas, y en consecuencia los resultados de las pesquisas de opinión en el país demuestran mayor apoyo para restricciones sobre la venta y posición de armamento de guerra en la población civil.

<sup>47</sup> 2012: se trata de un año electoral

<sup>48</sup> “85 por ciento de venezolanos considera innecesario porte de armas.” Una encuesta realizada recientemente por la Comisión Presidencial venezolana para el Control de Armas y Municiones. Telesur (26 de Marzo de 2012). Accesible en la página web: <http://www.telesurtv.net/articulos/2012/03/26/un-85-de-venezolanos-considera-innecesario-porte-de-armas>

<sup>49</sup> Oxfam, 2009

<sup>50</sup> UNSG, 2009, citado por el Ministerio Noruega de Asuntos Extranjeros

<sup>51</sup> Según datos de la producción de las fábricas de armas había aproximadamente 300 millones de armas en manos de personas civiles en los Estados Unidos (2010). De ellas 100 millones son pistolas. (Just facts. a Resource for independent thinkers. Accesible en la primera opción de esta página web: <http://www.justfacts.com/guncontrol.asp>

<sup>52</sup> Hames, 2007

<sup>53</sup> Llorens, 2009

<sup>54</sup> Moreno, 2009, p. 46

<sup>55</sup> Hardin, s/f/1968

<sup>56</sup> Obama, 2009

<sup>57</sup> Es así porque la pobreza y resentimiento que existieron en la derrotada Alemania, en parte debido a la exigencia proveniente de los vencedores para que los pobladores pagasen “reparaciones”, los motivaron para apoyar a los Nacionalsocialistas y el ascenso al poder de Hitler.

<sup>58</sup> Cronick, 2002. La referencia a este discurso puede encontrarse en el Capítulo 3, página 20.

<sup>59</sup> Roosevelt, Radiochemistry Society, 2003

<sup>60</sup> Sólo hablo aquí de los recursos retóricos empleados en los discursos de Roosevelt y Goebbels; no comparo ni sus modelos de nación, ni sus actitudes frente a los derechos humanos, ni cualquier otro parámetro.

<sup>61</sup> Goebbels, 1943/1988

---

<sup>62</sup> No deseo que el lector tenga la impresión que creo que las razones de los dos países para pelear en la Segunda Guerra Mundial eran similares. Sólo se asemeja la retórica de los mandatarios.

<sup>63</sup> En el sentido dado por Hannah Arendt (1961/2003).

<sup>64</sup> Albarelli y Kaye, 2010 y Albarelli, 2009

<sup>65</sup> Meyssan, 2010, Mayer, 2009

<sup>66</sup> Pitman, 2010

<sup>67</sup> Pitman, 2010, p. 7

<sup>68</sup> Pitman, 2010, p. 7

<sup>69</sup> Turnipseed, 15 de Julio, 2010, párrafo 4

<sup>70</sup> John Horgan (2012)

<sup>71</sup> Dave Grossman (1966)

<sup>72</sup> Este relato fue tomado de estos textos en línea: a) Wikipedia, Tregua de Navidad, Accesible en la página web: [http://es.wikipedia.org/wiki/Tregua\\_de\\_Navidad](http://es.wikipedia.org/wiki/Tregua_de_Navidad) revisado el 10/1/10, b) Fko, (18/2/09). El amistoso de Navidad, Accesible en la página web: <http://blog.franlopez.es/2009/02/18/el-amistoso-de-navidad/>, revisado el 10/1/10 y c) Martin Gilbert (2004) La Primera Guerra Mundial. Madrid: La Esfera de los Libros, Accesible en la Página Web:

<http://inocenciayexperiencia.blogspot.com/2008/03/navidades-de-guerra-1914-1917.html>

<sup>73</sup> Gilbert, 2004

<sup>74</sup> Fko, 18/2/09

<sup>75</sup> Mi libro ha sido re-escrito en varias ocasiones. Es interesante que el listado de grupos teoristas e insurgentes ha aumentado en el lapso de siete años entre las penúltima y última revisiones. Es decir, en este tiempo Tánatos no se ha percatado de la futilidad de su empeño. O podría ser que no le importa acceder necesariamente al poder: basta para él la miseria y la mortandad.

<sup>76</sup> Milgram, 1977, Zimbardo, 2009

<sup>77</sup> Foucault, 1975/1985

<sup>78</sup> González, 2009

<sup>79</sup> González, 2009, p. 94

<sup>80</sup> González, 2009, p. 126

<sup>81</sup> Moscovici, 1981, p. 9-10

<sup>82</sup> Cassidy, 05/10/09, párrafo 2

<sup>83</sup> Wikipedia b, s/f

<sup>84</sup> Cruz Osta, 2007

<sup>85</sup> Es un politólogo llamado Eduardo Ríos. Describo el incidente desde mi memoria.

<sup>86</sup> Arendt, 1958/1998

<sup>87</sup> Arendt, 1957/1995, p. 100

<sup>88</sup> Arendt, 1957/1995, p. 101

<sup>89</sup> Arendt, 1957/1995, p. 102-104

<sup>90</sup> Alguien observó que sin el motor de combustión interna estaríamos sin ambulancias y camiones de bomberos eficaces. Sin embargo, el problema no es la existencia de dicho adelanto tecnológico sino lo masivo de su empleo, sobre todo en autos particulares. De nuevo, Hardin es una fuente para considerar el problema del sobre-uso del espacio público.

---

<sup>91</sup> Chippaux, 2005, Dr. Rath Health Foundation, 2008.

<sup>92</sup> Shelley, 1818/ s/f

<sup>93</sup> Está basada en los personajes creados por el novelista David Morrell en su novela “*First Blood*”.

<sup>94</sup> Frayn, Premiere en Londres – 1998/ s/f

<sup>95</sup> Rambo es una película basada en la novela “*First blood*” de David Morrell con Sylvester Stallone como John Rambo, el protagonista. Se trata en su totalidad de una serie de películas: First Blood (1982), Rambo: First Blood Part II (1985), Rambo III (1988) and Rambo (2008). Fue dirigido por Ted Kotcheff.

<sup>96</sup> *Copenhagen* es una obra de teatro del autor británico Michael Frayn, 2000.

<sup>97</sup> "If the radiance of a thousand suns were to burst at once into the sky, that would be like the splendor of the mighty one... Now, I am become Death, the destroyer of worlds." Cita tomada de Wikipedia 3, accesible en la dirección electrónica:

[http://en.wikipedia.org/wiki/J.\\_Robert\\_Oppenheimer](http://en.wikipedia.org/wiki/J._Robert_Oppenheimer)

<sup>98</sup> Si las guerras tienen parte de su génesis en la competencia para lograr recursos y mercados, el papel de la tecnología en su gestión y conducción es evidente. En los años 40 del siglo XX los enemigos de Occidente eran Alemania, Italia y Japón; ahora estos son países “amigos”. Recientemente el Occidente confronta a los países del Medio Oriente que casualmente tienen grandes reservas de petróleo. Los discursos relacionados con las confrontaciones bélicas pueden incorporar referencias a derechos humanos, justicia y otros valores no materiales, pero pocas son las veces que se envían soldados para defenderlos.

<sup>99</sup> Fromm emplea el término “necrofilia” aquí en el mismo sentido que yo uso “Tánatos”.

<sup>100</sup> Fromm, 1987, p. 25:

## Capítulo 6

---

### Consideraciones finales

#### Lo que motivó este libro

En los capítulos previos he reflexionado sobre la intencionalidad, la acción y la racionalidad. Ha sido un proyecto que me ha tomado por lo menos dos décadas aunque otros múltiples intereses han desviado mi atención en este lapso. Mis problemas teóricos provenían de experiencias en la psicología comunitaria: no entendía por qué la gente a veces actúa irracionalmente, inclusive en contra de sus propios intereses. Luego, esta cuestión inicial se extendió para incluir la posible autonomía del individuo en el mundo de vida.

Mi primer ensayo para responder a estas dudas fue mi tesis doctoral<sup>i</sup> que escribí sobre consumo de alcohol, donde encontré varias y sugestivas respuestas a mis preguntas. Puedo resumir dos de ellas así:

1. Las personas asumen roles existenciales, aun en casos tan dudosos como el “borrachito” que son reconocibles como tales por toda la comunidad. Se los constituyen lingüísticamente y son el producto de elecciones personales; por esto a veces son calificados como desperfectos de carácter. Ocurre con frecuencia que la gente cambia de rol, como cuando un miembro de Alcohólicos Anónimos deja de “ser el borrachito” y se convierte en “ser enfermo” o “ser alcohólico en recuperación”. Comencé a llamar estos roles: “mises-en-scène” según la noción freudiana de las reencarnaciones de los dramas primordiales, como el complejo de Edipo.
2. Aun en el discurso cotidiano de personas con trastornos alcohólicos importantes, uno puede encontrar ejemplos de razonamiento bastante acertados, inclusive argumentos formales como en el caso del silogismo.

Estos resultados me motivaron a ampliar mis reflexiones y profundizar sobre la naturaleza de la relación entre la intencionalidad y la razón. Me propuse sistematizar temas como: el sujeto con su psiquis dividida, la intersubjetividad y las condiciones bajo las cuales se tiende a emplear la razón. La inserción de estos aspectos individuales de la intencionalidad con el mundo de vida (por ejemplo, las *mises en scène* y la capacidad para decir “no” cuando las situaciones o las demás personas inhiben la expresión de la intencionalidad propia) me condujeron a examinar la relación inestable que existe entre el individuo y su entorno social. Tal vez esta relación puede resumirse como una negociación: como dijo Meyer: “*los hombres negocian la distancia entre ellos evaluando lo que les separa o les acerca...*”<sup>ii</sup> Dichas transacciones incluyen pero también rebasan encuentros cara-a-cara porque al final se tratan de distintos discursos ocultos como: las reflexiones internas, las conversaciones virtuales que entablamos con los libros, los periódicos, el Internet y así sucesivamente. Pero además dialogamos con el pasado -por medio de la

memoria y los legados históricos y tradiciones - y en general con los contenidos del mundo de vida.

### **Las reflexiones más importantes para entender al sujeto social y la racionalidad**

Consulté muchas fuentes distintas: uno de los primeros filósofos que trató el tema del sujeto socialmente contextualizado fue Hegel con sus intuiciones extraordinarias en “El Amo y el Esclavo”<sup>iii</sup>, sobre todo su noción de “el ser para otro”, expresión que señala uno de los esbozos inaugurales de las capacidades de auto-reflexión e intersubjetividad; estas dos facultades fundamentan la intencionalidad personal que luego en otros autores se concebían como fuertemente arraigada en el lenguaje.

Fue Hegel también uno de los primeros en elaborar aquella estupenda posibilidad de decir “no” como una cualidad que tiene el esclavo frente al amo: ésta es tal vez el recurso más básico que convierte la intencionalidad en una instancia libertaria. Este potencial fue retomado de varias maneras por los herederos de Hegel. Para Freud se trata de la decisión madura que toma el sujeto al encarar sus neurosis con la ayuda de un psicoanalista, pero ha sido caracterizada de forma similar como la fuente de nuestro poder para enfrentar la inconmensurabilidad del Otro por medio de la comprensión, y alterar la *mise en scène* que inmoviliza el drama de nuestras vidas. Al decir “no” abandonamos lo que ya no deseamos y lo que ha sido y adentramos en lo desconocido: nos atrevemos a decir la fórmula sartriana: “x no es”<sup>iv</sup>.

Otros elementos de importancia en la configuración del sujeto social fue la idea freudiana de los instintos de la vida y la muerte, respectivamente Eros y Tánatos. Fueron desarrollos tardíos en el trabajo de este gran psicoanalista, probablemente en parte debido a su espanto sobre los acontecimientos políticos de su Austria natal en la década de los años 30 del siglo XX. Hoy en día son conceptos explicativos y útiles, o si se quiere, “metáforas”, que nos ayudan a distinguir las relaciones fundadas en el amor de aquellas que se basan en la depredación e inclusive el sadismo.

Esta capacidad para decir “no” es el antídoto para la influencia de Tánatos, pero no es tan simple que un mero mentís dirigido imprecisamente a las personas que nos rodean, a la sociedad y a *Ananké*. Primero hay que tener un proyecto de cambio y una convicción importante sobre lo que es deseable en el sentido más profundo, y según mis propósitos en este libro, refiero sobre todo al Segundo Imperativo Categórico de Kant.

La intencionalidad no puede divorciarse de la racionalidad; en este libro se trata de un repertorio de modelos para guiar el pensamiento con certeza y confiabilidad. Se trata de juicios disciplinados que siguen reglas de reflexión, pero el proceso no se limite al simple seguimiento de estas reglas ya que supone algún tipo de paralelismo con el mundo externo al sujeto. En el capítulo 2 revisé algunos de los numerosos modelos que se emplean para lograr esta disciplina reflexiva. La racionalidad es una oferta que nos hace el mundo de vida, un conjunto de recursos construidos a lo largo de la cultura del hombre, y posiblemente se basa en un mecanismo innato del cerebro. Pero no es el único recurso: el sujeto tiene múltiples herramientas razonables para construir su vida compartida y la relación que disfrute con el mundo físico. Las varias formas de racionalidad formal sólo son parte de esas herramientas. Por esta razón no quise minimizar la importancia de otros aparejos del pensamiento como las “operaciones concretas” de Piaget<sup>v</sup> (que en este caso ilustré por medio de la canción “*Oh ¿qué será?*” de Chico Buarque).

En el capítulo 2 intenté señalar esta diversidad de ofertas entre las cuales está el sentido común. Este último tiene muchas herramientas que no pueden considerarse racionales pero sí deliberativas, y siguiendo el parecer de Aristóteles<sup>vi</sup> podemos decir que a veces y a lo largo, pueden conducirnos al bien común. Hay ardidés retóricos (por ejemplo, el entimema, el eufemismo) que conducen a conclusiones manipuladas, pero aun en este caso, como requieren la complicidad del oyente, son vulnerables a la falsificación.

Aunque la racionalidad formal sea un instrumento importante para llegar a conclusiones verdaderas o verídicas, en situaciones típicas del sentido común no es apropiada. Los lectores sólo tienen que recordar ciertos personajes de series televisadas como Sheldon (de *Big Bang Theory*), Bones (del programa de detectives *Bones*) y *Doc Martin* (el médico iracundo de la serie homónima).<sup>1</sup> Lo humorístico de estos protagonistas se halla precisamente en su exagerada racionalidad: no se dan cuenta cuándo se les espera respuestas intuitivas y de empatía como en el amor y la amistad. A veces la vida cotidiana requiere que nos expresemos por medio del afecto, la cordialidad, el apoyo y la intuición.

A pesar de las otras ofertas en el mundo de vida, es por medio de la racionalidad que adquieren sentido las ideas de reflexión, intención y acción. En los capítulos 2 y 3 empleé el término “racional” en el sentido de maneras coherentes de analizar información y llegar a conclusiones. En el capítulo 3 me referí al razonamiento práctico que no puede considerarse como una prueba de algo, pero que conduce a conclusiones conexas con respecto a decisiones cotidianas. Para que sean certeras, estas construcciones incorporan un máximo de la información pertinente al asunto discutido para formar una noción acorde con las necesidades de acción del sujeto.

En los casos de reflexiones sobre los aspectos culturales, sociales y personales de nuestras vidas, me refiero a una racionalidad dialéctica donde la resolución de los planteamientos es el resultado de debate que incluye a todas las personas involucradas y todos los temas pertinentes, como en el sentido del diálogo de Habermas.<sup>vii</sup> En el capítulo 5 exploré algunos casos donde esta racionalidad ha fallado, y consideré algunas razones para explicar estos fracasos.

Casi todos los autores que han considerado la combinación de intencionalidad y racionalidad suponen que el sujeto esté fuertemente influido por su contexto social y/o lingüístico, es decir, está respaldado por las expectativas de los demás. Podemos añadir que también está influido por la percepción que él mismo tiene acerca de los roles pre-elaborados que están allí, *siempre ya*, para guiar su conducta intencional. Al mismo tiempo el sujeto es un innovador: no sólo emplea los roles y las expectativas que los demás tienen para con él, sino que posee también la capacidad de rectificar sus propios roles e introducir en ellos patrones nuevos o cambiarlos por otros; igualmente el sujeto puede criticar la oferta que le hace el mundo de vida. Todo este potencial surge, en parte, de sus reflexiones sobre el mundo y su propia actuación en el pasado. Esta libertad ha sido interpretada como un salto existencial hacia lo desconocido (Mead, Schütz, Sartre), como el efecto de un proyecto personal (Schütz, Sartre, James, Luckmann) y como la percepción de un nuevo modelo de existencia y acción (Mead, Taylor, Habermas).

---

<sup>1</sup> Para los lectores no familiarizados con estos programas señalo las páginas web que los describen; Big Bang Theory: <http://www.imdb.com/title/tt0898266/>; Bones: <http://seriesla.com/tag/bones-5%C2%B0-temporada-y> Doc Martin: <http://www.itv.com/Drama/contemporary/DocMartin/default.html>.

## El regalo que nos hicieron los griegos

Debemos mucho al desarrollo del pensamiento que busca encontrar regularidades tanto en la naturaleza como en nuestra propia conducta, como por ejemplo las reflexiones que conducen a planteamientos teóricos, reglas sociales y leyes. La transcendencia histórica de los antiguos griegos cuando decidieron emplear perspectivas nómicas fue un momento primordial de la historia humana: concluyeron que podían intervenir activamente en su sociedad y en el entendimiento del mundo físico.

¿Por qué ocurrió? Es una pregunta importante, y seguimos preguntándonosla: todavía en nuestros días el modelo racional continúa en confrontación con el modelo mítico y el pensamiento fundamentalista. En aquellos días de la antigüedad, los conservadores fieles a las creencias antiguas de Atenas castigaron el pensamiento nómico de Sócrates obligándole a tomar aquella cicuta. Desafortunadamente todavía castigamos a los portadores de la razón; los vigilantes que salen en defensa de lo mitológico, lo legendario y las fantasmas de los credos y doctrinas, bloquean el camino a la tolerancia y la inclusión. Los que trajeron aquella bebida al filósofo obedecen al mismo modelo de intolerancia que -no hace mucho- sometió a los obcecados que encarcelaron a Mandela, y a los Chitpavan Brahmins que conspiraron y asesinaron a Gandhi: mi pregunta tiene vigencia hoy en día.

¿Por qué los griegos decidieron pensar según reglas y leyes? Parece que los primeros avances griegos eran políticos. No sabemos por qué ciertos estadistas del siglo VI a.C, como Draco, y luego Solon, crearon sistemas laicos de leyes bajo la autoridad del Consejo de los Cuatrocientos y luego del Consejo de Atenas. El cambio fue de base. Estas leyes no eran sagradas como lo son los Diez Mandamientos del judaísmo y del cristianismo, o la ley Sharia de los musulmanes. Aunque ellas fueron grabadas en un cilindro de madera y tuvieron la importancia de una constitución fundadora para Atenas, en teoría podían cambiarse y reinterpretarse de acuerdo con el parecer de los miembros de dichos consejos.

Era un empeño de héroes secularizados -ya no de los épicos míticos- y una gran parte de su hazaña ocurrió en un solo siglo. Siempre he sentido que vivir en aquel entonces debe haber sido una experiencia estupenda; podemos disfrutar de un pequeño reflejo de la emoción de participar en ella leyendo las primeras estrofas del “Poema del Ser” de Parménides que data de entre 480 y 475 aC. Parménides se describe a sí mismo viajando en una carroza halada por briosos caballos; se va alejando de la morada de la noche, guiado por las hijas del sol. Se trata de algo que puede interpretarse como el paso del mito a la luminiscencia de la teoría. Inclusive “*las doncellas Helíadas*” van retirando los velos, tal vez del oscurantismo.

### Poema del Ser de Parménides<sup>viii</sup> líneas 1-10

*Los corceles me arrastran, tan lejos como el ánimo anhela  
me llevaron. Y una vez que en el renombrado camino  
de la Diosa me hubieron puesto, que lleva al varón sapiente a través de los  
poblados,  
por allí me condujeron. Por allí me llevaban los hábiles corceles*

*tirando del carruaje; las doncellas indicaban el camino.  
En los cubos del eje con estridente sonido rechinaban  
ardiendo (acelerado por dos vertiginosas  
ruedas, de ambos lados) cuando se apresuraban a escoltar  
las doncellas Helíadas, abandonadas ya las moradas de la noche  
hacia la luz, habiendo con sus manos los velos de la cabeza retirado.*

Las consecuencias del modelo nómico fueron notables. Se crearon los fundamentos para una nueva manera de relacionarse que no dependía de los mandatos de la tradición y el mito. Toda la posibilidad de los gobiernos laicos, todo el cuestionamiento científico, toda nuestra capacidad para la tolerancia y el derecho a la diferencia social y personal provienen de aquellos logros.

Es necesario reconocer que esto no significó el avance glorioso al predominio de la ley y el pensamiento disciplinado. En realidad aquella época dorada duró sólo un poco más de un siglo. Terminó con la llegada de Alejandro Magno, el rey que fue tutorado por el mismo Aristóteles y que todavía representa la doble cara de la contribución civilizatoria de la antigua Grecia. Alejandro no montaba la carroza de Parménides, sino Bucéfalo, un caballo que, como su dueño, temía las sombras: el conquistador de Macedonia se consideraba el “hijo de dios”, una combinación personalizada de Amon-Ra y Zeus. Parece que lo único que había aprendido de la cultura de Atenas fue la tradición mítica y atávica y no los avances nómicos de la gran ilustración de los siglos VI y V a.C.

### **Hoy en día**

Continuamos luchando con las contradicciones de esta doble tradición. Como siempre ha sido, también hoy la racionalidad es sólo una parte del mundo de vida cuya creación ha sido desde *siempre ya* un proyecto histórico, colectivo y continuo. Es algo que ocurre en las arenas públicas aún en nuestros días, aunque dichos campos de discusión se hallen ahora en los periódicos, los libros, la televisión, el Internet, las reuniones y las tertulias de sobremesa. La razón continúa coexistiendo con los mitos, los prejuicios ancestrales y los fundamentalismos que siguen pujantes en nuestras culturas y que compiten con nuestros esfuerzos por retomar aquella tradición de leyes y razón.

En los capítulos anteriores de este libro reflexioné sobre la creación de respuestas verosímiles para nuestras grandes preguntas. Considero que sea un proceso dilemático e histórico: es lo que Habermas<sup>ix</sup> llama el “razonamiento mundano”, en el que entran en discusión la lógica, las viejas y nuevas construcciones sociales respecto al objeto de debate, el entusiasmo político, y a veces la anuencia y complicidad de los participantes en disputa para creer ciegamente en lo que carece de apoyo racional. Pero con todas sus fragilidades, el sentido común y su capacidad para generar –eventualmente- respuestas racionales es el lugar donde los hablantes de los lenguajes compartidos podemos contraer vínculos y actuar bajo la presuposición del poder unificador de la razón comunicativa (Habermas). Por lo menos Bernstein<sup>x</sup> nos aconseja que actuemos como si el discurso colectivo y emancipador fuera un poder verdadero.

Resultó ser complejo analizar la irracionalidad colectiva porque para identificarla como tal necesité detallar inconsistencias sociales que rebasan lo semántico. Los criterios tienen que ser normas que compartimos en niveles muy profundos del mundo de vida –no me atrevo a llamarlas “universales” como hizo Kant. He intentado interpretar estas normas

con referencia a la violación del Segundo Imperativo por un lado, y por el por el otro el deseo para que haya destrucción y muerte (simbolizado por Freud en la figura del dios griego Tánatos). Ha sido mi deseo tratar este tipo de irracionalidad como algo endémico, que le podría ocurrir a casi cualquier persona y que existe como parte de la condición humana. Encontré ejemplos apropiados en el campo de la política, en ciertos tipos de acciones e instituciones violentas, en la demanda social para generar violencia, e inclusive en ciertas motivaciones de la ciencia y su tecnología.

Marmor<sup>xi</sup> ha postulado que existen “convenciones” que pueden asemejarse –en un nivel algo superficial- a lo que he venido desarrollando como los roles y las “*mise en scènes*”. Son “paquetes” de entendimientos mutuos que identifican y explican la conducta, tanto la propia como la ajena; además conllevan ciertas expectativas de nuestra parte; cuando éstas no se las cumplen sentimos que algo falta, como cuando un buen amigo deja de saludarnos. Si esto ocurre, buscamos explicaciones: ¿estará molesto conmigo?

En estos “paquetes” podemos encontrar parte de nuestras dificultades respecto de la razón intencional e irracional. Desde el punto de vista de la razón práctica se les puede identificar por ser situaciones problemáticas, casi de la misma manera que Marmor señala las convenciones sociales que las personas de una misma cultura esperan que se cumplan. Son irracionales cuando existen contradicciones de base en las razones que los sujetos dan para explicar sus acciones. Los ejemplos que revisé en el capítulo 4 son: a) el remordimiento por algo mal hecho o por una omisión, b) la naturaleza de la falta psicoanalítica y existencial) c) la incompatibilidad entre las creencias que tenemos sobre nuestra conducta y las construcciones sociales que hemos elaborado al respecto, d) el conflicto entre las razones conscientes e inconscientes y la auto-decepción, e) la incontinencia intencional (*akrasia*).

La manera de confrontar estas situaciones irracionales es reconociéndolas. Una vez tuve una pesadilla: veía en mi sueño a un gnomo maligno que escarbaba con un palo en mi cerebro; al verlo le grité y él se escabulló entre los surcos de mis sesos para esconderse. Pero le increpé: “Puedes esconderte... ¡pero ya te vi!” Digo lo mismo de la irracionalidad que nos conduce a Tánatos.

## **El cultivo de Eros**

Freud en una ocasión fantaseó que algunos de los efectos de Tánatos pueden ir eliminándose a través de un proceso evolutivo y civilizatorio. Reflexionó que la socialización puede ser hereditaria, no en el genoma, sino en la represión continua y socio-histórica de instintos inapropiados.

Otros autores son más pesimistas. Respecto a la guerra, Pitman<sup>xii</sup> observa que las conductas que conducen al conflicto armado están profundamente arraigadas en la misma hechura genética de los seres humanos; casi se les puede interpretar como manifestaciones de instintos primitivos y primordiales. Tanto Freud como Pitman proponen la existencia de una base genética para la violencia, sólo que el primero de ellos asoma la posibilidad de que Tánatos pueda aprender de la historia, mientras Pitman lo duda.

Freud nos dejó la esperanza de que el ser humano jamás podrá ser convertido en una maquina hormiga; aun en *La Edad de los Muchedumbres* de Moscovici<sup>xiii</sup> es posible rescatar las características más humanas de la subjetividad.

Yo también quisiera creer que Tánatos puede asimilar las lecciones del pasado y que lograremos reglamentarlo, pero aun si esto es imposible, estoy verdaderamente

convencida de que Eros puede ser cultivado. Sería una tarea de profunda resignificación<sup>xiv</sup> en la que tendríamos que revisar los mitos y tradiciones que nos han formado y buscar nuevas maneras de relacionarnos. Tenemos que montarnos en la carroza junto a Parménides y buscar respuestas a la dicotomía entre la oscuridad y la luz.

Es evidente, después de este recorrido por la intencionalidad y la razón, que no podemos actuar razonablemente si no confrontamos nuestros lados oscuros. *Tánatos existe*. Creo que la solución será algo similar al proceso psicoanalítico en el que podemos enfocar el cono de luz<sup>xv</sup> hacia lo que somos y lo que hemos sido, para entender en algo lo que seremos. También tenemos que buscar las áreas del mundo de vida donde Eros puede ser sembrado y celebrado. Como un ejemplo recuerdo las sesiones televisadas de la BBC, cuando el Reverendo Desmond Tutu de África del Sur, se reunía con víctimas y victimarios de episodios de violencia masiva, como el conflicto entre el norte y el sur en Irlanda. El amor que este insigne representante de Eros derramaba sobre todos los participantes en estas sesiones, les permitía “hablar con el dolor” que ambas partes sentían. No tengo dudas que para todas esas personas esta experiencia adquiriría efectos de sanación y cierre. La sola posibilidad de ver el dolor compartido bajo el prisma del amor conduce a la resignificación.

Nuestra percepción de Eros y Tánatos es muy personal. Es probable que un individuo aprecie más a Eros en la medida en que haya podido resignificar las áreas oscuras de su pasado y haya aprendido a amar. Por esto, es “real” que una persona que ha reflexionado sobre sí mismo y sobre su mundo de vida, vea con mayor frecuencia al dios del amor y la productividad. Es como cuando nos enamoramos: vemos todo por cristales color rosa, sólo en este caso se trata de un aprendizaje profundo y una nueva postura existencial.

En ese futuro momento, cuando nos lancemos a la nada intencional que describieron Schütz y Sartre, si nos dejamos guiar por un proyecto de reconciliación, amor y razón, estaremos entrando en la intencionalidad racional y productiva –por seguir el Segundo Imperativo de Kant-, y de este modo retomamos la aventura de Parménides.

## Referencias

---

1. <sup>i</sup> Cronick, Septiembre, 2005.
2. <sup>ii</sup> Meyer, 1993, p. 97.
3. <sup>iii</sup> Hegel, 1807/1987
4. <sup>iv</sup> Sartre, 1943/1989
5. <sup>v</sup> Piaget Merino (eds), 1986
6. <sup>vi</sup> Aristóteles (330 A.C./1946: fecha traducción/1966: fecha impresión) en **La Retórica**.
7. <sup>vii</sup> Habermas, 1987/1992
8. <sup>viii</sup> Parménides, entre 480 y 475 aC
9. <sup>ix</sup> Habermas, 1970a, 1970b
10. <sup>x</sup> Bernstein, 1991.
11. <sup>xi</sup> Marmor, 2009.
12. <sup>xii</sup> Pitman, 2010.
13. <sup>xiii</sup> Moscovici, 1981/1991.
14. <sup>xiv</sup> Briceño, 2009.
15. <sup>xv</sup> Schütz, 1932/1993.

## Bibliografía

- Ajzen, I. & Fishbein, M. (1980). **Understanding attitudes and predicting social behavior**. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Albarelli, H.P. y Kaye, Jeffery (2010). Cries from the past. Torture's ugly echos. Truthout. Accesible en: <http://www.truthout.org/cries-from-past-tortures-ugly-echoes59738>. Revisado el 20 de mayo, 2010
- Albarelli, H.P. (2009). **A terrible mistake. The murder of Frank Olson and the CIA's secret cold war experiments**. Walterville, Oregon: Trine Day
- Anscombe, G.E.M. (1957/1979). **Intention**. Oxford: Basil Blackwell.
- Arendt, Hannah (1957/1995). "Labor, trabajo, acción. Una conferencia". En Hannah Arendt, **De la historia a la acción**. Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, Hannah (1958/1998). **La condición humana**. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1961/2003). **Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal**. Barcelona, Lumen.
- Aristóteles (330 A.C./1946: fecha traducción/1966: fecha impresión) "**Rhetorica**". The works of Aristotle. W.D. Ross (Ed.). W. Rhys Roberts (translator). Vol. XI Oxford: Clarendon Press.
- Asch, S.E. (1951). "Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgment". en en H. Guetzkow (Ed.), **Groups, leadership, and men**. Pittsburgh: Carnegie Press.
- Audi, R. (1993). **Action, intention and reason**. Ithaca, New York: Cronell University Press.
- Aune, B. (1977). **Reason and action**. Dordrecht: Reidel.
- Austin, J.L. (1956/1961). "A plea for excuses". (originalmente publicado en Proceedings of the Aristotelian Society, 57,) reimpresso en J. Austin, Philosophical Papers, Oxford: Oxford University Press.
- Austin, J.L. (1962/1975). **How to do things with words**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- B.F. Skinner (1972). **Más Allá de la libertad y la dignidad**. Barcelona: Editorial Fontanella.
- Baker, B.M. (1983). "The excuse of accident". **Ethics**, 93, 695-708.
- Banchs, M.A. (1996). "Construccionismo social y representaciones sociales. Algunos puntos de encuentro y de desencuentro." Revista **AVEPSO**, 19, (2), 1-10.
- Banchs, María A., Agudo, Alvaro & Astorga, Lislíe (2007), Imaginarios, representaciones y memoria social. En Ángela Arruda y Martha de Alba (Coods.). **Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica**.

Caracas: Anthropos y la Universidad Autónoma Metropolitana.

Bandura, A. (1962). "Social learning through imitation." En M.R. Jones (Dir.), **Nebraska Symposium on Motivation**, Lincoln: University of Nebraska Press.

Bandura, A. (1969) **Principles of Behavior Modification**. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Berger, P. & Luckmann, T. (1966/1967). **The Social Construction of Reality**. Harmondsworth: Penguin

Berkeley, G. (1710/1982). "Principles of human knowledge" en Robert Maynard Hutchins (ed.) **Locke, Berkeley, Hume** en la colección: Great Books of the Western World. Chicago: William Benton & Encyclopaedia Britannica.

Bernstein, R. J. (1991). "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad". **Isegoría**. (3, Abril), 5-25.

Bernstein, R.J. (1971/1979). **Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana**. Madrid: Alianza Editorial.

Billig, M. (1987). **Arguing and thinking: A rhetorical approach to social psychology**. Cambridge: Cambridge University Press.

Billig, M. (1991). **Ideology and Opinions: Studies in rhetorical psychology**. London: Sage Publications.

Billig, M. (1991). **Ideology and Opinions: Studies in rhetorical psychology**. London: Sage Publications.

Billig, M. (1992). **Talking of the royal family**. London: Routledge

Billig, M. (1994). "¡Sod Baudrillard! Or ideology critique in Disney World". **After postmodernism. Reconstructing ideology critique**, London: Sage.

Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D. y Radley A. (1988). **Ideological Dilemmas**. London: Sage Publications

Bird-Pollan, Stefan (2012). Hegel's grounding of intersubjectivity in the master-slave dialectic. **Philosophy and Social Criticism**. **38**(3) 237-256

Bratman, M. (1984). "Two faces of intention". **The Philosophical Review**, **93**, (3), 377-405.

Bratman, M. (1987). **Intention, Plans and practical reason**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bratman, M. (1992). "Practical reasoning and acceptance in a context". **Mind**, **101**, 1-15.

Bratman, M. (1993). Shared Intention. **Ethics**, 104, (Octubre), 97-113.

Breckler, S.J. & Greenwald, A.G. (1986). "Motivational facets of the self" en R.M. Sorrentino & E.T. Higgins (Eds.), **Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior**. Nueva York: Guilford.

Brewer, Joe (22/06/12). The REAL Reason Conservatives Always Win (La razón verdadera que explica porque la Derecha siempre gana). Common Dreams. Accesible en la dirección electrónica: <http://www.commondreams.org/view/2012/06/22-12>. Revisado el 30/07/14

Briceño, Antonio (2009). **El arte de resignificar el psicoanálisis del Siglo XXI**. Caracas: Bid & Co.

Buarque, Chico (s/f). Oh, qué Será. Cancioneros.com. Accesible en la página web: <http://www.cancioneros.com/nc/4349/2/oh-que-sera-milton-nascimento-chico-buarque>

Bunge, Mario (2005). **Diccionario de la filosofía**, México: Siglo XXI Editores

Burke, K. (1950/1969). **A rhetoric of motives**. Berkeley: University of California Press.

Campbell, T. (1981/1994). **Siete teorías de la sociedad**. Madrid: Ediciones Cátedra.

Cantor, N. & Kihlstrom, J.F. (1983). Social intelligence: The cognitive basis of personality. (Informe Técnico, Nu 60). Ann Arbor, Michigan: University of Michigan.

Cantor, N. & Kihlstrom, J.F. (1987). **Personality and social intelligence**. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Cassidy, John (05/10/09) Rational irrationality. The real reason that capitalism is so crash-prone. **The New Yorker**. Accesible en la página web: [http://www.newyorker.com/reporting/2009/10/05/091005fa\\_fact\\_cassidy?currentPage=all](http://www.newyorker.com/reporting/2009/10/05/091005fa_fact_cassidy?currentPage=all). Revisado el 30 /08/14

Charles, D. (1984). **Aristotle's philosophy of action**. Londres: Duckworth.

Chiappe, Giuliana (5 de diciembre, 2004). Carrera contra Linda. **El Universal**. Página web accesible en la dirección: [http://www.eluniversal.com/2004/12/05/pol\\_art\\_05161A.shtml](http://www.eluniversal.com/2004/12/05/pol_art_05161A.shtml). Revisado el 5/8/12

Chippaux, Jean-Philippe (28/8/2005), Pharmaceutical colonialism in Africa. Le Monde Diplomatique y republicado en: Claudio Schuftan, Afro-nets. Página web accesible en: <http://www.afronets.org/archive/200508/msg00103.php>, revisado el 5 de enero, 2010.

Chomsky, N. (1972). **Comocimiento y libertad**. Barcelona, España: Ediciones Ariel

CNN.com./U.S., (1 de mayo, 2003). Bush makes historic speech aboard warship. Accesible en la página web: <http://www.cnn.com/2003/US/05/01/bush.transcript/index.html>. Revisado el 26 de julio, 2009. Revisado el 30/8/12

Cohen, L.J. (1986). **The dialogue of Reason**. Oxford: Oxford University Press.

Cottrell, L.S. (1969). "Interpersonal interaction and the development of the self". en

David A. Goslin (Ed.), **Handbook of socialization theory and research**. Rand McNally College Publications.

Cronick, K. & Villegas, R. (1997). "Análisis retórico del acto agresivo en jóvenes delincuentes" en M. Montero (Coord.) **Psicología Comunitaria**. Caracas: Sociedad Interamericana de Psicología; Universidad Central de Venezuela & la Comisión de Psicología Comunitaria.

Cronick, K. (1989). "El proceso de toma de consciencia". **Cuadernos de CENDES**, **9**, 46-61.

Cronick, K. (1998). "El amo y el esclavo: La hermenéutica de la sumisión." En Ana Rangel, Ligia Sánchez, Mireya Lozada y Carlos Silva (Comps.), **Contribuciones recientes a la psicología en Venezuela**, Tomo III. Caracas: Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.

Cronick, K. (2000). Los borrachos de costumbre. Tesis doctoral defendida en la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

Cronick, K. (2009). **Evaluación Participativa**. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades, Universidad Central de Venezuela

Cronick, K. (Sept. 2002). The Discourse of President George W. Bush and Osama bin Laden: A Rhetorical Analysis and Hermeneutic Interpretation. **The Forum Qualitative Research**. Vol 3 Nú 3. Accesible en la página: <http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-e/inhalt3-02-e.htm>.

Cronick, Karen. (Septiembre, 2005). El análisis retórico/hermenéutico de textos relacionados al consumo del alcohol [128 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* [On-line Journal] 6(3) Art. 8. Disponible en: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-8-s.htm> [Fecha de Acceso: 2005 septiembre 15].

Cross, S. E. & Markus, H.R. (1990). "The willful self". **Personality and Social Psychology Bulletin**, **16**, (4), 726-742.

Cruz Osta, Juan, (29 de Mayo, 2007). ¿Puede una radio incitar al genocidio? Aporrea. Accesible en la dirección electrónica: <http://www.aporrea.org/actualidad/a35479.html>. Revisado el 30/8/12

Davidson, D. (1980/1991). "**Paradoxes de l'irrationalité**". Combas: Éditions de l'Éclat.

Davidson, D. (1982) "How is weakness of the will possible?". en D. Davidson, **Essays on actions and events**. Oxford: Clarendon Press, pp. 21-42.

Davidson, D. (1984). **Inquiries into truth and interpretation**. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1987/1991). **La actitud intencional**. Barcelona: Gedisa.

De Charms (1968). **Personal causation**. Nueva York: Academic Press.

de Ojeda, Jaime (1973). **A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado**,

Alianza Editorial, Madrid, 1973.

Del Mar, Maksymilian (15 de abril, 2010). Marmor's social conventions: The limits of practical reason. **Philosophy of the Social Sciences Online**, doi:10.1177/0048393110363436. Revisado el 30/08/12

Deleuze, G. (1967/1971). **Nietzsche y la filosofía**. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Dennett, D.C. (1984/1992). **La libertad de acción**. Un análisis de la exigencia de libre albedrío. Barcelona: Gedisa.

Dennett, D.C. (1987/1991). **La actitud intencional**. Barcelona: Gedisa Editorial.

Descartes, R. (1637/1982) "Discourse on the method of rightly conducting the reason and seeking for truth in the sciences" en Robert Maynard Hutchins (Ed.), **The great books of the Western World, Vol 31**, Chicago: Encyclopædia Britannica

**Diccionario de la Lengua Española**, de la Real Academia Española. (1970) Edición 19, Madrid.

Dr Rath Health Foundation (2008). Liberating Africa from pharmaceutical colonialism. Accesible en: [http://www.arv-facts.com/PDF/Pharma\\_Colonialism\\_Africa\\_20080627.pdf](http://www.arv-facts.com/PDF/Pharma_Colonialism_Africa_20080627.pdf). Revisado el 20/5/12

Durkheim, E. (1895). **Les règles de la méthode** sociologique. Paris: Alcan.

Edwards, D. (1997). **Discourse and Cognition**. Londres: Sage.

Engel, P. (1991). "Avant-propos" en D. Davidson, **Paradoxes de l'irrationalité**. París: Éditions de l'Éclat.

Festinger, L. (1962) **A theory of cognitive dissonance**. Stanford: Stanford University Press.

Field, P.B. (1962). "A new cross-cultural study of drunkenness". en D. Pitman & C. Snyder (Eds.), **Society, culture and drinking patterns**. Nueva York: John Wiley and Sons.

Finagrette (1969). **Self-deception**. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Fischer, J.M. & Ravizza, M. (1991). "Responsability and inevitability". *Ethics*, 101, 258-278.

Fischer, W.F. (1985). "Self-deception: An empirical-phenomenological inquiry into its essential meanings". en Amedeo Giorgi (Ed.), **Phenomenology and psychological research**, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.

Fishbein, M., Ajzen, Icek, & McArdle, J. (1975). Changing the Behavior of Alcoholics: Effects of persuasive communication. en Fishbein, M. y Ajzen I. (eds.), **Belief, Attitude, Intention and Behavior**. Reading, Massachusetts: Addison Wesley.

Fko, (18/2/09). El amistoso de Navidad, Accesible en la página web: <http://blog.franlopez.es/2009/02/18/el-amistoso-de-navidad/>, revisado el 10/1/10

- Foder, J.A. (1975). **A Language of thought**. Nueva York: Thomas E. Crowell.
- Foucault, M. (1969/1985). **La arqueología del saber**. México: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (1975/1985). **Vigilar y castigar**. México: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (1988). **Tecnologías del yo**. Barcelona: Paidós.
- Franklin, Benjamín (1868/2005). **La autobiografía de Benjamín Franklin**. New York: Barnes and Noble.
- Frayn, Michael (2000). **Copenhagen**. New York, New York. Anchor Books: Random House, Inc. Disponible en: <http://www.temakel.com/teatrocopenhague.htm>. Revisado el 10/9/12
- Freire, P. (1970/1972). **Cultural action for freedom**. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.
- Freud, S. (1901/1952). **Psychopathology of everyday life**. Nueva York: Mentor.
- Freud, S. (1909/1963). "Notes upon a case of obsessional Neurosis", en Philip Rieff (Ed.), **Three case histories**. Nueva York: Collier Books.
- Freud, S. (1923/1973). **El yo y el ello**. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1930/1991) **Malestar en la cultura**. Medellín, Colombia: Ediciones Furugugu.
- Freud, S. (1973). **Más allá del principio del placer**. Madrid: Biblioteca nueva.
- Fromm, Erich (1987). **Anatomía de la destructividad humana**. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1958/1993). **El problema de la conciencia histórica**. Madrid: Tecnos.
- Gallup (2009). In U.S., Record-Low Support for Stricter Gun Laws. Página web accesible en la dirección: <http://www.gallup.com/poll/123596/In-U.S.-Record-Low-Support-Stricter-Gun-Laws.aspx>. Revisado el 10/1/10
- Gargani, A. (1992). "La fricción del pensamiento". en G. Vattimo (Comp). **La secularización de la filosofía**. Hermeneutica y posmodernidad. Barcelona, España: Gedisa.
- Gergen, K.J. & Davis, K.A. (Eds.)(1985). **The social construction of the person**. Nueva York: Springer-Verlag.
- Gert, B. (1993). "Defending irrationality and lists". **Ethics**, **103**, (2), 329-336.
- Gilligan, Carol (1977). **In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality**. Harvard Educational Review 47 (4): 481-517
- Glaser, B.G & Strauss, A.L. (1967). **The discovery of grounded theory**. Chicago, Aldine.
- Goebbels, Joseph (1943/1988) Goebbels' 1943 speech on total war. German Propaganda Archive. Accesible en la página web:

<http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/goeb36.htm>, Revisado el 25 de mayo, 2010.

González O, Alex (2009). Códigos y modos de relación en la prisión venezolana. Caso "Yare II", Tesis presentado ante la Comisión de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela para optar al título de Magister en Psicología Social.

Goschke, T. & Kuhl, J. (1993). "Representation of intentions: Persisting activation in memory". **Journal of Experimental Psychology**, **19**, (5), 1211-1226.

Gosling, W. (1990). **Weakness of the will**. Londres: Routledge.

Grass, Günter (2007). **Pelando la cebolla**. México: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.

Grice, H.P. (1971). "Intención and uncertainty". *Proceedings of the British Academy*, **57**, 263-279.

Grossman, Dave (1966). **On Killing--The Psychological Cost of Learning To Kill in War and Society**. Boston: Little, Brown and Company.

Guba, E.G. & Lincoln, Y, S. (1989). **Fourth Generation Evaluation**. Newbury Park, California: Sage.

Gustafson, D.F. (1986). **Intention and agency**. Dordrecht, Holanda: D. Reidel.

Habermas (1994). "Cuestiones y contracuestiones" en **Habermas y la modernidad**. Madrid: Catedra.

Habermas, G. (1970a). On sistematically distorted communication. **Inquiry**, **13**, 205-218.

Habermas, G. (1970b). Towards a theory of communicative competence. **Inquiry**, **13**, 360-75.

Habermas, J. (1987/1992). **Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social**, Vol I. Madrid: Taurus Ediciones.

Habermas, J. (1987b). Lifeworld and system: A critique of functionalist reason, Vol 2 de **The theory of communicative action**. Cambridge, Inglaterra: Polity Press,

Hames, Jerry (2007). Gun control issues, peacemaking activities greet Living Letters team at start of United States visit. Overcoming violence. Página web accesible en la dirección: <http://www.overcomingviolence.org/en/news-and-events/news/dov-news-english/article/5727/gun-control-issues-peace.html> (Revisado el 8/1/10).

Hardin, Garrett (1968). The Tragedy of the Commons. **Science**, **162**(1968):1243-1248. Accesible en la Página web: <http://dieoff.org/page95.htm>, revisado el 20-3-10

Harré, R. (1989). "La construcción social de la mente: La relación íntima entre el lenguaje y la interacción social", en T. Ibañez (Coord.) (1989). **El conocimiento de la realidad social**. Barcelona: Sendai Ediciones.

Harré, R. Clarke, D. & De Carlo, N. (1985). **Motives and mechanisms. An introduction to the psychology of action**. Londres: Methuen.

- Hawkins, Stephen y Leonard Mlodinow (2010). **El gran diseño**. Barcelona: Crítica
- Heckhausen, H. & Beckmann, J. (1990). "Intentional action and action slips". **Psychological Review**, **97**, (1), 36-48.
- Hegel, F. (1807/1987). **Fenomenología del espíritu**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidt, E.R. (1995). **A rhetoric for a formation of intention**. San Francisco, California: International Scholars Publications.
- Hirshfield, Jane (2010) Articulation. Accesible en la dirección electrónica: <http://samofthetenthousandthings.blogspot.com/2007/10/thought-is-hinge-and-swerve.html>. Revisado el 10/05/12
- Hobbes, Thomas (1651/s/f). **Leviatán**. Disponible en la página: <https://drive.google.com/file/d/0B3sR3hHfTHqtd0d1TnIxdVIUTFE/view>. Revisado el 5/3/12
- Horgan, John (2012). **The end of war**. San Francisco: McSweeney's
- Hume, D. (1748/1982). "An enquiry concerning human understanding" en Robert Maynard Hutchins (ed.) **Locke, Berkeley**, Hume en la colección: Great Books of the Western World. Chicago: William Benton & Encyclopaedia Britannica.
- Hurley, P. (1992). "How weakness of the will is possible". **Mind**, **101**, 85-87.
- Husserl, E. (1948/1972). **Experience and judgment**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Ibañez, T. (1994). "La construcción del conocimiento desde una perspectiva socioconstruccionista" en M. Montero (Ed.), **Conocimiento, realidad e ideología**. (Facículo 6), Caracas: Asociación Venezolana de Psicología social.
- James, W. (1890/1982). "The principles of psychology" en Robert Maynard Hutchins (ed.) **William James**, en la colección: Great Books of the Western World. Chicago: William Benton & Encyclopaedia Britannica.
- Joyce, James. (1946) **Ulysses**, New York, Random House.
- Just facts. a Resource for independent thinkers**. Accesible en la primera opción de esta página web: <http://www.justfacts.com/guncontrol.asp>. Revisado el 10/05/12
- Kant, M (1785/sf) Prólogo, Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Biblioteca Manuel de Cervantes; [traducción del alemán por Manuel García Morente]. Accesible en la dirección electrónica: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01362842104592728687891/p0000001.htm#I\\_4\\_](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01362842104592728687891/p0000001.htm#I_4_), copiado el 12/12/06
- Keyes, Daniel (1981) **The minds of Billy Milligan**. New York: Random House
- Kierkegaard, S. (1846/1948). **Purity of heart is to will one thing**. Nueva York: Harper & Brothers.
- Kierkegaard, S. (1846/1963). "Concluding unscientific postscript" (fragments) en H.J.

- Blackham (Ed.) **Reality, man and existence: Essential works of existentialism.** Nueva York: Bantam Books.
- Kingwell, M. (1994). "Madpeople and ideologues: An issue for dialogic justice theory". **International Philosophical Quarterly**, 34, (1), 60-110.
- Klein B., D. (1989) **El concepto de la consciencia.** México: Fondo de Cultura Económica
- Kohák, E.V. (1966). "The philosophy of Paul Ricoeur" en el volumen de **Freedom and nature: The voluntary and the involuntary, Paul Ricoeur**, Chicago: Northwestern University Press.
- Kohut, H. (1977). **The restoration of the self.** Nueva York: International Universities Press.
- Kojeve, A. ( /1987). **La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.** Buenos Aires: Editorial La Pleyade.
- Korsgaard, C. M. (2009), **Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity.** Oxford: Oxford University Press.
- Lacán, J. (1975/1981). **El seminario de Jacques Lacan, Libro I.** Caracas: Editorial Ateneo de Caracas.
- Le Vot-Ifrah, C. & Delaine, N. (1989). "Boire: alcool, culture, clinique", en C. Le Vot-Ifrah, M. Mathelin & V. Nahoum-Grappe (Eds.), **De l'ivresse á l'alcoolisme. Etudes ethnopsychanalytiques**, Paris: Dunod.
- Lerner, Gerda. **The Creation of Feminist Consciousness From the Middle Ages to Eighteen-seventy**, Oxford University Press, 1993.
- Lévi-Stauss, C. (1964/1969). **The raw and the cooked.** Nueva York: Harper & Row.
- Lévi-Strauss, C. (1959/1987) **Antropología estructural.** Barcelona: Paidós.
- Lewin, K. (1951/1978). **La teoría del campo en la ciencia social.** Buenos Aires: Paidós.
- Lewis, C.I. (1928/1959). "The nature of the a priori" en Elmer Sprague & Paul W. Taylor (Eds.), **Knowledge and value**, Nueva York: Harcourt, Brace.
- Little, B. (1999). **Personality and Motivation: Personal Action and the Conative evolution.** En: En L.A. Pervin, & O. John (Eds.), **Handbook of Personality. Theory and Research.**(2nd ed) (pp. 501-524). New York:
- Llorens, Manuel (2009). **Niños con experiencia en la calle.** Buenos Aires: Paidós
- Locke, J. (1689/1982). "An essay concerning human understanding" en Robert Maynard Huttchins (ed.) **Locke, Berkeley, Hume** en la colección: Great Books of the Western World. Chicago: William Benton & Encyclopaedia Britannica.
- Luckmann, T. (1992/1996). **Teoría de la acción**, Barcelona: Paidós.
- MacAndrew, C. (1987). "On the possibility of an addiction-free mode of being".

**Journal of Drug Issues**, 17, (2), 153-170.

Man, Patricia S. (1994). **Micro politics, Agency in a postfeminist era**. Minnesota: University of Minnesota Press.

Markus, H.R. & Nurius, P. (1986). "Possible selves". **American Psychologist**, 41, 954-969.

Marmor, Andrei (2009). **Social conventions from language to law**. Princeton: Princeton University Press.

Martin, Gilbert (2004) *La Primera Guerra Mundial*. Madrid: La Esfera de los Libros, Accesible en la Página Web:

<http://inocenciayexperiencia.blogspot.com/2008/03/navidades-de-guerra-1914-1917.html>. Revisado el 10/05/12

May, R. (1974) **Love and Will**. London: Fontana Library, Collins

Mayer, Jane (2009). **The Dark Side: The Inside Story of How The War on Terror Turned into a War on American Ideals**. Garden City: Anchor Books.

McClelland, D.C. (1953). **The achievement motive**. Nueva York: Appleton-Century-Crofts.

Mead, G. H. (1913/1972). **Espíritu, Persona y Sociedad**. Buenos Aires: Paidós

Mele, A.R. (1987). **Irrationality, An essay on Akrasia, self deception and self-control**. Oxford: Oxford University Press.

Meyer, M. (1993). **Questions de rhétorique**. Langage, raison et séduction. Paris: Librairie Générale Française.

Meysan, Thierry (20 de Mayo, 2010). The secret behind Guantánamo Voltaire Net Org. Accesible en la dirección electrónica:

<http://www.voltairenet.org/article165458.html>. Revisado el 15/05/12

Milgram, Stanley (1977). **The individual in a social world. Essays and Experiments**. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley

Ministerio Norwega de Asuntos Extranjeros (2009) Measuring and monitoring armed violence. Goals, targets and indicators. Background paper. Oslo Conference on Armed Violence. Accesible en la página web: Background paper. Oslo Conference on Armed Violence.

Monod, J. (1970/1971). **Chance and Necessity**. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Montero, M. (1994). "Investigación-Acción Participante. La unión entre conocimiento popular y conocimiento científico." Conferencia invitada, 23o Congreso Internacional de Psicología aplicada. Madrid.

Moreno, Alejandro, Alexander Campos, William Rodríguez y Mirla Pérez (2009). **Y salimos a matar gente**. Caracas: Centro de Investigaciones Populares.

Morín, E. (1994). "La noción del sujeto" en **Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad**. Buenos Aires: Paidós.

- Mortimore, G. (Ed.) (1971). **Weakness of will**. Londres: Macmillan.
- Moscovici, S. & Hewstone, M. (1984). "De la science au sens comun" en Moscovici, S. (Ed.), **Psychologie sociale**. París: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, S. (1961/1976). **La psychanalyse, son image et son public**. París: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, Serge (1981/1991) **La era de las multitudes, un tratado histórico de psicología de las masas**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nagel, T. (1974). "What is it like to be a bat?" **Philosophical Review**. **83**, 345-450.
- Nasar, Sylvia (1998). **A Beautiful Mind**. New York: Simon & Schuster.
- Newton, I. (1725/1982) "Mathematical principles of natural philosophy" en **Newton, Huygens**, Vol 34, Robert Maynard Hutchins (Ed.) de la serie Great books of the Western World, Chicago: William Benton & Encyclopaedia Britannica.
- Nichols, B. (1991). **La representación de la realidad**, Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. W. (1886/1977) **Beyond good and evil**. Middlesex, England: Penguin Classics.
- Nietzsche, F. W. (1901/1960). **The will to Power in science, nature, society and art**. New York: Frederick Publications.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1878/1984). **Human, all too human**. A book for Free Spirits. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Obama, Barak (2009). Discurso de aceptación del Premio Nobel. Top of the Ticket. Accesible en la página web: <http://latimesblogs.latimes.com/washington/2009/12/barack-obama-nobel-peace-prize-speech-text.html>. Revisado el 12/5/12
- O'Neill, O. (1996) **Toward Justice and Virtue**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ossott, Hanni (2008), Formas en el sueño figuran infinitos. **Obras Completas**. Caracas: bid & co. Editor .
- Oxfam (Oct, 2009). US joins arms trade treaty talks but at high price. Oxfam International. Documento accesible en la dirección electronic: <http://www.oxfam.org/es/pressroom/pressrelease/2009-10-15/us-joins-arms-trade-treaty-talks-high-price>. Revisado el 8/5/12
- Pacheco, Olga and José Carmo (2003), A Role Based Model for the Normative Specification of Organized Collective Agency and Agents Interaction. **Autonomous Agents and Multi-Agent Systems**. **6**, (2), 145-184.
- Parménides (entre 480 y 475 AC / s/f). Poema del Ser. Akakemos. Accesible en la página web: <http://www.galeon.com/filoesp/Akademos/textos/parmen.htm>. Revisado el 30 de mayo, 2010.
- Parsons, T. (1959/1970). "An approach to the sociology of knowledge". en James E.

- Curtis John W. Petras (Eds.), **The sociology of knowledge**. Londres: Gerald Duckworth.
- Paxton, Robert O. (2004). **The Anatomy of Fascism**. New York: Penguin
- Peele, S. (1987). "A moral version of addiction: How people's values determine whether they become and remain addicts". **The Journal of Drug Issues**, 17, (2), 187-215.
- Perelman, Ch. & Olbrechts-Tyteca, L. (1952/1989). **Tratado de la argumentación. La nueva retórica**. Madrid: Editorial Gredos.
- Piaget, Jean y Juan Delval Merino (ed) (1986). **La epistemología genética**. Madrid: Editorial Debate.
- Piaget, Jean. (Coord.) (1974/1978). "Introducción". **Investigaciones sobre la contradicción**. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Pitman, George R. (2010). **The evolution of human warfare**. Philosophy of the Social Sciences. 20(10), 1-28.
- Popper, K. (1984). "Evolutionary epistemology" en J.W. Pollard (Ed.), **Evolutionary theory: Paths into the future**. Londres: Wiley and Sons, pp. 239-256.
- Potter, J. (1998). **La representación de la realidad: Discurso, retórica y construcción social**, Paidós: Barcelona.
- Price, B.W. (1991). "Comment on Bernard Gert's analysis of ractional action". **Ethics**, 102, 110-116.
- Rábade, Sergio (1990) Método e historia de la razón. Vida, experiencia, cuerpo y conocimiento, elementos de un replanteamiento filosófico y crítico. **Antropos. Nú 108**
- Radiochemistry Society (2003). Day of Infamy. Franklin D. Roosevelt - Dec. 7, 1941. Accesible en la página web: [http://www.radiochemistry.org/history/nuclear\\_age/06\\_fdr\\_infamy.shtml](http://www.radiochemistry.org/history/nuclear_age/06_fdr_infamy.shtml), Revisado el 25 de mayo, 2010. Revisado el 8/5/10
- Rhodes, Jacqueline (2005). **Radical feminism, writing and critical agency, from manifesto to modem**. Albany: State University of New York Press
- Ricoeur, P. (1950/1987). **Freedom and nature: The voluntary and the involuntary**. Chicago: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1977/1988) **El discurso de la acción**. Madrid: Cátedra Coleccion Teorema
- Ricoeur, P. (1996). "The crisis of the cogito". **Synthese**, 106, 57-66.
- Rilke, Rainer María (1982). **Antología**. Barcelona, España: Los Libros de Plon
- Robinson, Sara (09/2009). Fascist America: Are We There Yet? Common Dreams. Accesible en: <http://www.commondreams.org/view/2009/08/09-5>
- Rorty, R. (1989/1994). **Contingency, irony and solidarity**. Nueva York: Cambridge

University Press.

Rotter, J. (1966). "Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement". **Psychological Monographs**, **80**, Número 607 completo.

Saarinen, R. (1993). "John Buridan and Donald Davidson on AKRASIA". **Synthese**, **96**, 133-154.

Sanabria, A. (1992) "Ideal de trasgresión y lazo social. Un estudio con jóvenes farmacodependientes". Tesis de maestría presentado en la Maestría de Psicología Social, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

Sartre, .P. (1945) **El existencialismo es un humanismo**. Conferencia dictado en el Club Maintenant, París, Accesible en la página:

<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/766.pdf>. Revisado el 10/12/12

Sartre, J.P. (1938/1959). **Nausea**. Norfolk, Connecticut: James Laughlin.

Sartre, J.P. (1943/1989) *El ser y la nada*. Madrid: Alianza.

Schank, R.C. & Abelson, R. (1977). **Scripts, plans, goals and understanding**. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

Schütz, A. (1932/1993). **La construcción significativa del mundo social**. Barcelona: Ediciones Paidós.

Scientific Blogging (10 de marzo, 2008). Researchers Confirm Discovery Of Earth's Innermost Core Página web accesible en:

[http://www.scientificblogging.com/news\\_releases/researchers\\_confirm\\_discovery\\_of\\_earths\\_innermost\\_core](http://www.scientificblogging.com/news_releases/researchers_confirm_discovery_of_earths_innermost_core). Revisado el 25 de Julio, 2009.

Searle, J (1983/1992). **Intencionalidad, Un ensayo en la filosofía de la mente**. Madrid: Tecnos

Searle, John. (1969/1990) **Actos de Habla**. Madrid: Ediciones Cátedra, Cambridge University Press.

Seligman M.E.P. (1975) **Helplessness: On Depression, Development and Death**. San Francisco: Freeman

Shakespeare, William (s/f / 1600 –año de publicación inicial) *The Merchant of Venice*. **The complete works of William Shakespeare comprising his plays and poems**. Londres: Spring Books

Shelley, Mary Wollenstonecraft (s/f). *Frankenstein o el Prometeo moderno*. Accesible en la página web: <http://www.gutenberg.org/ebooks/84>

Shotter, J. & Gergen, K. (1988). **Texts of identity**. Londres: Sage.

Skinner, B. F. (1972). **Más Allá de la libertad y la dignidad**. Barcelona: Editorial Fontanella.

Smith, Adam (1776/s/f). **La riqueza de las naciones**. Disponible en: [https://www.uv.es/~mpuchade/MDH/02\\_Smith.pdf](https://www.uv.es/~mpuchade/MDH/02_Smith.pdf). Revisado el 5/3-18

- Sprigge, T.L.S. (1994). "Consciousness". **Synthese**, **98**, 73-93.
- Stein, E. (1994). "Rationality and reflective equilibrium". **Synthese**, **99**, 137-172.
- Stern, A. (1994). **The quantum brain, Theory and implications**. Amsterdam: Elsevier Science.
- Strand, Roger (2012). Group agency, responsibility and control. **Philosophy of the Social Sciences**. Se puede acceder a este artículo en la siguiente dirección en línea: <http://pos.sagepub.com/content/early/2012/02/21/0048393111435527>. Revisado el 10/8/14
- Taylor, C. (1985). **Human agency and language**, Nueva York: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985/1996). **Philosophy and the human sciences**. Nueva York: Cambridge University Press.
- Tolman, E.C. (1959/1977). **Principios de conducta intencional**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Turnipseed, Tom (15/07/10). Killing for fun; Military Madness. **CommonDreams**. Accesible en: <http://www.commondreams.org/view/2010/07/13-3>. Revisado el 10/8/14
- Velleman, J.D. (1989). **Practical reflection**. Princeton: Princeton University Press.
- Velleman, J.D. (1991). "Book review", **The Philosophical Review**, **C,(2)**, 277-284.
- Walsh, G. (1993). "**Introducción**" en **La construcción significativa del mundo social de A. Schütz**. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Weber, M. (1904/1975) **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Barcelona: Ediciones Península.
- Weber, M. (1920/1947) "The fundamental concepts of sociology" en **The Theory of social of economic and organization**. Trans: A.M. Henderson and Talcolt Parsons. Londres: The Free Press of Glencoe.
- Weber, M. (1922/1987). **Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**. México: FCE.
- Webster's unabridged Dictionary, 1926/79**
- Wolfreys, Jim (2006). What is Fascism. International socialism. A quarterly journal of socialist theory. Accesible en la página web: <http://www.isj.org.uk/index.php?id=255&issue=112>. Revisado el 09/01/2010.
- Zimbardo, Phillip G. (2009). Stanford Prison Experiment. (Página web accesible en la dirección: <http://www.prisonexp.org/>).
- Zohar, D. (1990/1996). **El yo cuántico**. Colonia del Valle, México: Edivisión.

