Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho
e-ISSN: 2386-4702 | ISSN: 0214-8676
Núm. 47, 2023, pp. 183-220
https://doi.org/10.14198/DOXA2023.47.8

Razón (teórica y práctica), racionalidad y razonabilidad. De sus límites, semejanzas y diferencias

Reason (Theoretical and Practical), Rationality and Reasonableness. On Limits, Similarities and Differences

Humberto Luis Cuno Cruz

Autor:
Humberto Luis Cuno Cruz
hlcuno@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1406-8789

Recibido: 26/1/2022
Aceptado: 27/9/2022

Citar como:
Cuno Cruz, Humberto Luis (2023). Razón (teórica y práctica), racionalidad y razonabilidad. De sus límites, semejanzas y diferencias. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (47), 183-220. https://doi.org/10.14198/DOXA2023.47.8

Licencia:
Este trabajo se publica bajo una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).

© 2023 Humberto Luis Cuno Cruz

Resumen

El ser humano siempre busca explicarse lo que existe y acontece a su alrededor e, igualmente, siempre aspira a determinar lo que es moralmente bueno. Ello genera en él la necesidad de encontrar certeza en el conocimiento que adquiere en esa búsqueda y objetividad en esa determinación práctico-moral. Una vez que lo sobrenatural o divino le resultan fundamento insatisfactorio, solo le queda apelar a su razón como último recurso, pero ¿qué hace que la razón se constituya en ese fundamento último?, ¿hasta dónde efectivamente la razón es capaz de satisfacer esa búsqueda de objetividad o certeza?, ¿a qué responde la distinción entre razón teórica y razón práctica?, ¿cuándo y por qué se dice que algo es racional o razonable?, ¿qué asemeja, diferencia y determina los alcances y límites de la racionalidad y la razonabilidad? Son interrogantes que se busca responder en este trabajo siguiendo una metodología que pretende guiar de manera intuitiva el propio razonamiento del lector.

Palabras clave: Razón; razón teórica; razón práctica; racionalidad; razonabilidad; objetividad.

Abstract

The human being always seeks to explain what exists and happens around him, likewise, he always aspires to determine the morally good. This generates in him the need to find certainty in the knowledge that acquire in that search and objectivity in that practical-moral determination. Once the supernatural and the divine results unsatisfactory foundations for him, he can only appeal to his reason as the last resource, but what make the reason be

constituted in that ultimate foundation? To what extend can effectively the reason satisfy that search of objectivity or certainty? What does the distinction between theoretical reason and practical reason answer to? When and why is something said to be rational or reasonable? What resembles, differentiates and determines the scope and limits of rationality and reasonableness? These are questions that are sought to be answered in this work following a methodology that aims to intuitively guide the reader's own reasoning.

Keywords: Reason; theoretical reason; practical reason; rationality; reasonableness; objectivity.

PRESENTACIÓN

Hace más de diez años hice un primer intento por encontrar claridad en la definición y uso de los conceptos de «razón», «racionalidad» y «razonabilidad», pero una lectura posterior de aquel trabajo[1] me notificó de que en él no había logrado responder con solvencia las interrogantes que me llevaron a escribirlo, pues, en último término, solo había llegado a la conclusión de que la razón es la fuente más objetiva a la que es posible recurrir como fundamento último del conocimiento y la actuación consciente humana. Y ahora, la propia *razón* hace que me percate de que eso es solo una trivialidad, pues responder a la pregunta de ¿qué es la razón?, exige algo más. Exige explicar[2] *por qué* o *qué hace* que la razón sea, precisamente, esa *fuente* objetiva última de apelación. Si es que lo es. Es decir, la pregunta por lo que es la razón, no es una pregunta solo por el tipo de facultad que es, ni tampoco solo por lo que ella permite, sino también y creo que, sobre todo, por lo que hace posible que permita lo que permite.

Solemos utilizar con mucha frecuencia y naturalidad[3] expresiones tales como: «tienes *razón*», «no es *racional* lo que haces», «eso suena *razonable*» y similares, y en las circunstancias más diversas; sin embargo, cuando nos enfrentamos a la pregunta de ¿qué es la razón, la racionalidad o la razonabilidad?, las respuestas ya no fluyen tan naturalmente, muchas veces incluso para quienes se dedican a la ciencia o la filosofía. La dificultad se incrementa si se nos pide distinguir claramente esos conceptos para discriminar correctamente su uso. Una distinción, claro está, que vaya más allá de afirmar simplemente que «razón» es un sustantivo, en tanto que «racional» y «razonable» son adjetivos que indican que algo es conforme o relativo a la razón. Tal vez esto último es lo único que, en principio, tenemos más o menos claro, es decir, que tanto lo racional como lo razonable finalmente están vinculados a un concepto general de razón, pero con ello estamos aún muy lejos de una respuesta satisfactoria a la pregunta formulada.

1. Publicado bajo un título similar al de este trabajo, con el que, sin embargo, guarda mucha diferencia, principalmente por la estrategia de abordaje del tema, pero también por las limitaciones de contenido de aquel trabajo.
2. Sin caer en el *esencialismo*.
3. Empleamos este término en el sentido de «llaneza» o «sencillez».

Para este cometido, uno podría recurrir a cualquiera de las múltiples definiciones formuladas por quienes ya han realizado estudios sobre la razón o por quienes se han detenido en él a propósito de propuestas teóricas diferentes o, incluso, de mayor alcance. Pero a pesar de que ello significa una ayuda fundamental, por lo general nuestras dudas persisten en algunos aspectos, particularmente en relación a la diferencia entre «racionalidad» y «razonabilidad», cuyos límites parecen difuminarse o confundirse en algún momento. Entonces, la estrategia adecuada para responder a nuestra interrogante inicial no parece estar simplemente en apelar a las definiciones, no obstante que estas puedan estar debida y sólidamente sustentadas; sino en *comprender el trasfondo*[4] de aquello que nos permite afirmar que algo es racional o razonable, de tal forma que podamos hacer uso correcto de estos conceptos en situaciones concretas.

Es decir, debemos determinar qué requisitos deben cumplirse para poder sostener que algo está o no de acuerdo con la «razón» y, a partir de ello, poder establecer también cuáles de esos requisitos o exigencias deben estar presentes para afirmar que algo es «racional» y cuáles para afirmar que algo es «razonable». Esos requisitos, si se pretende que sean completamente objetivos, no pueden sino estar determinados por principios o leyes de carácter universal, es decir, válido para todos en cualquier tiempo y espacio. Si logramos determinar cuáles son esos principios o leyes, lo único que tendremos que hacer en seguida es verificar si se cumplen o no, en tal o cual situación concreta, para determinar la racionalidad o la razonabilidad de lo que se desee calificar como tal (un conocimiento, una decisión, una acción, un procedimiento, etc.). No sería aceptable sostener que algo está de acuerdo con la razón simplemente porque alguien, por muy calificado que sea, considera que es así.

Tampoco aceptaríamos que lo que está o no de acuerdo con la razón sea determinado por el principio mayoritario, esto es, simplemente por el número de personas que aprueban o desaprueban lo que se somete a juicio. Precisamente, uno de los grandes saltos en la historia del conocimiento humano, tuvo lugar cuando «[l]os griegos descubren que *la adhesión general, aún unánime, a una creencia no es condición de su verdad*»[5], sino que esa verdad debe ser producto de un conocimiento objetivo de lo que existe o acontece en la realidad, y esto los condujo a centrar su interés en la búsqueda de una respuesta a la interrogante de qué es «aquello a que aludimos cuando afirmamos que "esto" es verdaderamente "así"»[6] y para tener éxito en ese afán tuvieron que dejar de lado los mitos y quedarse solo con las «reglas de la razón» como única herramienta[7]. De

4. «¡Es tanto lo que se sabe y tan poco lo que se comprende!»: Frase memorable que Einstein escribió a Cornelius Lanczos dos años antes de su muerte. En: Cornelius Lanczos. *Rationalism and the Physical Word*. Cit. por Popper, 1997, p. 41.
5. Tamayo y Salmorán, 2004, p. 16.
6. Szilasi, 1970, p.13.
7. En relación a este giro en la forma de pensar, Coplestón señala: «… los griegos surgen indiscutiblemente como los primeros pensadores y científicos de Europa. Ellos por primera vez buscaron el saber por lo que sí vale, y lo buscaron con un espíritu científico libre y sin prejuicios». En: Copleston, 2004, p. 31.

esta manera nace la ciencia y «con el advenimiento de la ciencia, "razón" y "emoción" se separan. Los cursos de acción intelectual (*i.e.* los razonamientos), sus mecanismos y resultados, se convierten en el núcleo del significado de "razón" y "racionalidad". La ciencia […] deviene, así, en paradigma […] de la racionalidad»[8].

Esto explica por qué cada vez que evocamos la idea de razón o de lo racional solemos asociarla al conocimiento científico o, en concreto, a alguna disciplina de las que hemos convenido en clasificar como pertenecientes a las ciencias «exactas» (las ciencias naturales y las matemáticas), término, este último (exacto), que nos produce sensación de seguridad, de que algo tiene que ser así y no podría ser de otra manera, es decir, de que las cosas o los fenómenos de la realidad deben darse «necesariamente» según las reglas establecidas por esas disciplinas científicas, pues ellas garantizarían la «validez objetiva» de las afirmaciones en relación a su existencia o acaecimiento. Entonces, queda claro que razón, ciencia y objetividad están estrechamente vinculados, pero con ello aún no hemos definido la razón. Lo único que sabemos hasta el momento es que algo parece ser objetivo si responde a las reglas establecidas por la ciencia, por ser estas garantía de que no derive de pareceres individuales o incluso mayoritarios (*subjetividad*), sino de patrones normativos cuya validez está demostrada previamente.

Esto, sin embargo, hace surgir una de las preguntas centrales en este trabajo: ¿cómo se han demostrado objetivamente esas reglas?, es decir, ¿qué garantiza que esas reglas no sean también fruto de la subjetividad de un individuo o grupo de ellos (grupo de científicos mayoritario, por ejemplo)? Si la respuesta es que «esa objetividad está garantizada por la razón» y no queremos caer en un círculo de definiciones tautológicas, hemos llegado a un punto en que se nos impone responder a la pregunta: ¿por qué la razón tiene la capacidad de garantizar la objetividad?; aunque esto exige a su vez, por resultar metodológicamente necesario, aclarar primero algunas ideas en relación a qué es lo objetivo o cuándo algo es realmente objetivo y, por supuesto, en relación a los límites de la objetividad.

1. VERDAD O CONOCIMIENTO OBJETIVO DE LA REALIDAD: EL MITO DE SU CERTEZA ABSOLUTA E INMUTABLE

Se busca lo *objetivo,* como es evidente, para superar criterios *subjetivos* individuales o grupales[9]. Pero ¿no somos acaso los individuos (sujetos) los que calificamos algo como

En similar sentido, Ramnoux & otros sostienen que «[los griegos» pudieron rechazar el género de la cosmogonía e inventar una forma absolutamente distinta de pensar. Este es el avance que de ordinario se les atribuye, haciendo de ellos los primeros pensadores racionales, o, simplemente, los primeros pensadores. Los nombres de la Tierra, el Mar, el Cielo y el Eter no designarían, pues, a los Dioses, sino a cosas: las masas en que se dividen todas las cosas visibles». Ramnoux, Clémence & otros, 2002, pp. 9-10.

8. Tamayo y Salmorán, 2004, p. 16.

9. De aquí la dicotomía *subjetivo-objetivo*.

objetivo o no?, ¿y cómo hacemos eso, si acabamos de decir que lo objetivo no depende de nosotros (los sujetos)? La definición que nos proporciona el Diccionario de la Lengua Española cuando indica que lo *objetivo* es lo «que existe realmente, fuera del sujeto que lo conoce»[10], no despeja tampoco la duda, pues, nuevamente: si lo objetivo existe fuera del sujeto, ¿cómo se explica que sea precisamente ese sujeto quien determine lo que finalmente es objetivo o no?… Estando constituido por la realidad externa, lo objetivo es *independiente del sujeto* en el sentido de que no basta su parecer individual o colectivo para calificar algo como conocimiento objetivo de esa realidad, pero, al mismo tiempo, es *dependiente del sujeto* en el sentido de que si es posible determinar tal conocimiento objetivo, quien se supone que tiene capacidad de hacerlo es el ser humano, gracias a que posee una *facultad* muy particular que se lo permitiría: «la razón».

Entonces, si bien todo sujeto está dotado de razón (tener razón *como facultad*), ello no basta para afirmar que cualquier juicio emitido por ese sujeto respecto de algún conocimiento o acción es acorde con la razón (tener razón *como criterio de objetividad*). Es evidente que debe existir necesariamente un proceso interno que le permita a la razón *discriminar* los juicios objetivos de los subjetivos. Por tanto, ni nuestras percepciones ni nuestros pareceres o creencias inmediatas sobre la realidad, tienen la capacidad, *por sí mismas*, de dotar de objetividad a un conocimiento.

Y ¿cuál es ese proceso interno o qué hace que la razón tenga la capacidad de determinar lo que es *objetivo* o no?, ¿es acaso la razón una especie de *Dios interior* que tiene el poder de identificar con certeza absoluta e inmutable lo que es objetivo?… Esta idea de un Dios[11], aunque interno, no parece ser una respuesta aceptable. Además, si fuera así, es decir, si tuviéramos una capacidad innata para discriminar la verdad objetiva de la que no lo es apenas entremos en contacto con la realidad, tendríamos que aceptar, entre otras cosas, que aquello que fue considerado como verdad objetiva en el pasado (que la tierra era plana, por ejemplo) tiene que seguir siéndolo hoy y también en el futuro. Y resultará claramente inconsistente porque la historia demuestra con infinidad de hechos que ello no es así. Por el contrario, los conocimientos «verdaderos» cambian constantemente.

Esta idea de cambio permanente del conocimiento humano nos notifica de un dato relevante: si lo que la razón nos indica como objetivo hoy puede no serlo más adelante, parece que esa objetividad no resulta siendo tan «objetiva» como creíamos. Y si esto es así, y hemos aceptado que es la razón la que determina la objetividad de algo, parece que ella tampoco es tan infalible como creíamos, pues, siguiendo con el mismo razonamiento, pudimos haber aceptado hace un tiempo como verdad absoluta, por mandato de la razón, una idea acerca de algo tan importante como la gravedad, por

10. Tercera acepción de la palabra «objetivo». En: Diccionario de la Lengua Española. En: https://dle.rae.es/objetivo?m=form [Consultado el 31 de mayo del 2020].
11. Salvo que nos estemos refiriendo al Dios de Spinoza que, como decía Albert Einstein, es uno que se hace evidente a sí mismo en la regularidad de lo existente.

ejemplo (concibiéndola como producto de una fuerza terrestre que atrae a los objetos a su núcleo[12]), y, por mandato de la misma razón, ya no aceptar esa idea hoy (que se la concibe como resultado de una fuerza que ejerce el tejido del espacio extendido por la masa de la tierra[13] y que empuja los objetos al centro de esta[14]). Y esto, por supuesto, podría cambiar más adelante y, en tal caso, dejaría también de estar de acuerdo con la razón.

Entonces, para responder a la pregunta de ¿qué hace que la razón tenga esa capacidad de determinar la objetividad de algo?, debemos quitarnos de la cabeza: *primero,* la idea de que, apenas se tiene contacto con algún dato o conocimiento de la realidad, brotan de la razón *inmediata y automáticamente* criterios que le permiten discriminar lo objetivo de lo que no lo es, pues, en tal caso, tendríamos que aceptar algo que ya descartamos, esto es, que lo objetivo está determinado por los pareceres de cada sujeto; y, *segundo*, la idea de que la razón es infalible, ya que ello nos conduce al error de aceptar dogmáticamente un conocimiento, como verdad absoluta e inmutable, por el solo hecho de haber encontrado constatación en la razón en un determinado tiempo y espacio.

Alguien podría sostener que caigo en la obviedad cuando afirmo que la razón no es infalible, pues a todos nos consta que el conocimiento humano cambia y evoluciona constantemente y cada vez con más velocidad. Lo llamativo es que teniendo completa seguridad de ello, cuando aceptamos algo como verdadero, solemos asumir que esa verdad es absoluta e invariable y no algo cambiante. Así, por ejemplo, con frecuencia sostenemos *rígidamente* que las matemáticas expresan verdad definitiva y exactitud incondicionada[15] o que la prueba de ADN[16] es una prueba científica infalible para determinar la paternidad de alguien, y rechazamos de inmediato y con contundencia (áspera incluso en ocasiones) cualquier otra posible alternativa o crítica respecto de ese conocimiento. Esto se debe a que en el fondo consideramos que con esa verdad hemos

12. Mecánica newtoniana.
13. Curvatura del espacio-tiempo.
14. Teoría de la relatividad general de Einstein, que permitió, por ejemplo, salvar el inconveniente que tenía la teoría newtoniana para explicar o predecir la órbita de Mercurio.
15. Sin considerar que las matemáticas también evolucionan y, por tanto, cambian. «Morris Klein [en su libro publicado en 1980: *Matemáticas, la pérdida de la certidumbre*], describe así la situación: «Las extrañas geometrías y las extrañas álgebras, creaciones de comienzos del siglo XIX, forzaron a los matemáticos a admitir, de mala gana y a regañadientes que las matemáticas propiamente dichas y las leyes matemáticas de la ciencia no eran verdaderas. Encontraron, por ejemplo, que había varias geometrías diferentes que se acomodaban igualmente bien a la experiencia espacial. Todas no podían ser verdaderas. Aparentemente no había un diseño matemático inherente a la naturaleza, o si lo había las matemáticas del hombre no eran necesariamente la descripción de aquel diseño. Se había perdido la clave de la realidad…»» Cit. por Woods & Grandt, 2002, p. 387; quienes, más adelante, luego de destacar, por ejemplo, el gran avance que significó el cálculo diferencial e integral para representar la realidad como un continuo (funcionamiento real de la naturaleza), añaden que «incluso los modelos matemáticos más avanzados son solamente una aproximación basta a la realidad, válida solamente dentro de ciertos límites». Woods & Grandt, 2002, p. 389.
16. Ácido desoxirribonucleico.

alcanzado «"el" conocimiento objetivo», y que, por ello mismo, no puede ser refutado de ninguna manera.

Lo coherente, entonces, es que si aceptamos que el conocimiento evoluciona progresivamente con el desarrollo de la humanidad, también debemos aceptar que las certezas que ese conocimiento genera irán cambiando con ese transcurso[17]. Y si esto es así, de una cosa podemos estar ya seguros en este punto: que *no existe algo como una verdad objetiva, absoluta e inmutable en ningún ámbito del conocimiento humano, ni siquiera en el científico o el matemático.*

En efecto, si lo que reconocemos como leyes universales del conocimiento se constituyen en parámetros de control racional para determinar la verdad u objetividad, únicamente en la medida en que también ellas son fruto de una construcción racional (de ahí la afirmación de que es la razón la que, en último término, permite determinar la objetividad), queda claro, no solo que no existe ninguna verdad o conocimiento objetivo, acabado para todo tiempo y lugar, sino también que tampoco existe ninguna ley universal absoluta e inmutable a la que recurrir como último e infalible recurso para eliminar la subjetividad de manera definitiva, ni siquiera –como se acaba de esbozar– para la ciencia[18] o las matemáticas. Y si esto es verdad para las ciencias «exactas», paradigmas de objetividad y razón, con mucha más razón lo es para las que solemos denominar, en conjunto, ciencias sociales o «inexactas»[19].

2. ¿QUÉ ES LA RAZÓN?

Hemos señalado que la objetividad encuentra su mejor expresión en la ciencia y que esta deviene en paradigma de la razón. Pero de ello no se puede desprender, de ninguna manera, que hablar de la razón *equivale* a hablar *solo* de ciencia o *solo* de conocimiento

17. En este sentido, Popper afirmar que «el método de la ciencia consiste en proponer con audacia hipótesis tentativas y someterlas a contrastaciones críticas». Añade, enseguida, que «hemos aprendido de Einstein que la ciencia nos ofrece tan sólo hipótesis o conjeturas, que no conocimiento cierto. […] Sin embargo, en la búsqueda del conocimiento cierto los científicos tropezaron, por así decirlo, con un método hipotético, conjetural, crítico. Pues el conocimiento, fuera o no cierto, tenía que pasar por la prueba de la crítica. Si fracasaba en ello, había que desecharlo». En: Popper, 1997, p. 198.
18. Con lo que no se pretende negar la importancia de la ciencia como motor del desarrollo humano, pues, por ejemplo, ha hecho y viene haciendo posible lo que hace mucho se consideraba imposible; ni tampoco la importancia del método científico, que nos permite aproximarnos lo más posible a la verdad (aunque esta no deje de ser relativa), especialmente hoy que la verdad se ha tornado en un bien tan preciado, dado que el mundo virtual crea realidades tan distintas para cada ser humano, acorde con sus inclinaciones (necesidades, creencias, gustos, deseos, esperanzas, miedos, etc).
19. A propósito de la búsqueda de la verdad en materia de prueba de los hechos, Taruffo subraya que «nadie habla de verdades o de certezas absolutas, que son "privilegio del fanático", y que, de hecho, se encuentran solo en algunas metafísicas y en algunas religiones integristas. Nadie piensa tampoco en correspondencias automáticas entre el pensamiento y el mundo o entre el lenguaje y el mundo, que serían típicas de un realismo ingenuo insostenible o de un fisicalismo radical desde hace tiempo superado». Taruffo, 2010, p. 94.

objetivo. En todo caso, ciencia y conocimiento objetivo, son únicamente expresiones de los alcances de la razón, tal vez las más elaboradas, pero, en último término, solo expresiones de ella. Es más, el simple hecho de percatarnos de que llegamos al conocimiento científico (que se supone el más objetivo posible) gracias a la razón, nos debe llevar a *descartar* de inmediato la *identidad* entre razón y ciencia, por un lado, y, entre razón y conocimiento objetivo, por el otro.

Ahora bien, si cerramos un poco más el círculo, debemos tener claro que cuando nos formulamos la pregunta de ¿qué es la razón?, nos estamos preguntando por: *a)* qué es lo que en esa «facultad» llamada «razón» nos permite *reconocer* y *elegir un* camino (observar la realidad –identificar semejanzas y relaciones– clasificar y extraer reglas particulares –derivar leyes generales– construir leyes o principios universales), que denominamos «método científico», *descartando* varios *otros* perfectamente posibles. Pero, además, y muy especialmente, nos estamos preguntando por: *b)* qué es lo que en esa «facultad» llamada «razón» nos permite *comprender* y *determinar* que el camino elegido es el correcto y que los otros (los descartados) son equivocados, para, de esta manera, confiar en que las leyes o principios universales construidos nos permitirán efectivamente alcanzar el conocimiento objetivo.

Es decir, ¿por qué no aceptamos simplemente, por ejemplo, que los dictados de nuestra sola *intuición inmediata* (que sería otro de los posibles caminos) es ya garantía de acceso al conocimiento objetivo? La respuesta, también inmediata, seguramente sería: «porque estamos dotados de "razón"». Pero insistir en una respuesta de este tipo, sería expresar un puro acto de *fe* en la razón, sin entender *qué es* ella realmente, y esto no parece ser muy racional. Por eso es tan importante, no solo *saber* que podemos aspirar a alcanzar el conocimiento objetivo porque poseemos razón, sino también *comprender* cómo la razón puede discriminar correctamente y permitirnos alcanzar ese conocimiento. La clásica afirmación de que el ser humano es racional y por eso actúa racionalmente, no basta, pues deja siempre abierta la posibilidad de que nos inquieran válidamente con la pregunta: ¿por qué es bueno que actuemos racionalmente?, es decir, ¿qué hace o qué garantiza que actuar racionalmente es nuestra mejor opción?, pues con seguridad existen otras opciones, ¿verdad?

Veamos si su acepción original nos puede proporcionar mayores elementos para responder a nuestra pregunta. Etimológicamente «razón» deriva del latín «ratio», que, a su vez, proviene del griego «logos», y significa «el propio pensamiento», «prueba», «fundamento»[20]. Esto en realidad no nos ayuda mucho, porque solo parece decirnos que en la razón podemos encontrar la prueba o fundamento de todo, pero no nos dice por qué, ni cómo es que la razón se constituye en ese fundamento último, que es la respuesta que en realidad estamos buscando. Aunque Aristóteles no define la razón[21], sostiene que «el razonamiento es un enunciado en el que, *sentadas ciertas cosas*, se sigue

20. Tamayo y Salmorán, 2004, p. 29.
21. Por lo menos yo no la encontré en la bibliografía revisada.

necesariamente algo distinto de lo ya establecido»[22]. «Ciertas cosas» que evidentemente hacen referencia a aquello que es aceptado por todos, a los lugares comunes que no se discuten ni necesitan ser probados, y que, en cambio, se constituyen en *premisas necesarias* de las que debe partir el razonamiento para explicar o predecir lo que se desconoce. Pero tampoco se nos dice aquí qué es lo que nos hace aceptar como sentadas esas cosas. Si la respuesta es porque son establecidas por la razón, entonces volvemos a refugiarnos en un *acto de fe* en ella.

Hasta ahora tenemos claro que es a la razón a la que debemos la posibilidad de construir leyes o principios universales (con valor temporal) que nos permiten alcanzar conocimientos objetivos (temporales), pero no sabemos por qué debemos confiar en esas leyes o principios, pues tampoco sabemos por qué debemos confiar en la razón. Ahora mismo somos perfectamente conscientes de que es la razón la que nos viene conduciendo en esta búsqueda de respuestas, y que, incluso, es ella la que en este preciso momento nos hace preguntarnos: ¿por qué debemos confiar en sus dictados? Evidentemente no basta con *creer* en su infalibilidad. Si somos consecuentes con las exigencias racionales, esa no falibilidad debe ser *demostrada* o *justificada*. Pero, sin pretender evadir las interrogantes formuladas (pues, al final, desembocaremos en ellas necesariamente), y solo para dar un paso más en nuestro razonamiento, aceptemos solo como hipótesis que la razón es efectivamente infalible. Toca preguntarnos, entonces, si esa infalibilidad se edifica progresivamente con el conocimiento (de manera semejante a como sucede con los principios o leyes universales) o está dada ya naturalmente en la razón humana.

Si fuera una facultad cuya infalibilidad se *construye,* habría que aceptar que, al igual que el conocimiento, fue o es *fruto de la experiencia*, pues una construcción de la nada es inconcebible. Con lo que el *empirismo* Humeano[23] habría acertado hace mucho tiempo y nosotros, en el lugar más modesto de quienes reflexionando sobre esto han mostrado su desacuerdo, habríamos pecado de ingenuidad al intentar determinar lo que ya está determinado y perdido el tiempo al hacerlo. Y, lo que es más grave, se lo habríamos hecho perder también al lector. Sin embargo, la debilidad de esta opción, que se expresa en su evidente circularidad (experiencia –reglas generales– leyes universales – experiencia), hace por lo menos sospechar[24], no solo de no ser la respuesta correcta

22. Aristóteles, 1995, p. 95. [24b, 15-20] [Las cursivas de la cita son añadidas].
23. Según David Hume, «todas nuestras ideas simples proceden ya mediata o inmediatamente de sus impresiones correspondientes». Y en relación a esta afirmación, señala: «Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana, y no debemos despreciarlo por la sencillez de su apariencia. […] Podemos observar que, para probar que las ideas de extensión y color no son innatas, los filósofos no hacen otra cosa que mostrar que se nos dan por los sentidos. Para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas, observan que tenemos una experiencia anterior a estas emociones. Ahora bien, si examinamos cuidadosamente estos argumentos, hallaremos que demuestran, efectivamente, que a las ideas preceden otras percepciones más vivaces de las que se derivan y que representan». Hume, 1984, p. 38.
24. Ya que es en ese punto, precisamente, cuando surgen las preguntas que estamos buscando responder.

(no la última o la más acabada, por lo menos[25]), sino también, y sobre todo, de que ni los griegos en general –con todo el desarrollo intelectual y el alto nivel de especulación filosófica que alcanzaron–, ni Aristóteles en particular, o muchos otros grandes filósofos más contemporáneos junto a ellos, estuvieran pensando en que la infalibilidad de la razón tiene como fundamento último a la experiencia.

Parece más bien –y esto resultaría más acorde con el talante intelectual de esos grandes hombres– que estaban pensando en que esa infalibilidad descansa en algo inmanente al ser humano, es decir, que la infalibilidad de la razón le es dada naturalmente al hombre y que, por tanto, no tiene fundamento en experiencia alguna[26]. Pero si asumimos esta postura, nuestras reflexiones deben ingresar necesariamente en lo que está más allá de ella, a un ámbito en el que, como afirma Kant, los conocimientos «no tendrán por base ni la experiencia externa que constituye la fuente de la física propiamente dicha, ni la interna, que es fundamento de la psicología empírica. [… Sino en] un conocimiento *a priori*, o del entendimiento puro, o de la razón pura»[27]. ¿A qué se refiere Kant cuando habla de «razón pura»? ¿Es esta «razón» adjetivada como «pura» diferente a la «razón sin mayores especificaciones» de la que venimos hablando hasta ahora?… No, no es una razón diferente, son una y la misma razón. Sin embargo, esa adjetivación permitiría especificar que dentro de «la razón», existe un ámbito en el que las leyes universales extraídas de la experiencia son validadas como infalibles (objetivas), pero mediante juicios que no tienen fundamento en ningún dato empírico (*a posteriori*), sino únicamente en conocimientos *a priori.*

Y dado que estos juicios se emitirían con base en *conocimientos a priori*, no pueden sino ser también *juicios a priori* y, en tal condición, estarían fuera del alcance de los condicionamientos de la percepción sensorial y las emociones, que suelen atentar contra un juicio objetivo. Por ello sostiene Kant que a «los *juicios a priori* no se les puede hacer depender de la verosimilitud superficial (pues lo que se supone como reconocido *a priori* ha de ser, por lo mismo, declarado como necesario), no les puede ser permitido jugar con suposiciones, sino que sus afirmaciones deben ser ciencia [juicio objetivo], o no ser nada»[28]. Entonces, lo que *fruto de un juicio a priori* es reconocido como objetivo

25. Pues, ningún razonamiento, por muy abstracto que sea, puede escapar de una referencia a la experiencia concreta, directa o indirectamente. En palabras de Hume: «Aunque el espíritu, en sus razonamientos a partir de las causas y los efectos, lleva sus visiones más allá de los objetos que ve o recuerda, no debe jamás perderlos de vista por completo ni razonar tan sólo sobre sus propias ideas, sin mezclar algunas impresiones o, por lo menos, las ideas de la memoria, que equivalen a las impresiones». Hume, 1984, pp. 77-78.
26. Kant sostiene que quienes actúan, no en el marco de la ciencia, sino más acomodados al entendimiento general humano «[e]mplearán […] el lenguaje modesto de una *creencia* racional, confesarán que no les es permitido conjeturar, mucho menos saber, *algo de lo que está sobre las fronteras de toda experiencia posible,* sino solamente *suponer* algo (no para usos especulativos, pues a estos deben renunciar, sino simplemente prácticos), que es posible y hasta indispensable para la dirección del entendimiento y de la voluntad en la vida». Kant, 1984, p. 63. [Cursivas añadidas].
27. Kant, 1984, pp. 43-44.
28. Kant, 1984, p. 63.

ya no estaría supeditado tampoco a un espacio-tiempo determinados, sino que valdría para todo tiempo y para todo lugar (valor necesario y universal), no habría cambiado ni cambiaría con el desarrollo de la ciencia o el conocimiento en general. Es decir, el producto de ese juicio sería la última verdad a la que podemos apelar, y tener la posibilidad de realizar juicios de esta naturaleza es lo que nos haría denominarnos seres racionales. Por lo tanto, son estos *juicios a priori* los que nos permitirían en última instancia reconocer, establecer y aceptar *principios o leyes universales infalibles* como fundamento último para determinar la objetividad del conocimiento.

Si somos consecuentes con el rigor que hemos pretendido imprimir en este análisis, lo que correspondería ahora es señalar cuáles son esos *conocimientos a priori* que poseemos y explicar cómo es que se forman los *juicios a priori* a partir de ellos. Kant lo hace en una de sus obras más memorables: *Crítica de la razón pura*, y lo hace con un detalle que apenas intentaremos sintetizar con fidelidad en este espacio. Antes, sin embargo, vale precisar ya de inicio que si bien su teoría es una de las más elaboradas y aceptadas (no en vano se habla de un giro copernicano en la filosofía), incluso él, con el muy elevado nivel de razonamiento especulativo que llegó a alcanzar, no pudo nunca «demostrar» que es posible para el ser humano alcanzar esa verdad o esas verdades absolutas e inmutables, pues incluso la razón pura tiene límites. Su obra se denomina precisamente «*Crítica» a la razón pura* porque en ella exhibe esos límites, y se plantea una interrogante que con seguridad el lector también se viene planteando en este momento: *¿cómo es posible contemplar algo* A PRIORI?

El razonamiento de Kant, aproximadamente es el siguiente: la representación de un objeto en el intelecto humano depende necesariamente del contacto con ese objeto. Si esto es así, parece imposible representarse objetos *a priori*. Sin embargo, el entendimiento posee *conceptos a priori* que contienen el *pensamiento de los objetos*, y, por tanto, permiten la representación de ellos completamente *a priori*, sin que nos encontremos en una relación inmediata con los objetos. Pero como esa representación se da *solo* a partir del *pensamiento* de los objetos y no de un *contacto real* con ellos, únicamente puede tratarse de una representación de *objetos de nuestros sentidos* (no de objetos reales) y no de una representación de *los objetos tal como son en sí mismos* (en la realidad), pues esto último exige necesariamente una representación empírica (no *a priori*) de los objetos; dado que, en efecto, el entendimiento puede saber de lo que está contenido en el objeto mismo solo si este está presente ante él[29]. Es decir, según el propio Kant, incluso si aceptamos que nuestro entendimiento posee *conceptos a priori* (de sustancia, magnitud, fuerza, causa, acción, etc.), estos solo nos permiten representarnos objetos tal *como los pensamos*, no *como realmente son*[30]. Por lo tanto, el conocimiento que podemos

29. Kant, 1984, pp. 69-70.

30. «[A] pesar de la independencia de nuestros puros conceptos del entendimiento y de los principios de la experiencia y aun de la extensión aparentemente mayor de su uso, nada puede ser pensado por medio de los mismos fuera del campo de la experiencia, porque no pueden hacer otra cosa sino determinar simplemente la forma lógica del juicio en relación con las intuiciones dadas; pero, puesto que fuera

alcanzar a través de ello es también solo un conocimiento de las cosas *tal como se nos representan a nosotros*, NO *tal como son en realidad*. Este es el límite de la razón pura que señala Kant[31]: su finitud.

Entonces, si ni siquiera los conceptos, conocimientos y juicios *a priori* nos permiten conocer las cosas tal como son realmente, no tenemos ninguna garantía de que nos conduzcan siempre a la verdad ni de que mediante ellos podamos alcanzar verdades absolutas e inmutables. A partir de esto, solo podemos definir a «la razón» como *la facultad intelectual que fruto de la interacción entre la sensibilidad* (lo percibido) *y el entendimiento* (lo pensado) *nos da la posibilidad* de *buscar comprender objetivamente lo que existe o acontece en la realidad.* Pero, nuevamente, que tengamos esta *posibilidad de buscar la comprensión objetiva* de las cosas gracias a la razón, no significa que siempre podamos alcanzarla. Por lo tanto, si bien gracias a la razón tenemos la *posibilidad* de *aspirar* a emitir juicios objetivos sobre la realidad y, por ende, la *posibilidad* de *aspirar* a determinar qué conocimientos son objetivos, no existe ninguna garantía de que siempre emitamos juicios objetivos ni de que los conocimientos que consideramos objetivos lo sean, menos aún, de que lo sean de manera absoluta e inmutable[32].

---

del campo de la sensibilidad no hay en absoluto, intuición alguna, aquellos conceptos puros carecen por completo de significación en cuanto no pueden ser expresados *in concreto* por medio alguno; por consiguiente, todos estos *noumena* [cosas en sí mismas] con su contenido, de un modo inteligible, no son otra cosa que representaciones de un problema, cuyo objeto en sí es, sin duda, posible, pero cuya solución, según la naturaleza de nuestro entendimiento, es completamente imposible, puesto que nuestro entendimiento no es propiedad alguna de la intuición, sino solamente del enlace de intuiciones dadas en una experiencia, y que éstos deben contener, por tanto, todos los objetos de nuestros conceptos, pero fuera de ellas, todos los conceptos, bajo los cuales no puede estar dada intuición alguna, carecerán de significación» Así explica Kant la necesidad y la importancia de los *conceptos a priori* en el entendimiento, pero también de su *dependencia necesaria* de la *representación de objetos posibles* como límite a la divagación intelectual etérea. En este sentido –añade de inmediato y en forma categórica– que «[p]uede perdonársele a la fantasía que desvaríe a veces, esto es, que no se mantenga prudentemente dentro de los límites de la experiencia; pues al menos, se vivificará y fortalecerá por medio de este vuelo libre y será siempre más fácil moderar su atrevimiento que remediar su laxitud. Pero que el entendimiento que debe pensar, en vez de hacerlo, desvaríe, esto no puede nunca ser perdonado; pues en él se fundan todos los medios para poner límites a los desvaríos de la fantasía, donde esto es necesario». Kant, 1984, pp. 118-119.

31. En términos de Kant, «tampoco tienen absolutamente sentido alguno los puros conceptos del entendimiento, si se pretende apartarlos de los objetos de la experiencia y referirlos a las cosas en sí mismas (*noumena*). Sirven, sólo, para decirlo así, para deletrear los fenómenos, para poderlos leer como experiencia; los principios que brotan de la relación de los mismos con el mundo de los sentidos, sirven solamente a nuestro entendimiento para el uso de la experiencia; aparte de eso, son relaciones arbitrarias sin realidad objetiva, cuya realidad ni se puede reconocer *a priori*, ni se puede confirmar su relación con los objetos por ejemplo alguno o hacerla solo inteligible, porque todo ejemplo es solamente tomado de alguna experiencia posible; por consiguiente, los objetos de aquellos conceptos no pueden tampoco ser encontrados sino en una experiencia posible». Kant, 1984, p. 113.
32. Tal vez por eso incluso podría resultar más fácil estar de acuerdo (lo que no significa que lo estemos, por lo menos no completamente) con Hume que con Kant, cuando, el primero, sostiene, por ejemplo, que: «… no solo nuestra razón nos falla en el descubrimiento de la *última conexión* de causas y efectos, sino que, después de que la experiencia nos ha informado de su *unión constante,* aún es imposible convencernos por la razón por qué debemos extender la experiencia más allá de los casos particulares

Lo único de lo que podemos tener certeza es de que *gracias a la razón* tenemos la capacidad de asumir una *actitud crítica* frente al conocimiento aceptado como verdad en un determinado espacio-tiempo y, si llegamos a dudar de ella, también gracias a la razón tenemos la *capacidad de seguir buscando* y *aspirando* a encontrar esa verdad. Por eso todo está en permanente debate y cambio en el mundo, y es bueno que así sea, pues ello evita aceptar las cosas dogmáticamente y, de esta manera, permite el progreso del conocimiento humano. Incluso el propio concepto de ciencia cambia debido a los nuevos descubrimientos científicos. De nuevo, cabe recalcar en este punto, que si esto es válido para la ciencia o el conocimiento científico, paradigmas de objetividad y razón, con mucha más razón lo es para las denominadas ciencias o disciplinas sociales. Entre ellas, por supuesto, el Derecho.

3. ¿QUÉ ES LA RACIONALIDAD?

Dejando de lado solo la *actuación o reacción instintiva,* que no es sino fruto de un impulso involuntario (en el sentido de irreflexivo), es decir, de un *impulso no deliberado*; si aceptamos que los seres humanos estamos dotados de razón, debemos aceptar también necesariamente que siempre hacemos uso de ella cuando *pensamos* (examinamos para formarnos ideas o juicios) para conocer (percibir, entender, saber) o para actuar (hacer u omitir), es decir, cuando un conocimiento o una acción consciente y voluntaria son el resultado de un juicio previo[33]. Esto incluso sin saber lo que es esa facultad que nos permite pensar. Tal vez esto explica, en parte, que no nos interesemos mucho en tener una definición clara de la razón, pues, para muchos efectos prácticos, ello no nos significa ningún aporte relevante y bastará con tener conciencia de que poseemos la facultad de razonar[34] y definirnos así como seres racionales.

---

que han caído bajo nuestra observación. Suponemos, pero no somos capaces de probarlo, que debe existir una semejanza entre los objetos de los que tenemos experiencia y aquellos que están más allá del alcance de nuestro descubrimiento. […] La razón no puede nunca demostrarnos la conexión de un objeto con otro, aunque esté ayudada por la experiencia y la observación de su enlace constante en todos los casos pasados». De allí, por supuesto, concluye que después de la experiencia no hay nada más y, por tanto, la relación de causalidad no existe, ya que «[l]a simple repetición de una impresión pasada, aunque sea al infinito, no sugiere nunca una idea original, como la de unión necesaria, pues el número de impresiones no tiene en este caso mayor efecto que si nos limitásemos a una sola». Hume, 1984, pp. 81-86.

33. Por básico o elemental que este sea.

34. Que puede ser entendida: «a) como facultad de captar las verdades que se ofrecen a nuestra mente como evidentes y, en moral, los primeros principios de la conducta buena y, por oposición, de la mala […]; b) como facultad calculadora que, partiendo de algunas premisas dadas por ciertas, bien por convención o bien por estar establecidas por una autoridad indiscutible, recaba analíticamente las consecuencias que acaban por tener el mismo status de certeza que las premisas […]; c) como facultad de conocer la «naturaleza de las cosas» y de extraer de este conocimiento las leyes generales que la gobiernan. […], d) como facultad que conoce y prescribe los medios adecuados para obtener el fin dado […]». Bobbio, 1985, p. 23.

Entonces, cualquier conocimiento o acción *deliberada* (pensada) debe ser catalogada indudablemente como racional. Y si esto es así, *la racionalidad solo puede ser definida como la calificación que se atribuye a todo conocimiento o actuación humana (en sentido amplio) que es producto de una evaluación reflexiva (uso de la razón), por muy inmediato o sofisticado que sea este proceso de evaluación.* Por lo tanto, tienen cobertura bajo este concepto de racionalidad conocimientos o actuaciones que van desde lo que tiene origen en una reflexión intuitiva (lo más inmediato[35]) hasta lo que responde a una reflexión científica (lo más sofisticado[36]), quedando en medio de ellos, por supuesto, toda una serie de posibilidades más.

En efecto, aunque tengamos la impresión de que cuando aprendemos o actuamos intuitivamente no realizamos reflexión alguna y, por tanto, no empleamos la razón[37], si consideramos que nuestras reacciones intuitivas responden al siguiente proceso: a) en un primer momento nuestros sentidos se ponen en contacto con los objetos o sucesos de la realidad; luego, b) nuestros sentidos remiten la información que perciben a nuestro pensamiento; y, finalmente, c) nuestro pensamiento nos hace *comprender* la información recibida y *reaccionar* a partir de esos datos; es evidente que en estos procesos existe también un momento, aunque muy inmediato, de deliberación[38]. En consecuencia,

35. Por ejemplo, cuando identificamos una semejanza o diferencia con «inmediatez» (salta a la vista, solemos decir); lo que evidentemente no podríamos hacer si no realizamos, aunque de manera muy breve, un juicio previo (empleando la razón). ¿En virtud de qué sino diríamos que A es semejante o diferente de B?
36. Como cuando, por ejemplo, debemos «demostrar» esa semejanza o diferencia empleando estructuras lógicas de razonamiento, fórmulas matemáticas o procedimientos científicos elaborados.
37. Postura que aparentemente, en relación al juicio moral, defiende Jonathan Haidt. Decimos aparentemente porque cuando afirma que «[l]as intuiciones ocurren primero y el razonamiento generalmente se produce después de emitirse un juicio…», en realidad, en este postulado al menos, no afirma que la intuición sea irracional. Por el contrario, inmediatamente después, añade que «… a medida que avanza una discusión, las razones dadas por otras personas a veces cambian nuestras intuiciones y juicios»; influencia y cambios que serían imposibles si la razón no tuviera que ver con las intuiciones. Y más adelante sostiene que «… las intuiciones (incluidas las respuestas emocionales) son un tipo de cognición, sólo que no son un tipo de razonamiento», y si son un tipo de cognición, indudablemente involucran el entendimiento y, por tanto, la razón. Es verdad que en otros pasajes de su obra, Haidt da a entender con algo más de claridad que la intuición no es racional. Así, afirma, por ejemplo, que «… la mente humana, al igual que la mente de los animales, reacciona constantemente de forma intuitiva a todo lo que percibe, y basa sus respuestas en esas reacciones». Pero creemos que Haidt comete aquí el error de confundir el «instinto» con la «intuición». El instinto no presupone juicio alguno, la intuición sí, por muy inmediato que sea. Entonces, una cosa es afirmar que no hay un *razonamiento estratégico consciente* en la intuición y, otra muy distinta, sostener que es *una reacción inconsciente o irracional*. Haidt, 2019, Caps. 2 y 3.
38. En este sentido, González Lagier sostiene que «la intuición no desplaza a la razón, sino que o bien es una forma imperfecta de ejercerla o bien está en el campo más adecuado para que florezca» y que «[e]n definitiva, parece haber razones para dudar de que las intuiciones desplacen todo papel causal de las razones en la toma de decisiones y realización de elecciones. La neuroética –concluye– parece haber exagerado la separación entre intuición y razón y no haber advertido las relaciones entre ellas». González Lagier, 2017, pp. 57 y 58. Por su parte, Bunge afirma que «[l]a intuición […] es real, pero es por lo menos tan falible como la percepción y el razonamiento. Sin embargo, al igual que éstas,

todo conocimiento o actuación intuitiva es también una actuación racional, por muy básico o limitado que sea el proceso de raciocinio que tiene lugar en ello.

En el otro extremo tenemos el razonamiento más sofisticado que corresponde a la ciencia. El proceso de reflexión aquí no solo es mucho más elaborado, sino que es el más elaborado que conocemos, por eso hemos afirmado antes que la ciencia se constituye en el *paradigma de la razón*, es decir, en su *modelo más acabado*. Entonces, es solo a través del razonamiento científico que podemos aspirar a alcanzar el conocimiento más objetivo posible. Dicho de otra manera, la *metodología de la ciencia* es el único camino conocido hasta el momento con posibilidad de acercarnos más a la verdad (en cuya búsqueda estamos constantemente). Pero que ese método sea el camino más eficiente, no significa que sea el único camino posible. Igualmente, que el conocimiento científico sea el más objetivo o cercano a la verdad que podemos alcanzar, no significa que otros tipos de conocimiento carezcan de toda validez y deban ser descartados o descalificados sin más.

No comprender estos dos aspectos fundamentales: a) que el hecho de que exista un mejor camino, no significa que sea el único; y, b) que el hecho de que la ciencia nos permita acercarnos más a la verdad, no significa que sea la única fuente de conocimiento válido; es lo que ha conducido al error de considerar generalmente como «racional» solo al conocimiento científico o al que es fruto de la aplicación del método científico o de principios y procedimientos lógico-matemáticos. Lo que se agrava cuando, no con poca frecuencia, a las disciplinas del conocimiento que encajan en estas exigencias (la matemática, la física y las ciencias naturales en general) se les denomina también equivocadamente *ciencias exactas,* pues ya hemos hecho evidente en este mismo trabajo que ni la verdad última, ni la exactitud del conocimiento, han sido alcanzados. Y no sabemos siquiera que ello sea posible.

Sin embargo, más allá de la importancia de hacer notar ese error que impide ver con claridad que *lo racional* es un calificativo que *debería* ser atribuido a todo lo que es producto de *la razón,* no es posible tampoco simplemente negar o desconocer la terminología comúnmente aceptada y empleada, y para buscar una salida que siendo coherente con lo que acabamos de anotar, nos permita, al mismo tiempo, tener claro también el *uso* que convencionalmente damos a la expresión «racional», hablaremos de «racionalidad en sentido amplio»[39] para referirnos a *todo* lo que involucra el empleo de la facultad de razonar (lo que debería ser) y de «racionalidad en sentido estricto» para referirnos *solo* a lo que involucra un razonamiento científico o lógico-matemático (uso convencional). Entonces, a partir de este momento, emplearemos las expresiones

la intuición se puede entrenar. Ese entrenamiento se da con la experiencia y la reflexión. Así pues, al hacer matemáticas uno puede adquirir intuición con respecto a asuntos abstractos. En este caso, lejos de ser preanalítica, la intuición es un dividendo de la razón…». Bunge, 2005, p. 424.

39. Como ya lo han hecho otros. Entre ellos los profesores Karl Popper y Manuel Atienza.

«racional» y «racionalidad» en su sentido estricto. Esto nos permitirá más adelante, apreciar con más claridad su diferencia con la «razonabilidad».

Antes es importante destacar que la distinción entre *racionalidad en sentido amplio* y *racionalidad en sentido estricto,* permite explicar también por qué no son equivocadas expresiones tales como *racionalidad con arreglo a fines, racionalidad con arreglo a valores*[40], *racionalidad instrumental*, *racionalidad material o sustancial*[41], o también expresiones como *racionalidad jurídica, racionalidad política, etc.*; a pesar de que en todas ellas no se está haciendo referencia a un tipo de razón lógico-formal o científica (por lo menos no necesariamente). Y no son equivocadas porque en todos estos casos, y otros similares, se está haciendo uso del término «racionalidad» en su *sentido amplio,* esto es, solo para destacar que en ellos se exige una reflexión que involucra el uso de la razón para deliberar respecto de si a tal conocimiento o actuación se le puede atribuir alguno de esos calificativos, aunque no se siga el método científico o lógico-matemático, ni se pretenda alcanzar un conocimiento científico o matemático; pues para este tipo de reflexión o deliberación está reservado *exclusiva y excluyentemente* el uso de la expresión «racionalidad» en su *sentido estricto*. Esto, por supuesto, como es obvio, no significa que no se pueda usar la racionalidad en su *sentido amplio* para referirse también a lo científico o matemático.

4. RAZÓN PRÁCTICA

Hemos concluido más arriba que aunque la razón no garantiza que alcanzaremos el *conocimiento objetivo*, hoy aceptamos que los métodos científico y lógico-matemático tienen el mérito de, por lo menos, *acercarnos* a él con *mayor éxito o probabilidad*. Sin embargo, esos métodos pierden total efectividad y aplicabilidad cuando ya no estamos frente a las regularidades de los *fenómenos naturales*, sino frente *al comportamiento humano,* en el que claramente no es posible establecer patrones necesarios y, por ello mismo, no es posible tampoco establecer un *método* que nos permita determinar o predecir si en tal o cual situación una persona *hará* o *dejará de hacer* algo, o lo hará en tal o cual sentido. Es decir, aceptado que el método científico tampoco es garantía de certeza absoluta sino solo de certeza transitoria, en el propósito de identificar regularidad en la conducta humana, ni siquiera es posible aspirar a acercarse a los niveles transitorios de certeza científica.

Esto se debe a que, a diferencia de los fenómenos naturales, los seres humanos poseen *libertad* o, más propiamente, poseen *voluntad* que les permite actuar con libertad, lo que hace que su conducta sea prácticamente impredecible. El hombre siempre puede *decidir* con *libertad* si hacer o no hacer algo, incluso si lo habitual es hacerlo.

40. Weber, 1964, p. 20.
41. Segura Ortega, 1998, p. 19.

Entonces, lo más que podremos afirmar respecto de su actuación es que es *probable* que las personas se comporten de tal o cual manera, pero teniendo presente que los niveles de *probabilidad* en este caso son *completamente precarios* en relación a los que nos permite alcanzar el método científico en la búsqueda de la verdad.

Precisamente por esto, por ser solo el *grado de probabilidad* lo que distingue la predicción de un fenómeno natural de la predicción del comportamiento humano[42], lo peculiar y relevante de la *razón práctica* no es la determinación de cuan acertada o no puede ser la *predicción* de las acciones humanas, sino la *calificación de estas,* como *buenas, (justas, correctas, mejores)* o *no,* es decir, su *rectitud o corrección moral* (por tanto, normativa), pues creo que estaremos de acuerdo en que no todo lo que decida hacer el hombre en ejercicio de su libertad es *moralmente bueno*. ¿Acaso no calificaríamos como moralmente mala para el propio sujeto la conducta de salir a la lluvia sin abrigo padeciendo de una neumonía, por ejemplo?… Igualmente, frente a alguien que requiere de ayuda para salvar su vida, tengo libertad de decidir si le presto auxilio o no, presuponiendo, por supuesto, que estoy en condiciones de hacerlo. Si elijo ayudar, todos, o por lo menos la mayoría, sostendrán que actué moralmente bien. En cambio, si pudiendo hacerlo no presté ayuda, todos, o por lo menos la mayoría, considerarán que actué moralmente mal[43]. Entonces, como resulta evidente, *libertad de actuar* no es lo mismo que *actuar moralmente bien*.

En ambos ejemplos hemos calificado el comportamiento como bueno a partir de lo que habitualmente consideramos de ese modo y, por ello, tal vez no encontraríamos mayor oposición. Sin embargo, el asunto se torna más complejo si nos percatamos de que esa calificación no surge tan espontáneamente como parece, pues incluso para calificar el comportamiento de los demás, necesitamos, primero, haber determinado lo que es bueno para nosotros. Y aquí el hombre se encuentra *solo frente a sí mismo*, es decir, únicamente frente a su calidad de ser humano dotado de *razón*, la que se supone que es capaz de conducirlo hacia el bien o hacia lo bueno. Aquí no cuenta con ninguna ayuda externa que oriente su decisión. Incluso los referentes de habitualidad o algunos ejemplos aislados no le serán de utilidad[44], pues si se precia de ser *autónomo* solo podrá

42. Pues, bien entendidas las cosas, externamente o visto desde fuera, el ser humano físico no deja de ser sino un objeto más existente en la naturaleza. Entonces, la predicción de su comportamiento «externo» solo puede expresarse en términos de probabilidad, igual que cualquier otro fenómeno que acontece en la realidad.
43. Con lo que no se pretende afirmar de ninguna manera que lo que es «moral» o «inmoral» es o puede ser determinado por acuerdo mayoritario. Pues, de ser así, bastaría con identificar las costumbres mayoritarias para determinar lo que es moralmente bueno o malo; con la consecuencia nefasta de que costumbres también nefastas en una sociedad se convertirían en parámetros normativos del comportamiento de sus miembros.
44. Kant sostiene: «El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de ciertos ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede en manera alguna ser el que nos proporcione el concepto de la moralidad». Kant, 2007, p. 23.

recurrir a *los principios morales que guían su conducta* para determinar lo que es *bueno;* pero –y este es otro detalle importante– incluso habiendo determinado lo que es bueno para él, su *libertad* siempre le permite elegir actuar en ese sentido o en otro (lo malo), tanto en relación con los demás (*buena* o *mala* para otro/s), como consigo mismo (*buena* o *mala* para sí); en principio, sin reproche externo alguno.

Frente a esa subjetividad (pues los principios morales de uno/s no coincidirán necesariamente con los de otro/s), es perfectamente válido plantearse ahora la siguiente interrogante: ¿es posible determinar objetivamente lo que es moralmente bueno para todos?… Relevados ya –luego de lo anotado en el segundo apartado de este trabajo– de la necesidad de explicar lo relativo a la posibilidad (o imposibilidad) de determinación de lo objetivo, partimos aquí respondiendo directamente que *la razón* es el único y último recurso que poseemos, si no para señalar con objetividad total lo que es bueno, sí para acercarnos lo más posible a esa determinación. Precisamente por ello hemos señalado en el párrafo precedente, que se supone que la razón humana debe ser capaz de conducirnos hacia lo moralmente bueno[45].

Esto, además, en la línea de aquello que ya ha quedado establecido en este trabajo: que, dado que somos seres dotados de razón, todo lo que nos exija una reflexión o juicio para la toma de decisiones, sea cual fuere la naturaleza o el sentido de esta, inevitablemente involucra el uso de esa razón. La determinación de lo que consideremos bueno no es la excepción y no pierde, tampoco, sentido alguno, incluso si luego tenemos libertad de decidir actuar en uno u otro sentido. Por el contrario, precisamente por poseer esa libertad necesitamos recurrir a algo que nos dicte criterios de comportamiento que nos permitan la supervivencia y la convivencia. Ese algo es *la razón.* Entonces, como es obvio, si deseamos que ella nos conduzca hacia lo bueno, debe permitirnos primero determinar lo que es bueno[46].

Pero ¿cómo determina la razón lo que es *moralmente bueno* de manera objetiva? Antes de responder esta interrogante, valgámonos de ella para explicar comparativamente la distinción con otra que nos hemos formulado anteriormente: ¿cómo determina la razón lo que es *verdadero* de manera objetiva?… En ambos casos lo que se pretende

45. Y en este sentido es importante anotar que «… el valor moral no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en *ningún principio* de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado, pues todos esos efectos –el agrado del estado propio o incluso el fomento de la felicidad ajena– pudieron realizarse por medio de otras causas, y no hacía falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por tanto, no otra cosa, sino sólo la *representación de la ley* en sí misma –la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional–, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción». Kant, 2007, pp. 14-15.

46. No podemos asumir simplemente que debido a que actuamos guiados por la razón, esta nos conduce siempre hacia lo bueno, pues, si fuera así, cualquiera sea la opción que tomemos, esta sería siempre la acertada, con la consecuencia absurda de que todo lo elegido resultaría ser *siempre bueno*. Y, en tal caso, sí dejaría de tener sentido reflexionar sobre el bien o sobre lo que es *bueno*.

es alcanzar *la objetividad:* en el último, buscando los principios o leyes universales del *conocimiento* y, en el primero, buscando los principios o leyes universales de la *conducta moral.* Cuando en la primera parte de este trabajo, preocupados solo por explicarnos cómo alcanzar el conocimiento verdadero u objetivo, nos hemos preguntado por ¿qué es la razón?, nuestra respuesta ha sido formulada, como es lógico, también con la idea de definir solo *la razón para conocer* la realidad externa. Sin embargo, la razón a la que venimos haciendo referencia ahora, es *la razón para actuar* (que es la que nos debe permitir determinar la acción moralmente buena) o *razón para la acción*[47] (no para conocer). En el primer caso, hablamos de ***razón teórica.*** En el segundo, de ***razón práctica***. Aunque, por supuesto, esta distinción solo responde a un criterio metodológico, pues ambas son, al fin y al cabo, una única y misma razón.

Volvamos a la pregunta que dejamos pendiente de respuesta. Hemos dicho que, en la búsqueda del *conocimiento objetivo* de la realidad, la *experiencia* no es garantía de alcanzar principios o leyes universales que se constituyan luego en parámetros de determinación última de lo que es objetivamente verdadero. Hemos dicho también, al menos preliminarmente y solo como presupuesto teórico, que esos principios o leyes solo podrían ser determinados por la *razón pura*, que se denomina así, justamente por no tomar ningún dato de la experiencia. Algo muy parecido cabe decir en relación a los valores que guían la conducta de las personas, pues no es posible extraer de las *costumbres* (experiencia social) los principios o leyes universales que nos permitan determinar con objetividad lo que es *moralmente bueno*, incluso si se trata de costumbres mayoritariamente aceptadas, pues, es sabido que lo que se acostumbra no necesariamente es bueno (el sacrificio humano aceptado por una comunidad, por ejemplo)[48]. Entonces, bajo aquel presupuesto, sería también la *razón pura* la que nos permitiría determinar estos principios o leyes universales. Para distinguir ambos ámbitos de la razón se emplea la denominación de ***razón pura teórica*** en el primer caso y de ***razón pura práctica,*** en el segundo.

Esta razón pura práctica ¿realmente nos permitirá determinar lo que es moralmente bueno con objetividad? Hemos señalado más arriba que comprender *lo que guía el*

47. En relación a las razones para la acción, Joseph Raz señala: «Nos referimos a razones al explicar, al valorar y al guiar la conducta de las personas. […] Las razones pueden usarse para guiar y para valorar sólo porque pueden usarse también en la explicación, y su única característica como tipo de explicación es que ellas explican la conducta por referencia a las consideraciones que guiaron la conducta del agente». Raz, 1991, p. 18.

48. Y, tal como ya reflexionaba Kant, aunque alguien pudiera considerar que «[l]a razón vulgar […] sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bien, qué es mal, qué conforme al deber o contrario al deber, […] qué es lo que debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso. [… Sin embargo] El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber […]. […Y es solo] la razón [de ciencia o filosófica la que] ordena sus preceptos, sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente y, por ende, con desprecio, por decirlo así, y desatención hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aceptables al parecer –que ningún mandamiento consigue nunca anular–». Kant, 2007, pp. 17-18.

comportamiento humano es *mucho más complejo* que comprender los patrones de la realidad que lo circunda. Por lo tanto, si hemos concluido que ni siquiera recurriendo a las leyes o principios de la razón pura teórica es posible alcanzar el conocimiento objetivo (la realidad tal como realmente es); sería ingenuo pensar que la razón pura práctica sí nos permitirá establecer un catálogo de lo que es bueno con objetividad total y absoluta, pues, a las dificultades que enfrenta la razón en la búsqueda del conocimiento objetivo, se suma el hecho de que en este caso, no se enfrenta a una realidad externa regida por relaciones de *necesidad* natural[49], sino al sujeto interno, cuyos pensamientos y sentimientos son, por lo menos hasta hoy, imposibles de escudriñar.

Pero, si esto es así, ¿cómo es posible, entonces, considerar siquiera, que la razón pura pueda establecer *principios o leyes universales prácticas* objetivas?… Sigamos nuevamente el razonamiento kantiano para intentar responder esta pregunta. Kant sostiene que «[t]oda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón. Resulta, pues –continúa–, que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción, que es necesaria según el principio de una voluntad buena en algún modo. […Así] [e]l imperativo dice, pues, qué acción posible por mí, es buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no hace una acción sólo porque ésta es buena, porque el sujeto no siempre sabe que es buena, y también porque, aun cuando lo supiera, pudieran sus máximas ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica»[50].

Es decir, según Kant, toda ley práctica se expresa en imperativos que son fórmulas de determinación de acciones posibles *buenas* y, por tanto, un sujeto que determina su comportamiento por *la razón* debe seguir necesariamente esos imperativos, incluso contra lo que le dictan sus máximas de conducta individuales, e, incluso también, por tanto, sin saber que esas acciones son buenas. A partir de ello añade Kant que «hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta[51] manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere –dice Kant– a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo –concluye– puede llamarse el de la moralidad»[52].

Evidentemente nuestra razón exige ahora una explicación respecto del fundamento de tal imperativo, Kant mismo se pregunta: si la necesidad representada objetivamente no puede asentarse en ninguna suposición previa ¿cómo es posible el imperativo de la

49. Aunque tal vez sea más apropiado hablar de «aparente» necesidad, pues esta solo responde a lo que somos capaces de percibir por nuestros sentidos.
50. Kant, 2007, p. 29.
51. Como sí hace el *imperativo hipotético,* en virtud del cual una acción es buena solo como medio para algún otro propósito o para alcanzar alguna otra cosa.
52. Kant, 2007, p. 31.

moralidad?[53]… Responde afirmando que ese imperativo es dictado por la razón y tiene un origen totalmente *a priori,* y de ello surge su autoridad imperativa[54]. Esta respuesta seguramente nos resultará poco satisfactoria, pues parece ser nuevamente una remisión a un simple acto de fe en la razón. Pero Kant se explica un poco más y dice: Cuando el hombre se considera o toma conciencia de sí mismo «como inteligencia», esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (es decir, como perteneciente al «mundo inteligible»), quien da leyes en ese mundo es la *razón* y solo la *razón pura* independiente de la sensibilidad y esas *leyes* se refieren a él inmediata y categóricamente[55].

Anota en seguida, que el concepto de un mundo inteligible es sólo un *punto de vista* que la razón *se ve obligada a tomar* fuera de los fenómenos, para *pensarse a sí misma como práctica*; lo que resulta, sin embargo, necesario, si no ha de quitársele al hombre la conciencia de su yo como inteligencia y, por tanto, como causa racional y activa por razón, esto es, libremente eficiente[56]. Es decir, si realmente consideramos al ser humano como un ser inteligente, pero, además, y, sobre todo, consciente de su inteligencia y, por tal, capaz de *autorregular efectivamente* su conducta de manera *racional,* no podemos sino aceptar que solo la razón pura puede dictarnos leyes que se expresan en mandatos imperativos inmediatos e incondicionados, esto es, leyes morales objetivas.

En otros términos, si entendemos bien a Kant, sería absolutamente contradictorio que el ser humano, una vez consciente de su «ser inteligente», que es lo que, precisamente, le hace ser «racionalmente autónomo», admita luego que es condicionado por algo más que su razón. Parece evidente que esto resultaría ilógico a los ojos de cualquiera. Por ello no debe resultarnos desalentador, sino consecuente con nuestra defendida autonomía racional, que Kant sostenga más adelante que «la razón humana es totalmente impotente para explicar cómo ella, sin otros resortes, vengan de donde vinieren, pueda ser por sí misma práctica […] y producir un interés que se llamaría moral, o, dicho de otro modo: *cómo la razón pura pueda ser práctica*»[57]; y termine afirmando que «[t]odo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar explicación de esto será perdido»[58].

En un similar sentido, al abordar el tema del *cogito* de Descartes, Thomás Nagel sostiene que «[e]l elemento filosófico verdaderamente significativo no consiste en la conclusión de Descartes de que él existe […] ni tampoco en el descubrimiento de algo absolutamente cierto. Antes bien, lo principal es que Descartes muestra que hay ciertos pensamientos respecto de los cuales no podemos ubicarnos *en el exterior*. […] Los pensamientos lógicos y matemáticos más sencillos, por ejemplo, forman parte de la estructura dentro de la cual debe situarse cualquier cosa que se nos ocurra para

53. Kant, 2007, p. 33.
54. Kant, 2007, p. 39.
55. Kant, 2007, pp. 69-70.
56. Kant, 2007, pp. 70-71.
57. Kant, 2007, p. 73.
58. Kant, 2007, p. 73.

socavarlos o condicionarlos, y pensamientos del mismo tipo deben, de modo inevitable, jugar un papel en los argumentos de socavación. Aunque es menos obvio, creo que –apunta Nagel– algo similar sucede en el caso del razonamiento práctico, incluyendo el razonamiento moral: si tratamos de adoptar un punto de vista completamente fuera de él, habremos de fracasar»[59].

Con seguridad, la solidez racional (y no el argumento de autoridad) de los pasajes citados, nos ayudarán a aceptar con mejor disposición que, de manera similar a lo que nos sucede en el afán de buscar la verdad o conocimiento objetivo de la realidad, *la razón* es la única y última herramienta intelectual[60] que poseemos con capacidad de darnos *la posibilidad* de por lo menos *aspirar* a determinar con objetividad, esta vez, lo que es bueno (justo, correcto, mejor), y actuar en consecuencia con ello[61]. Y, nuevamente, tal vez sea bueno que solo quede así, en posibilidad. Probablemente esto constituya *una virtud de la razón y no una limitación,* especialmente cuando de los valores que guían el comportamiento humano se trata, pues muchas cosas que, por ejemplo, fueron consideradas buenas o justas en el pasado (esclavizar, discriminar, etc.), hoy las consideramos malas o injustas, y muchas otras que hoy consideramos justas, probablemente sea mejor que no lo sigan siendo más adelante.

Pero si esto es así, es decir, si a pesar de haberse demostrado que la eficacia de la razón es realmente limitada no solo en su aspiración de alcanzar el conocimiento objetivo o verdad última sobre la realidad, sino también, y sobre todo, en su aspiración de determinar objetivamente lo moralmente bueno; seguir considerándola fuente última de apelación en esas pretensiones ¿finalmente no significa acaso refugiarse en un simple acto de fe en la razón?… Sí, en efecto así es. Pero ¿no era esto lo que precisamente queríamos evitar?… También. Entonces, ¿hemos fracasado en nuestro propósito?… Definitivamente no. Tenemos este sentimiento de frustración porque condicionados culturalmente nos hemos propuesto al inicio de este trabajo encontrar la explicación de por qué la razón es la fuente última a la que se puede apelar para alcanzar la verdad con certeza absoluta y para determinar lo moralmente bueno también con objetividad absoluta, pero en el camino hemos caído en la cuenta de que la certeza u objetividad absoluta es solo un mito, dado que es imposible acceder a ella, por los propios límites de la razón, que no puede sino ofrecernos más que capacidad intelectual para seguir en

59. Nagel, 2000, pp. 31-32.
60. Entiéndase intelectual como relativo al entendimiento.
61. Con mucho acierto señala Kant que «… ha habido en todos los tiempos filósofos que han negado en absoluto la realidad de esa disposición de espíritu [obrar por deber puro] en las acciones humanas y lo han atribuido todo al egoísmo, más o menos refinado; más no por eso han puesto en duda la exactitud del concepto de moralidad; más bien han hecho mención, con íntima pena, de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que, si bien es lo bastante noble para proponerse como precepto una idea tan digna de respeto, en cambio es al mismo tiempo harto débil para poderlo cumplir, y emplea la razón, que debiera servirle de legisladora, para administrar el interés de las inclinaciones, ya sean aisladas, ya –en el caso más elevado– en su máxima compatibilidad mutua». Kant, 2007, pp. 21-22.

esa búsqueda permanente, cuestionándonos lo que hoy aceptamos como verdadero, válido o bueno.

Sin embargo, no es con actitud de resignación con que debemos reconocer y aceptar esos límites, pues, como ya hemos señalado, no tienen por qué significar necesariamente una desventaja, sino probablemente su mayor ventaja, ya que a partir de ello la idea de lo racional se enriquece al comprender que la «fe en la razón no solamente es una fe en nuestra propia razón, sino también –y más aún– en la de los demás[62]. De este modo un racionalista, aun cuando se crea intelectualmente superior a otros, habrá de rechazar toda pretensión de autoridad, puesto que tiene conciencia de que, si bien su inteligencia es superior a la de otros (lo cual, sin embargo, no le resulta fácil juzgar), ello se cumple sólo en la medida en que es capaz de aprender de la crítica de los demás, de sus propios errores y de los ajenos, y de prestar atención a las razones de los demás».[63]

Y una actitud de esta naturaleza es, precisamente, la que impide que desaparezca en el ser humano la *necesidad* permanente de *buscar determinar con objetividad* (o con la mayor objetividad posible) lo que es bueno (justo, mejor, correcto); carga que no deja de estar presente cuando en su ámbito *estrictamente individual* debe determinar lo que es *objetivamente bueno* para sí (lo que le genera felicidad o lo que lo mantiene sano, por ejemplo), a pesar de que las consecuencias de su elección solo le atañen a él mismo; y que está presente con mayor razón aún en el *escenario social*, no solo porque las consecuencias de lo que considere *objetivamente bueno* esta vez se extienden también a otro/s, a la comunidad entera inclusive, sino, sobre todo porque así como un sujeto puede elegir como parámetro de determinación de lo que es bueno, *la felicidad*, otro podría perfectamente elegir el *dolor;* otro, *la salud;* otro, *el valor instrumental*; otro, *el cumplimiento del deber,* otro, *la justicia*, etc.

Entonces, si sabemos que en el ámbito de la razón práctica no contamos con un patrón o método similar al método científico ¿cómo satisfacemos esa necesidad de alcanzar acuerdos mínimos (por circunstanciales o temporales que sean) en relación a lo que objetivamente podemos considerar como moralmente bueno en un grupo social?… *La razón* sigue siendo nuestro único recurso, aunque en este caso, en atención a que responde a criterios de intersubjetividad (de ahí, precisamente, su riqueza), se ha convenido en hablar ya no de *razón* ni de *racionalidad*, sino de *razonabilidad,* expresión a la que, con seguridad, aunque sin ser conscientes de ello, solemos recurrir de manera más intuitiva y cotidiana, incluso para validar nuestras propias ideas, decisiones o acciones luego de haber hecho una elección o enfrentado un dilema (las solemos calificar de *razonables* cuando consideramos que hemos optado por lo mejor en esa circunstancia).

62. Popper sintetiza esta actitud que denomina de «racionalismo crítico» en estos versos: «Quizá esté yo equivocado y tú en lo cierto, quizá con un esfuerzo a la verdad nos acerquemos». Popper, 1997, p. 15.
63. Popper, 2006, p. 451.

5. ¿QUÉ ES LA RAZONABILIDAD?

Lo que se acaba de afirmar al cerrar el apartado precedente, nos anuncia ya que el empleo del término *razonabilidad* no implica solamente un cambio convencional de terminología debido a que hemos dejado el ámbito de la *razón teórica* (que busca determinar objetivamente el *conocimiento verdadero*), para pasar al ámbito de la *razón práctica* (que busca determinar objetivamente lo *moralmente bueno*); pues si bien ello sería una justificación perfectamente válida para emplear un término distinto al de *racionalidad*[64] (que, según la convención aceptada, se acomoda más a los frutos de la razón teórica), plantear ese cambio en tales términos significaría detenerse solo en lo más superficial.

Utilizar el término «razonabilidad» en el ámbito de la razón práctica responde especialmente al abandono de las ideas de universalidad unidireccional o unicidad, de lo absoluto, de atemporalidad, de totalidad conglobante, de generalidad abstracta, de centralidad, de exactitud, que son pretensiones que alberga la idea de «racionalidad»; para acoger las ideas de multidireccionalidad, de relatividad, de diversidad, de descentralidad, de contextualidad, de pluralismo, de plausibilidad, de relevancia de lo particular, de sensibilidad moral. Y puesto que (por condicionamiento cultural) nos hemos creado la necesidad de apegarnos a la idea de origen o referente único, de fuente última de objetividad o certeza, entonces, lo que nos resulta no solo más atractivo sino incluso más valioso es la idea de racionalidad[65], a partir de lo cual tendemos a entender la razonabilidad como algo subsidiario a la racionalidad, fruto de la relajación forzada de las exigencias de esta última y, por tanto, algo que aceptamos con disgusto frente a la imposibilidad de alcanzar los niveles de objetividad racional que anhelamos.

Esa desazón tiene explicación en el hecho de que «el pensamiento, al abandonar su referencia a la totalidad, pierde también su autarquía. Pues el objetivo que ahora ese pensamiento se propone de un *análisis formal* de las condiciones de racionalidad no permite abrigar ni esperanzas ontológicas de conseguir *teorías substantivas* de la naturaleza, la historia, la sociedad, etc., ni tampoco las esperanzas que abrigó la filosofía trascendental de una *reconstrucción apriórica* de la dotación trascendental de un sujeto genérico, no empírico, de una conciencia en general»[66]. Pero, nuevamente, entender la racionalidad[67] o la razón de esta manera, con la apertura que expresa y justifica el uso del vocablo «razonabilidad», antes que una desventaja, es, y ahora sí lo podemos afirmar con seguridad, otra, si no la mayor, de sus virtudes.

64. Racionalidad en sentido estricto.
65. Bien afirma Segura Ortega, que «[l]a racionalidad tiene un carácter ideológico cuando se introducen a través de ella principios o ideas que responden a una determinada concepción del mundo. Esta *Weltanschauung* se absolutiza y lo que constituye una creencia se pasa a través del filtro de la razón con una doble pretensión: por una parte, su universalización y, por otra, su veracidad. La razón se constituye así en el Instrumento que sirve para dar solidez a una determinada concepción…». Segura Ortega, 1998, p. 17.
66. Habermas, 1988, pp. 16-17. [Las cursivas que aparecen en la cita son añadidas].
67. Racionalidad en sentido amplio.

Circunscribir el potencial de la razón únicamente a los alcances de la racionalidad, significaría optar por asignarle un contenido restringido, y ello implicaría no solo estrechar lo esencial de ella a ciertos modos particulares de operar con el intelecto, sino, y sobre todo, esterilizarla, amputándola y embotando su dimensión decisiva[68], pues, en efecto, «*el contenido de la razón* puede ser *bastante rico*, incluyendo métodos firmes de justificación empírica de creencias y distintos tipos de razón práctica y justificación moral; o puede ser *muy austero*, y limitarse a principios lógicos y no mucho más»[69]. Y decimos *asignarle contenido* porque sin duda, ya lo hemos dicho también, «las raíces de la racionalidad se encuentran en nuestra cultura, es decir en las formas como usamos este concepto en el lenguaje ordinario»[70].

Con mucho acierto Habermas hace notar que aunque «la expresión "racional" supone una estrecha relación entre racionalidad y saber […], la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento»[71], lo que, evidentemente, no significa restar importancia al conocimiento, pues es el elemento de esa relación que «permite sospechar que la racionalidad de una emisión[72] o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan»[73], saber no necesariamente formalizado ni adquirido institucionalmente, con lo que pueden ser sujetos igual y perfectamente racionales tanto un iletrado o analfabeto *sensato* como alguien que ha obtenido el más alto grado académico, siempre que también sea *sensato* claro está.

«En una palabra, todos los tipos de habla o de lenguaje están más o menos situados o arraigados en la ocasión en la que se emplean y, si se abstraen de esa ocasión, en teoría pueden estar más o menos "desituados" o "desarraigados". Algunos usos corrientes del lenguaje están más situados o desituados, otros menos; ninguno de ellos es solo escrito, o solo hablado»[74]. Y esto es así especialmente «en los dominios [en los que][75] se trata de establecer lo que es preferible, lo que es aceptable y razonable, [pues] los razonamientos no son ni deducciones formalmente correctas ni inducciones que van de lo particular a lo general, sino argumentaciones de toda especie que pretenden ganar la adhesión de los espíritus a las tesis que se presentan a su asentimiento. [… Es decir], discurso persuasivo [… que busca] obrar sobre los otros hombres por medio del *logos*, término que designa de una manera equívoca, a la vez, la palabra y la razón»[76].

68. Ortega y Gasset. Cit. por Recaséns Siches, 1956, p. 130.
69. Nagel, 2000, p. 29.
70. Aarnio, 1991, p. 251.
71. Habermas, 1988, p. 24.
72. Pues «el que no posee ideas adecuadas a las palabras que usa no puede establecer proposiciones de cuya verdad pueda estar seguro». Locke, 1984, p. 165.
73. Habermas, 1988, p. 24.
74. Toulmin, 2003, p. 53.
75. La traducción original consigna la expresión «donde».
76. Perelman, 1998, p. 12.

Ya Aristóteles subrayaba que «[h]ay *demostración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son verdaderas y primordiales –dice Aristóteles– las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el por qué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio –continúa–, son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados»[77].

De ello no se debe entender –reiterando una observación– que lo razonable esté determinado por consenso o por mayoría[78], ni menos aún por el punto de vista de un solo individuo, por muy distinguido que este sea. Por eso es importante hacer notar que en el pasaje citado, Aristóteles está haciendo referencia a las cosas plausibles como fuente o *puntos de partida* para el razonamiento dialéctico, no como resultados de él. En todo caso, parafraseando a Perelman[79], cabría decir que si en algún momento entendemos lo plausible como razonable (como resultado), este plausible debe poseer un aspecto cualitativo que lo acerque más a lo «razonable» que a la idea de «tópica» de Viehweg[80] (lugares o puntos de vista comúnmente aceptados[81]).

Lo claro hasta aquí es que lo razonable es un producto intersubjetivo y, por ello mismo, relativo, pues «no disponemos de ningún mundo inteligible que nos proporcione unas ideas listas para usar, de modo que no tenemos otra opción que inventar verdades prácticas. Es más, si uno no confía en la idea de que es posible algún tipo de intuición moral de aquellas verdades prácticas, no puede esperar descubrirlas en sí mismo, sino que sólo puede esperar encontrarlas a través de procedimientos de argumentación que nos exijan [considerar y, en su caso,] adoptar el punto de vista de otros, en lo que sería algo así como una aplicación efectiva del imperativo categórico»[82],

77. Aristóteles, 1994, p. 90. [100a (25-30) – 100b (20-25)].
78. En términos de Nagel, por una generalidad «estadística» y «no racional». Nagel, 2000, p.17.
79. Perelman sostiene que «[e]n ciertos casos, lo que es generalmente aceptado es verosímil, pero no se trata de confundir este verosímil con una probabilidad calculable. Al contrario, el sentido de la palabra *Eulogos*, que se traduce por «generalmente aceptado» o «aceptable», tiene un aspecto cualitativo, lo que lo aproxima más al término «razonable» que al término «probable»». Perelman, 1998, p. 20.
80. A decir de Viehweg, «[l]a tópica o *ars inveniendi* proporciona indicaciones útiles, los *topoi* o *loci* ofrecen ayudas iniciales concretas. Funcionan como "fórmulas de búsqueda", en el sentido estricto, como directrices ofrecidas, aceptadas, o de alguna manera impuestas o rechazadas, para la invención, es decir, para descubrir puntos de vista que solucionen el problema en la dirección indicada dentro de una tópica de primer o segundo grado, como posibilidades para ingresar en conversaciones, como objetos de la negociación, etcétera». Viehweg, 1997. pp. 180-181.
81. Que sin duda deben gozar de un mínimo de razonabilidad, pues, de lo contrario, sería absurdo o ilógico considerarlos como puntos de partida o directrices iniciales válidas. No perdamos de vista, por ejemplo, que varias de las cosas que consideramos razonables hoy, se constituirán en el futuro solo en *puntos de partida o ayuda* para buscar *resultados* más razonables.
82. Renaut, Alain. En: Habermas, 2003, pp. 16-17.

«pues el racionalismo se halla íntimamente relacionado con la creencia en la unidad del género humano»[83] y «supone […] la idea de que nadie debe ser su propio Juez, y también la idea de imparcialidad»[84]. Entonces, lo razonable, si pretende ser expresión objetiva de lo que aceptamos como socialmente bueno, justo, mejor o correcto, debe también responder a esos presupuestos.

Está claro que no podrá hacerlo recurriendo al método o procedimiento científico, pero sin duda es posible identificar otro que, respondiendo a una lógica diferente, sirva para ese fin. Una evidencia de que tal método existe es el hecho concreto y verificable de que vivimos en grupos humanos que conviven logrando permanentes acuerdos. Esto no sería posible si no hubiéramos encontrado una *forma* de llegar a ellos. Lo único que hace falta, entonces, tal como sucede con la ciencia, es reconocer correctamente el camino seguido para llegar a ese punto. Y ¿cuál es ese camino? *Grosso modo*: primero los participantes plantean sus posiciones, luego se contradicen y debaten esas posiciones, se presentan argumentos (razones que las justifican) de una y otra parte, y, finalmente, se llega a una conclusión (debidamente fundamentada y persuasiva) que es aceptada como la más «plausible», «aceptable» o «razonable».

Como se puede ver claramente, se trata también de un procedimiento lógico (en el sentido amplio de este término), pero no se trata de una *lógica demostrativa* (que es a la que responde el conocimiento científico), sino de una *lógica dialéctica* (pues, en este caso, a diferencia del objeto de estudio de la ciencia, existe *contradicción*) o de una *dialógica*, como lo han denominado también algunos[85]. Esto debido a que el procedimiento que hemos descrito en el párrafo precedente no ha sido sino uno de *diálogo*[86] (en el que

83. Popper, 2006, p. 445.
84. Popper, 2006, p. 451.
85. «Consecuentemente, se esboza una *dialógica* que permite concebir al diálogo como un juego reglado entre dos jugadores o partes. Estos son llamados, siguiendo la tradición retórica, proponente (o responsor, o defensor), por una parte, y oponente, por otra, o simplemente B (blanco) y N (negro). Sus acciones discursivas son los movimientos en el juego del diálogo, que atacan o defienden un enunciado compuesto o simple (que aquí es equiparado a una aseveración). La regla general del juego indica en una tabla cuáles son las posibilidades que existen de ataque y de defensa y la regla especial del juego indica cuándo, en el curso del diálogo (describible igualmente en una tabla), puede llevarse a cabo un ataque o una defensa. Aquel jugador que logra responder a su favor todos los movimientos concebibles del contrincante en el diálogo es el ganador. Posee –suele decirse siguiendo la terminología de la nueva teoría de los juegos– la estrategia del triunfo para ese diálogo. El concepto de estrategia del triunfo determina lo que aquí es lógicamente verdadero o falso». Viehweg, 1997. pp. 166-167.
86. Habermas afirma que «[l]a transición de una reflexión monológica al diálogo pone de manifiesto un rasgo del procedimiento de universalización que permaneció implícito hasta el surgimiento de una nueva forma de conciencia histórica, a caballo entre el siglo XVIII y el XIX. Tan pronto como percibimos la historia y la cultura como fuentes de una abrumadora variedad de formas simbólicas, y de la singularidad de las identidades individuales y colectivas, también nos damos cuenta del reto que supone, en consecuencia, el pluralismo epistémico. Hasta cierto punto, el hecho del pluralismo cultural significa también que el mundo es percibido e interpretado globalmente de formas distintas desde la perspectiva de individuos distintos y grupos distintos (al menos al principio). Existe una especie de pluralismo interpretativo que afecta a la visión del mundo y a la comprensión de uno mismo, al tipo y a la relevancia de los valores y los intereses que perciben las personas, cuya historia vital se halla

se presentan y se confrontan posiciones para arribar a un acuerdo razonable), lo que sin duda es una expresión del *método dialéctico* o *técnica de la controversia* (tesis, antítesis y síntesis[87]), cuya importancia no se encuentra centralmente en su denominación ni en la identificación de sus etapas, sino en la comprensión del proceso dialéctico.

Hegel sostiene que en el método dialéctico «hay que atenerse, ante todo, al resultado y que él es el que hay que aprehender en su verdad, porque sólo el resultado puede procurar una base a la marcha y al desarrollo del conocimiento»[88]. Esta relevancia dada al resultado se debe a que para el método dialéctico *la afirmación de algo* solo expresa un momento inmediato, en el que la contradicción no está presente, es decir, el momento en el que la afirmación solo está en relación consigo misma. Y si no sale más allá de sí y se contradice o se niega, se estanca en ese momento y con ello también el progreso del conocimiento o, en este caso, de nuestras concepciones de lo bueno, lo más justo, lo más correcto o lo mejor. Por eso la *contradicción* juega el rol preponderante en el proceso dialéctico, pues ella hará que esa afirmación termine por ponerse en crisis, por cuestionarse a sí misma, pero no para desaparecer o quedar anulada, sino para alcanzar un *resultado* más evolucionado.

De lo que se trata, entonces, es de entender «que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella»[89]. Esa exploración y búsqueda, por supuesto, son permanentes, pero un aspecto fundamental en esa tarea es no limitarse a «sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es»[90], y evaluar también las consecuencias derivadas de esto. A partir de ello debemos ser capaces de reconocer eso que aceptamos como bueno o mejor en tal o cual caso concreto, en ese momento y en esa circunstancia particular. Por ello afirma Hegel que como resultado de la contradicción, afirmación y negación se hacen unidad y unidad reforzada. Y el ciclo, por supuesto, se repite permanentemente porque nuestras concepciones de lo que es bueno o mejor cambian también constantemente en el tiempo y en las circunstancias.

Por ejemplo, la protección del derecho a la vida se constituye en una protección más integral cuando su concepción inicial, que se limitaba a proteger el ámbito existencial de ese derecho, fue negada, pues negar que esa esfera limitada de protección signifique realmente proteger la vida es lo que ha conducido a que luego ese mismo derecho se extienda a la protección de otros aspectos materiales como la salud integral, el vestido,

integrada en tradiciones y formas de vida particulares, y es configurada por ellas. Esta multiplicidad de perspectivas interpretativas –concluye– es la razón por la cual el significado del principio de universalización no queda suficientemente agotado por ninguna reflexión monológica a partir de la cual las máximas serían aceptables […] como ley general». Habermas, 2003, pp. 22-23.

87. Para referirse a este proceso, Hegel utiliza la terminología de *afirmación*, *negación* y *negación de la negación*.
88. Hegel, 2002, p. 124.
89. Zenón en el Diálogo «Parménides». En: Platón, 1998, p. 59.
90. Parménides en el Diálogo «Parménides». En: Platón, 1998, p. 57.

la vivienda, la recreación, etc., pero sin dejar de proteger el ámbito existencial. Es decir, primero se *niega* la concepción inicial del derecho a la vida, luego *se niega esa negación* y el derecho a la vida resurge (no desaparece) en una concepción mucho más acabada (aunque no última). Entender el derecho a la vida de esta nueva forma seguro que nos resulta mejor (más bueno) que la primera y, por ello mismo, más razonable.

Pero para que algo sea razonable no basta con aplicar el método dialéctico. Tampoco se trata solo de llegar a un acuerdo. Si así fuera, *primero*: razonabilidad y acuerdo serían equivalentes, con lo que la propia expresión perdería completo sentido, y, *segundo:* incluso los acuerdos más absurdos e ilógicos resultarían razonables. Entonces –y esto tiene que ver con los presupuestos que deben cumplir los sujetos intervinientes en la determinación de lo razonable– una conclusión o decisión resulta razonable si viene de personas competentes en la materia que se discute y en el arte de presentar y rebatir razones[91] (solo así se podrá alcanzar solidez argumentativa), si es producto de un esfuerzo argumentativo receptivo[92] (para considerar en serio los argumentos de otros) y honesto[93] (para estar dispuesto a aceptar otro argumento como mejor que el suyo). Es decir, si responde a la guía de la razón, cuyos parámetros de objetividad últimos son las leyes o principios universales que nuestra naturaleza humana nos impone como *deberes de actuación* para *sobrevivir* y para *convivir,* las que, aunque no podemos *verificar* cuáles y cuántos puedan ser, sí sabemos por lo menos que no son *solo* producto ni de las inclinaciones naturales, ni del egoísmo, ni de los intereses individuales, ni de los intereses grupales[94].

91. Pues «en cada disciplina hay un conjunto de tesis y de métodos que cada especialista debe admitir y que solo en casos excepcionales se someten a discusión; no se les puede discutir arbitrariamente sin manifestar incompetencia». Perelman, 1998, p. 37.
92. Ya que «el querer convencer a alguien siempre implica cierta modestia por parte de la persona que argumenta: lo que dice no constituye un "dogma de fe", no dispone de la autoridad que hace que lo que se dice sea indiscutible y lleve inmediatamente a la convicción». Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 51.
93. «[P]odemos juzgar también de la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción según sea su comportamiento, llegado el caso, como participante en una argumentación: «Cualquiera que participe en una argumentación demuestra su racionalidad o su falta de ella por la forma en que actúa y responde a las razones que se le ofrecen en pro o en contra de lo que está en litigio. Si se muestra abierto a los argumentos, o bien reconocerá la fuerza de esas razones, o tratará de replicarlas, y en ambos casos se está enfrentando a ellas de forma racional. Pero si se muestra sordo a los argumentos, o ignorará las razones en contra, o las replicará con aserciones dogmáticas. Y ni en uno ni en otro caso estará enfrentándose racionalmente a las cuestiones» [Toulmin, Riecke, Janik]. A la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones o manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente, la disponibilidad a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en argumentaciones. En virtud de esa susceptibilidad de crítica, las manifestaciones o emisiones racionales son también *susceptibles de corrección*. Podemos corregir las tentativas fallidas si logramos identificar los errores que hemos cometido. El concepto de *fundamentación* va íntimamente unido al de *aprendizaje*». Habermas, 1988, p. 37.
94. El siguiente pasaje de Kant creo que ilustra mejor lo que aquí pretendemos afirmar: «… hay muchas almas tan llenas de conmiseración, que encuentran un placer íntimo en distribuir la alegría en torno suyo, sin que a ello les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio, y que pueden

Pero incluso teniendo consciencia de estas exigencias para alcanzar una conclusión o acuerdo razonable, nada garantiza que se cumplan. Es más, sería ingenuo pensar que en un debate *es posible* determinar, por ejemplo, si los participantes están actuando guiados por su egoísmo o no, pues nada obsta a que estratégicamente *disfracen de posiciones objetivas y honestas* sus intereses egoístas. Peor aún, probablemente esto es lo que sucede casi siempre. Entonces, saber que la razón es la única y última herramienta intelectual que poseemos con capacidad de darnos *la posibilidad* de *aspirar* a determinar con objetividad lo que es bueno, justo, correcto o mejor, no es garantía de que la utilicemos para ese fin. Precisamente por ello es fundamental que en un diálogo que busque una conclusión razonable participen sujetos competentes material (conocimiento del tema en cuestión) y procedimentalmente (solvente en materia argumentativa). Es la única forma en que proponente y oponente pueden tener la posibilidad de poner en evidencia los reales intereses de su contraparte y obligar a que el diálogo se torne más racional.

Bien sostenía Aristóteles que «no hay que discutir con todo el mundo, ni hay que ejercitarse frente a un individuo cualquiera. Pues, frente a algunos, los argumentos se tornan necesariamente viciados»[95]. Ocultar los intereses de manera deliberada claramente vicia el diálogo y lo torna en irracional, por ello afirmamos más arriba que «la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento»[96]. Pero igualmente sostuvimos que eso no significa restar importancia al conocimiento, pues también puede darse el caso de que alguien, aunque equivocadamente, *crea* realmente que está planteando su posición de manera *honesta* a partir de lo que *conoce* y, en tal caso, este participante no puede ser tachado ni se puede sostener

regocijarse del contento de los demás, en cuanto que es su obra. […] [E]n tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y corren parejas con otras inclinaciones; […] pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino por deber.
Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo está envuelto en las nubes de un propio dolor, que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo; supongamos, además, que le queda todavía con qué hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no lo conmueve, porque le basta la suya para ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces, y sólo entonces, posee esta acción su verdadero valor moral. Pero hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás, honrado, fuese de temperamento frío e indiferente los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como este –que no sería de seguro el peor producto de la naturaleza–, desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación sino por deber». Kant, 2007, p. 12.

95. Aristóteles, 1994, p. 305. [164b, 8-10].

96. Habermas, 1988, p. 24.

prima facie que el diálogo está viciado, ya que si «es capaz de dejarse ilustrar sobre su irracionalidad, no solamente dispone de la racionalidad de un agente capaz de juzgar y de actuar racionalmente con arreglo a fines, de la racionalidad de un sujeto moralmente lúcido y digno de confianza en asuntos práctico-morales, de la racionalidad de un sujeto sensible en sus valoraciones […], sino también de la fuerza de comportarse reflexivamente frente a su propia subjetividad…»[97]

Sin embargo, si somos conscientes de las particularidades de nuestra naturaleza humana y no queremos pecar de ingenuidad teórica, debemos aceptar que ni todas las precauciones reseñadas garantizarán la racionalidad de los intervinientes ni tampoco la racionalidad del procedimiento de diálogo. Esto explica que, a diferencia de lo que ocurre en el caso del conocimiento científico, en el que es posible hablar tanto de la «racionalidad de su método» como de la «racionalidad de su resultado», en el terreno de la determinación de lo bueno (justo, correcto, mejor) solo se puede atribuir «razonabilidad», o el calificativo de «razonable», al resultado obtenido en un debate de posiciones en el que, *por lo menos,* todos los interesados hayan tenido la posibilidad de intervenir y formular con *libertad* sus posiciones, de cuestionar y contradecir las otras posiciones también con *libertad*, de arribar con *libertad* a los acuerdos y, sobre todo, que posean conocimientos y competencias racionales y argumentativas suficientes para permitir, precisamente, esa *actuación libre*.

Hemos mencionado a la argumentación varias veces y es que no puede haber diálogo racional o al menos no se puede propender a ello, sin contar con reglas procedimentales mínimas que coadyuven a ese fin y es aquí donde la(s) teoría(s) de la argumentación adquieren especial relevancia. Y aunque, en efecto, «[l]a argumentación no puede intervenir más que si la evidencia es discutida»[98], de esto no se colige que no se puedan o no se deban discutir, desde el punto de vista práctico-moral, los resultados de la ciencia. ¿Cuántas veces hemos puesto en debate, por ejemplo, los límites del desarrollo científico en lo que a inteligencia artificial se refiere? Interrogantes o inquietudes de este tipo, evidentemente no pueden ser respondidas recurriendo al método científico, pues este no permite determinar lo que es bueno, justo, correcto o mejor para el ser humano. La respuesta exige, sin duda, argumentar respecto de las posiciones morales que se asuman. Es decir, una vez que nos cuestionamos los resultados científicos, no por atribuirle algún defecto lógico o matemático, sino por su corrección moral, se activa la necesidad de argumentar para determinar su razonabilidad.

Que aceptemos casi inmediatamente y sin reproche la mayoría de los resultados, conclusiones o avances de la ciencia, no significa que no las hayamos sometido a una evaluación práctico-moral. Con seguridad lo hemos hecho y por eso los aceptamos no solo como «racionales» (científicamente correcto), sino también como «razonables» (bueno, justo, correcto o mejor). Sin embargo, en no pocas ocasiones, sin perjuicio de

97. Habermas, 1988, p. 41.
98. Perelman, 1998, p. 25.

aceptar y reconocer la «racionalidad»[99] de ese producto científico, consideramos que es «irrazonable» por exceder los límites morales de lo que es bueno o mejor para algún fin superior de un ser humano, de un grupo humano, o de la humanidad en su conjunto[100]. Entonces queda claro que nuestra aquiescencia pasiva del grueso de los resultados de la ciencia se debe únicamente a que casi intuitivamente hemos considerado (por lo menos temporal y circunstancialmente) que eso es correcto o lo mejor desde el punto de vista práctico-moral[101].

Es más, no es exagerado afirmar que «[l]a *razón teorética* se supedita a la *razón práctica*, porque la noción de justicia[102], alumbrada por ésta, es la base del principio de contradicción, supuesto fundamental de aquella»[103]. En efecto, bien vistas las cosas, todo el conocimiento y la actuación humana, incluyendo el desarrollo de la ciencia, se supedita al interés humano y este responde, qué duda cabe, a la búsqueda incesante de lo que le resulte bueno, justo, correcto o mejor[104] (más razonable); y en el afán de perseguir permanentemente esos fines, es que nos cuestionamos (contradecimos o ponemos en crisis) también de manera constante los conocimientos y actos humanos aceptados como valiosos (racionales o razonables) en un determinado espacio-tiempo. Entonces, es la aspiración a alcanzar siempre lo más razonable en cada circunstancia lo que en ocasiones incluso llega a poner en crisis lo racional[105], con lo que lo estrictamente racional también debe dar cuenta de su razonabilidad para ser aceptable[106].

Finalmente, se debe precisar que cuando decimos que la «razonabilidad» es un producto intersubjetivo o derivado de una confrontación de posiciones, no estamos afirmando que esta confrontación necesariamente exija la presencia de dos sujetos físicos en debate, pues basta con que haya dos posturas o puntos de vista debidamente justificados,

99. Racionalidad en sentido estricto.
100. Pues al interés humano se reducen también, por ejemplo, la protección de otras especies y el medio ambiente.
101. Y en estos casos, como es evidente, ese producto o resultado científico puede ser calificado no solo como «racional en sentido estricto» (Por ser producto del método científico), sino también como «razonable» (Por contar con la aprobación práctico-moral).
102. [Que engloba, además de la idea de lo justo, también la de lo bueno, lo correcto y lo mejor].
103. González Bedoya. Jesús. «Prólogo a la edición española». En: Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 17. En similar sentido, Gadamer, señala que «Kant […] [a]veriguó los límites de la razón pura y demostró su dependencia estricta de la experiencia posible, justificando con ello al mismo tiempo la autonomía de la razón práctica». Y, a partir de ese presupuesto, añade más adelante, que a Kant se debe el logro de «sentar la primacía de la razón práctica». Gadamer, 2018, pp. 178-179.
104. Aunque muchas veces se equivoque en determinar lo que es bueno, justo, correcto o mejor.
105. Racional en sentido estricto.
106. Sin embargo, mientras está en debate su razonabilidad (discusión que puede durar incluso generaciones), lo estrictamente racional se debe aceptar, acatar o aplicar (siempre que sea fruto del método científico, otros procedimientos lógico-matemáticos o de actos institucionalizados), pues que el debate se extienda nos indica que no se ha evidenciado de manera suficiente su irrazonabilidad y esto, a su vez, refuerza la necesidad de mayor argumentación racional, que, como bien dice González Bedoya, «es un golpe tanto al irracionalismo como al dogmatismo racionalista» (González Bedoya. Jesús. «Prólogo a la edición española». En: Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 17.)

para que puedan ser confrontados (incluso dentro de uno mismo) buscando arribar a una decisión a partir de ellas (aprobando o desaprobando, sancionando o absolviendo, etc.). Es esta decisión o conclusión de la que se podrá decir que es «razonable» o no. Y si esto es así, tenemos que ser perfectamente conscientes de la enorme importancia que tiene el contar con la garantía de que quien o quienes tengan en sus manos evaluar la razonabilidad o no de una decisión, acción o medida (los jueces, por ejemplo), deben contar también no solo con libertad sino con iguales o mayores competencias cognitivas, racionales y argumentativas de quien o quienes tomaron la decisión o realizaron la acción que se evalúa. Solo así tendrán sentido los debates racionales (utilizo aquí la expresión racional en su sentido amplio) que tienen por objeto alcanzar la mejor decisión posible (la más razonable).

6. ¿POR QUÉ ES POSIBLE SOSTENER QUE «TODO LO RAZONABLE ES RACIONAL, PERO NO TODO LO RACIONAL ES RAZONABLE»[107]?

Estando clara ya la diferencia entre *racionalidad en sentido amplio* y *racionalidad en sentido estricto,* es fácil ver que es a ambas a la que se hace referencia de manera ambigua con la expresión «racional» en la interrogante que encabeza este apartado; y si tenemos en cuenta que la primera, por su amplitud, engloba no solo la racionalidad en sentido estricto y la razonabilidad, sino también todo aquello que sin ser estrictamente racional ni razonable es también producto de la razón; entonces, entre racionalidad en sentido amplio y razonabilidad no cabe sino establecer una relación de género a especie, y, en este sentido, es perfectamente válido sostener que *todo lo que es razonable es también racional (en sentido amplio)*.

Por su parte, sostener la distinción entre *racionalidad en sentido estricto* y *razonabilidad*, no implica afirmar una relación de oposición entre ambas, pues, aunque el método científico o los métodos lógico-matemáticos no son los que nos permitirán determinar si algo es razonable o no, ello no obsta a que la mayoría de conclusiones (si no todas) a las que se llega a través de esos métodos coincidan con lo que consideremos que es razonable o plausible. Por ello es que las aceptamos pacíficamente, aunque sea temporalmente. De lo contrario, incluso el conocimiento científico más adelantado sería cuestionado inmediatamente. Recordemos que es precisamente el hecho de haber encontrado o reconocido límites en la racionalidad en sentido estricto para aspirar a determinar objetivamente lo que es moralmente bueno, justo o mejor, lo que, en último término, nos condujo a recurrir a la razonabilidad.

En efecto, si por un lado la *racionalidad en sentido estricto* implica la aplicación «insensible» y ciega del método científico o lógico-matemático en busca de un resultado (sin importar su valoración práctico-moral), por el otro, la *razonabilidad,* en su afán

107. Tomando una frase del Profesor Manuel Atienza.

de alcanzar o intentar alcanzar los mejores o más justos resultados, sí es «sensible» a los criterios práctico-morales, y, por ello mismo, se percata y atiende a las particularidades de cada caso y al contexto en que se presentan. De ahí que no siempre consideremos o aceptemos como «razonable» lo que como resultado de la aplicación de un método científico o lógico-matemático es calificado o aceptado como «racional». Por ejemplo, el método científico condujo a producir y emplear armas químicas y puede conducir a la clonación de seres humanos, pero no aceptamos eso, por lo menos no pacíficamente, como algo bueno o razonable. Igualmente, la aplicación estricta y por igual de las normas es perfectamente racional, pero en ocasiones esa aplicación no la aceptamos como justa o razonable.

Por ello podemos encontrarnos con: a) resultados *racionales en sentido estricto*, pero no razonables; b) Resultado *razonables,* pero no racionales en sentido estricto; y, c) Resultados *racionales en sentido estricto* y *razonables a la vez*; a partir de lo cual es perfectamente válido sostener que *no todo lo racional (en sentido estricto) es razonable* y *no todo lo razonable es racional (en sentido estricto).* Veamos la siguiente representación gráfica que ilustra con más claridad esta afirmación:

Gráfico 1

Pero reiterando lo inicialmente señalado, debemos insistir en que, sea que recurramos a la *racionalidad en sentido estricto* o a la *razonabilidad,* estamos apelando finalmente a la *razón*, es decir, la distinción solo sirve para especificar las peculiaridades de dos formas en la que se expresa una sola y misma razón, bajo cuyo patrón, no lo olvidemos tampoco, se rige toda actuación deliberada (pensada) del ser humano, por muy inmediata que esta sea o por mucho que se aleje de determinados métodos y procedimientos aceptados como objetivos. Y es entendiendo a la razón en estos términos que se afirma la «racionalidad del ser humano», racionalidad que para distinguirla de la que evoca solo a aquella que responde o es el resultado de un método científico o procedimiento lógico-matemático, hemos convenido en denominar *racionalidad en sentido amplio*. Y si integramos este dato a la representación gráfica que acabamos de presentar, tendríamos:

Gráfico 2.
Racional en sentido amplio

Sin embargo, no debemos perder de vista tampoco de que lo que es *racional en sentido estricto* y lo que es *razonable* representan, en conjunto, *solo* la parte de la *racionalidad en sentido amplio* que es producto de la aplicación de algún método o procedimiento que aceptamos que nos conduce hacia lo objetivo o lo más objetivo posible (por lo menos en un determinado espacio-tiempo o en una situación particular); pues está también dentro de la *racionalidad en sentido amplio* el ámbito de lo que no puede ser calificado como irracional solo por el hecho de no ser producto de ninguno de esos métodos o procedimientos. Aquí podemos encontrar, por ejemplo, lo que constituye expresión: a) de un conocimiento intuitivo[108]; b) de un parecer individual sensato; o,

108. No compartimos, por tanto, la idea de «intuiciones no racionales», ni la equiparación de lo «inconsciente» con lo «intuitivo» que hace Karl Popper en su ya citada obra *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad.* En todo caso distinguimos lo «instintivo» de lo «intuitivo», siendo lo primero *inconsciente* y lo segundo *consciente*. Por ello somos más cercanos a la idea de «conocimiento intuitivo» a que hace referencia John Locke, cuando sostiene que la «[l]a diferencia de claridad que se manifiesta en nuestros conocimientos creo que reside en el modo diferente de percepción que la mente tiene de la concordancia y no concordancia de alguna de sus ideas. Pues, si reflexionamos sobre nuestros diversos modos de pensar, hallaremos que algunas veces la mente percibe la concordancia o no concordancia de dos ideas inmediatamente por sí mismas, sin intervención de ninguna otra: a esto creo que podemos llamarlo «conocimiento intuitivo». Así, la mente percibe que lo blanco no es negro, que un círculo no es un triángulo, que tres son más que dos e igual a uno más dos. Tales clases de verdades las percibe la mente por simple intuición, sin intervención de ninguna otra idea…». Locke, 1984, p. 161. En esa misma línea y más contemporáneamente, Kahneman y otros sostienen que «[u]na crítica de la intuición en la toma de decisiones en la gestión empresarial la define como «un juicio para un determinado curso de acción que viene a la mente con un aura o convicción de corrección o plausibilidad, pero sin razones o justificaciones claramente articuladas; exactamente un 'saber', pero sin saber por qué» (E. Dane y M. G. Pratt)». Kahneman *et al.*, 2021, Cap. 11. Donde ausencia de razones o justificaciones *claramente articuladas* no significa ausencia *total* de razones, menos aún inconsciencia o irracionalidad.

c) de una generalidad estadística sensata; que, por ello mismo, no resultan ser absurdos, disparatados o ilógicos. Con este nuevo elemento nuestra representación final sería:

Gráfico 3.
Racional en sentido amplio (todo lo que es producto de la razón)

Finalmente, debemos precisar que estas conclusiones respecto de la racionalidad y la razonabilidad, sus diferencias, interrelaciones e incluso la nomenclatura empleada, encuentran coincidencia con las conclusiones a las que, refiriéndose en específico a las decisiones jurídicas, arribó el profesor Manuel Atienza en su trabajo *Para una razonable definición de «razonable»*[109], y también seguramente encuentran coincidencia con otros igualmente destacados autores; lo que solo es evidencia de que en este trabajo no se aborda una temática inédita (sin que ello signifique tampoco que no se hacen importantes aportes), pues lo que hemos pretendido, más bien, es ingresar en detalles que siendo fundamentales, la mayoría de filósofos del derecho, si no todos, parecen dar

109. En este trabajo publicado en 1987 sostuvo que «[e]n un sentido estricto, la razonabilidad puede predicarse únicamente de cierto tipo de decisiones jurídicas: las que no podrían (no deberían) adoptarse siguiendo criterios estrictamente racionales […] En un sentido amplio, puede decirse –señala el profesor Atienza– que todas las decisiones jurídicas deberán ser razonables. Es decir, la razonabilidad operaría como un límite o criterio general que afectaría tanto a las decisiones propiamente razonables como a las estrictamente racionales. Podríamos entonces –concluye– clasificar las decisiones jurídicas en tres grupos: 1) las razonables pero no estrictamente racionales; 2) las razonables y estrictamente racionales; 3) las no razonables (sean o no estrictamente racionales)». Y más adelante, añade: «Empleo, en fin, la expresión "estrictamente racional" en lugar de «racional» (a secas), para evitar contraponer lo razonable a lo racional, lo que obligaría a su vez a considerar a lo razonable como no racional o como irracional. La idea de que parto –dice– es que lo razonable también es racional (tomada esta expresión en un sentido amplio), aunque lo racional pueda no ser razonable: todo lo razonable es racional, pero no todo lo racional es razonable». En: Atienza, 1987, pp. 192-193.

por sobreentendidos, sin percatarse de que, a quienes no entramos en esa categoría, esas ausencias nos dificultan la comprensión de los conceptos abordados y otros.

BIBLIOGRAFÍA

Aarnio, A., (1991). *Lo Racional Como Razonable, Un tratado sobre justificación jurídica*. Trad. de Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Aristóteles, (1994). *Tratado de Lógica (Órganon) I.* Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Revisada por José Montoya. Madrid: Gredos.

Aristóteles, (1995). *Tratado de Lógica (Órganon) II.* Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Revisada por Quintín Racionero. Madrid: Gredos.

Atienza, M., (1987). «Para una razonable definición de "razonable"». En: *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 4,* pp. 192-193.

Bobbio, N., (1985). «La Razón en el Derecho (Observaciones Preliminares)». Trad. de Alfonso Ruiz Miguel. En: *doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 2,* pp. 17-26. https://doi.org/10.14198/DOXA1985.2.01

Bunge, M., (2005). *Buscar la Filosofía en las ciencias sociales.* 2da. Edición en español. México: Siglo xxi Editores s.a.

Copleston, F., (2004). *Historia de la Filosofía.* Vol. I: *Grecia y Roma.* 7.ª edición. Trad. de Juan Manuel García de la Mora. Barcelona: Ariel.

Gadamer, H. G., (2018). *El giro hermenéutico.* 6ta. Edición. Trad. de Arturo Parada. Madrid: Cátedra.

González Lagier, D., (2017). *A la sombra de hume. Un balance crítico del intento de la neuroética de fundamentar la moral.* Madrid: Marcial Pons.

Habermas, J., (1988). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social.* Trad. por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen. (2003). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad.* Trad. de Patrick Savidan. Barcelona: Paidós.

Haidt, J., (2019). *La mente de los justos. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata.* Trad. de Antonio García Maldonado. Barcelona: Editorial Planeta (versión electrónica).

Hegel, G. W. F., (2002). *Lógica I.* Colección: Biblioteca de los Grandes Pensadores. Trad. de Antonio Zozaya. Barcelona: cayfosa-quebecor.

Hume, D., (1984). *Del conocimiento.* Trad. de Juan Segura Ruiz. Madrid: Sarpe.

Kahneman, D.; Sibony, O. y Sunstein, C. R., (2021). *Ruido. Un fallo en el juicio humano*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Editorial Debate (versión electrónica).

Kant, I., (1984). *Prolegómenos.* Trad. de Julián Besteiro. Madrid: Sarpe.

Kant, M., (2007). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres».* Trad. de Manuel García Morente. San Juan, Puerto Rico: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.

Locke, J., (1984). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. de Luis Rodríguez Aranda. Madrid: Sarpe.

Nagel, T., (2000). *La última palabra.* Trad. de Paola Bargallo y Marcelo Alegre. Barcelona: Gedisa.

Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L., (1989). *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica.* Trad. de Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos.

Perelman, C., (1998). *El imperio retórico. Retórica y argumentación.* Trad. de Adolfo León Gómez Giraldo. Santafé de Bogotá: Norma.

Platón, (1998). *Diálogos. V.* Trad. de M.ª Isabel Santa Cruz. Revisada por Carlos García Gual. Madrid: Gredos.

Popper, K., (1997). *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad.* Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós.

Popper, K., (2006). *La Sociedad Abierta y sus Enemigos,* Trad. por Eduardo Loedel. Ediciones Paidós S.A., Barcelona.

Ramnoux, C. & otros., (220). *Historia de la Filosofía.* Vol. 2: *La Filosofía Griega.* Trad. de Santos Juliá y Miguel Bilbatúa. 12.ª edición. Madrid: siglo xxi.

Raz, J., (1991). *Razón práctica y normas.* Trad. de Juan Ruiz Manero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Recaséns Siches, L., (1956). *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho.* México: Fondo de Cultura Económica.

Segura Ortega, M., (1998). *La Racionalidad Jurídica,* Editorial Tecnos S. A., Madrid.

Szilasi, W., (1970). *¿Qués es la ciencia?* Trad. de W. Roces y E. Ímaz. México: FCE.

Tamayo y Salmorán, R., (2004). *Razonamiento y Argumentación Jurídica. El Paradigma de la Racionalidad y la Ciencia del Derecho.* 2da. Edición. México: Universidad Autónoma de México.

Taruffo, M., (2010). *Simplemente la verdad. El juez y la construcción de los hechos.* Trad. de Daniela Accatino Scagliotti. Madrid: Marcial Pons. https://doi.org/10.2307/jj.2321940

Toulmin, S., (2003). *Regreso a la Razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo.* Trad. de Isabel González-Gallarza Granizo. Barcelona: Ediciones Península.

Viehweg, T., (1997). *Tópica y Filosofía del Derecho.* 2.ª Edición. Trad. de Jorge M. Seña. Barcelona: Gedisa.

Weber, M., (1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva.* 2da. Edición en Español de la Cuarta en Alemán. Trad. de José Medina Echevarría, Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora. México: Fondo de Cultura Económica.

Woods, A & Grandt, T., (2002). *Razón y Revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna.* 2da. Edición. Trad. por Jordi Martorell. Madrid: Fundación Federico Engels.