

ARTÍCULOS

SOBRE LA RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

Profa. Dra. Luz Marina Barreto¹

Abstract:

My aim is to analyse the nature of radical changes in view or conversions, whether they are of cognitive, moral or of religious nature. At first, I examine deliberative processes taking place within the framework of practical reason and ponder if the subjective recognition that one has a reason to be moral or a moral motivation implies an insight that could be assessed as a sort of radical conversion, as some moral philosophers have suggested. Secondly, I explore the same question within the framework of theoretical reason, that is to say, inside the epistemology of natural sciences. Central for this analysis will be Bas Van Fraassen's ideas about the possibility of a non metaphysical epistemology. As a general conclusion I will suggest that to fully understand the concept of conversion one has to presuppose a unitary notion of reason, a notion where the limits between the practical and the theoretical, or the formal and the substantive, would be fuzzier than it is normally admitted. Finally, I will apply what has been gained in the previous analysis to a case of religious conversion and will explore it not simply as a kind of affective movement of irrational nature, but rather as the result of a "rational" insight –but "rational" in a special, maybe Kantian, sense- that could be better understood from the point of view of an undivided concept of reason.

Key words: cognitive, moral and religious conversions, deliberative processes, rational theory, philosophy of religion, moral internalism, epistemology.

¹ La profesora Luz Marina Barreto es Doctora en Filosofía por la Phil. FU Berlin. Profesora e investigadora del Área de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Autora de varios libros y artículos en revistas especializadas sobre temas de ética, filosofía moral y racionalidad práctica, entre los cuales se destacan: *El Lenguaje de la Modernidad*, 1994, Monte Avila Latinoamericana, Caracas (Premio Federico Riu Morales (Premio a la Mejor Investigación en Humanidades de la Universidad Central de Venezuela en el año 2000). En el año 2002 recibió la Orden José María Vargas como reconocimiento a su trayectoria académica.

I. Introducción

La teología insiste, desde distintos ángulos, que la fe es gratuidad, un don. Si bien formas institucionales de ver a la Iglesia sugieren que el orden eclesiástico pudiera fungir como una suerte de “administrador” de la gracia, la fe y la gracia de Dios ya están dadas por Dios a los hombres siempre y en igual medida.

Así como la Iglesia entendida como institución no debería estar llamada a “administrar” los dones de Dios, dado que no es esa la clase de mediación que Jesús habría encargado a sus apóstoles, así tampoco la Iglesia institucional debería suponer que la razón humana se encuentra incapacitada para comprender y para decir algo con sentido sobre la naturaleza de la fe cristiana y el modo recto de vivirla. La reflexión racional nos debería ayudar, por ende, a descubrir la fe verdadera. El orden eclesiástico no estaría llamado a “adoctrinar” a sus fieles, sino a permitir que la palabra de Dios adquiera la autoridad que sólo le podría dar la argumentación racional humana.

Pero ¿cómo entender ahora esa relación de fundamentación recíproca entre la razón y la fe? Este es uno de los problemas más difíciles de la filosofía, uno de los más complejos y uno de los más interesantes. Por supuesto que razón y fe se apoyan y han de apoyarse mutuamente. Pero ¿cómo es esto posible? En la medida en que esta pregunta, como pregunta primera, de fundamentación, comporta la interrogación sobre lo que está implicado en los conceptos básicos de la razón y la fe, se trata de una pregunta no estrictamente teológica, sino, antes bien, filosófica o, si lo prefieren, de filosofía de la religión.

Lo que voy a hacer en las páginas que siguen es explorar estas relaciones mutuas y hacerlo a la luz de discusiones recientes que han tenido lugar en la teoría de la racionalidad práctica y en la teoría de la racionalidad teórica. El nudo gordiano de la discusión estará anclado en el concepto de conversión, que hunde sus raíces tanto en la teoría de la racionalidad como en la teología. El concepto de conversión me servirá de eje maestro para comprender como un acto de fe, una convicción del corazón, pudiera ser susceptible de una fundamentación racional.

Iniciaré mi trabajo con una reflexión acerca del concepto de conversión en la medida en que ésta ha tenido lugar en las discusiones de la filosofía moral contemporánea, es decir, en el ámbito práctico de la razón. En segundo lugar,

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

proseguiré con la misma exploración en el ámbito de la epistemología contemporánea, es decir, en el lado teórico de la razón, y utilizaré para ello las intuiciones que un reconocido epistemólogo esboza en el marco de una serie de conferencias sobre fe y filosofía de la religión. En tercer lugar, recogeré los resultados a los que haya podido llegar en los análisis anteriores y los utilizaré para comprender y confirmar el testimonio de una teóloga norteamericana, Eleonore Stump, en relación con la racionalidad de su propio proceso de conversión.

Concluiré que el concepto de conversión nos puede servir para afirmar la unidad de la razón en los ámbitos teóricos y prácticos, pero afirmaré, igualmente, que su análisis conduce a una primacía de la razón práctica sobre la teórica, en plena concordancia con el concepto kantiano de razón. Sospecho que en teología, por el fuerte componente metafísico que ha estado presente a lo largo de la historia de la disciplina, se ha tendido a hacer exactamente lo opuesto. Es mi esperanza poder argumentar en favor de la fecundidad que resulta de ver las relaciones entre razón y fe de otra manera.

II. El concepto de conversión como un índice de la unidad de la razón humana. La unidad de la razón en los contextos de deliberación práctica.

La pregunta por la racionalidad de los procesos de conversión es una pregunta por los criterios que volverían inteligibles los cambios radicales de opinión o los cambios de perspectiva, sea religiosa, moral o epistemológica. Como se ve, no restringiré el concepto de conversión al contexto en el que más se ha usado, a saber, al religioso, porque interesantes fenómenos cognitivos o transformaciones radicales de la conciencia moral pueden considerarse, como lo han hecho algunos filósofos, verdaderos procesos de conversión. Nótese que no todo cambio de opinión es una conversión: sólo aquellos cambios de perspectiva que transforman radicalmente nuestro modo de ver las cosas califican como conversiones. Por esta razón, en el lenguaje ordinario, un cambio de opinión que se da dentro de un marco conceptual teórico acotado o empírico no se considera una conversión. Si yo cambio de opinión respecto de en qué lugar pasaré mis vacaciones este año, si me decido por la playa cuando ya casi había reservado un refugio en las montañas, sólo en broma se podría decir que he experimentado una conversión. Un matemático, que, al realizar un cálculo difícil, explorase una nueva estrategia de demostración, no podría decir de sí mismo que ha experimentado una

conversión, a menos que con ello quiera decir que explora un camino que había rechazado, de forma radical, ya desde el inicio de sus procedimientos.

Esto nos da una primera luz respecto de qué es una conversión: se trata de la irrupción en la subjetividad del individuo de una forma radicalmente nueva de ver las cosas. Decimos que alguien ha experimentado una conversión cuando, por ejemplo, aquel que se dice totalmente agnóstico de pronto abraza alguna religión, o cuando alguien que era completamente insensible a las demandas de los otros seres humanos de pronto comprende y acepta un punto de vista moral. El que experimenta una conversión siente que comprende o atisba inesperadamente un punto de vista o una perspectiva *teórica* que antes le había parecido completamente inaprensible e ininteligible. Con el nuevo punto de vista surge una nueva visión del mundo que lo organiza de una forma original y fecunda y dota al individuo de vías de solución alternativas para viejos problemas que parecían insolubles desde la perspectiva anterior.

Quisiera hacer hincapié en el hecho de que se trata, en efecto, de lo que parece ser un cambio de perspectiva de carácter teórico o epistemológico y no simplemente de una transformación emocional o afectiva, separada de la racionalidad del individuo. La tesis más importante que defenderé en este trabajo es que los procesos de conversión involucran a la razón humana entendida como un todo unitario y que la separación analítica entre racionalidad *teórica* y *práctica* o *sustantiva* y *procedimental* deja de rendir sus frutos cuando tratamos de comprender cómo son posibles las conversiones o las transformaciones radicales de nuestra manera de ver las cosas. En efecto, el individuo alcohólico que de pronto es capaz de resistir su urgencia e inicia una vida de sobriedad ha experimentado una “conversión” si y sólo si el cambio en sus fuerzas volitivas, por decirlo así, viene acompañado por un cambio de perspectiva respecto de lo que significa para él el alcoholismo o la sobriedad. El individuo que se enamora inesperadamente de alguien que no le había parecido atractivo la semana anterior sólo habría experimentado una “conversión” si su nuevo amor destrona criterios de preferencia en materias amorosas al cual el enamorado habría llegado a través de un proceso de deliberación racional, como cuando alguien prejuiciado se enamora de uno de los sujetos de su prejuicio. Se dice que San Agustín relata el proceso de su propia conversión en sus *Confesiones*, pero lo contado por él no siempre parece lo que entiendo aquí por conversión: Agustín refiere que quería poder abrazar la religión de su madre, pero que no podía por la exigencia de castidad que el cristianismo, tal y como él lo entendía, comportaba. Un día, en medio de su lucha por liberarse de pulsiones de carácter sexual que a él le

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

parecían horribles (y cuya verdadera naturaleza nunca describe, es decir, no sabemos cuáles son las inclinaciones sexuales que tanto lo avergonzaban), en el famoso episodio del jardín en el que escucha la voz de un niño que le sugiere repetidas veces que tome la Biblia, la abra al azar y la lea, las palabras del texto sagrado le dan la fuerza y la capacidad para lograr aquello por lo que luchaba, a saber, una castidad perfecta.² Lo que se relata, entonces, es un proceso de conversión cuya racionalidad se sugiere pero no se explicita del todo y que sólo se completa cuando Agustín se *decide*, al fin, a actuar conforme a las reglas de aquello en lo que ha creído.

¿Es esto una conversión en el sentido en el que la he definido aquí? No exactamente. Las palabras de la Biblia confirman para Agustín la necesidad de resolverse de una vez por todas. No le sucede como al fumador que, después de escuchar una conferencia médica con diapositivas de pulmones ulcerados por el cáncer, decide dejar de fumar y abandona efectivamente el cigarrillo. Le sucede más bien como al fumador que sabe muy bien que el cigarrillo produce cáncer pero sólo deja de fumar cuando experimenta, por fin, un episodio que lo afecta de forma cercana, como cuando se muere un amigo de cáncer o él mismo tiene un sueño vívido y ominoso. El episodio lo decide a hacer aquello cuya necesidad ya veía desde hace tiempo.

Me da la impresión de que, al contrario de lo que entiendo por una conversión, en la filosofía moral contemporánea, en particular en su versión internalista, se insiste en la preeminencia de las transformaciones afectivas por encima de la deliberación teórica. La preeminencia de lo volitivo frente a lo racional, que recoge una intuición importante, oculta sin embargo procesos muy oscuros en donde lo afectivo o volitivo viene acompañado, de una manera que todavía no comprendemos bien, por lo deliberativo o racional. En las páginas que siguen examinaré la noción de conversión o transformación radical de una conciencia (moral o epistémica), a la luz de una noción de la razón que, en vena kantiana, acentúa su unidad básica frente a concepciones de la filosofía que han venido separándola, a lo largo del siglo veinte, en porciones analíticamente distinguibles, con algunas excepciones, como, por ejemplo, el concepto de racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas.

² Cfr. Agustín, *Confesiones*, Libro VIII, 12.

³ En "Internal and External Reasons", 1981, en *Moral Luck*, Cambridge University Press.

Este sentido de lo que significa realmente una conversión lo encontramos en Bernard Williams a propósito de la motivación moral en su célebre alegato en favor del internalismo. Williams³ insiste que no es posible persuadir racionalmente a un interlocutor a que emprenda una acción si no se siente inclinado a ello. Pero sería un error pensar que Williams quiere decir que las inclinaciones de voluntad preceden a la deliberación racional, como si, de verdad, el mero “querer” anteciedera necesariamente el “deber”: lo que quiere decir es que no sentirse inclinado a realizar una acción implica no ver cómo podría ella ser necesaria en el marco de intereses y razones de un individuo. Es por esto que Williams identifica motivos y razones: tener una razón para hacer algo es lo mismo que tener un motivo para ello. De hecho, no podemos tener un motivo para algo si no vemos cuál es la razón para ello, es decir, por qué una cierta información respecto del mundo es relevante para nosotros.

Esta identificación entre motivo y razón, que está en el corazón de la defensa que Williams hace del internalismo moral, ha traído no pocas confusiones y numerosos alegatos críticos en favor del punto de vista contrario, al que me referiré de inmediato, y que es conocido como externalismo. Ante todo, la equivalencia entre motivo y razón le sirve a Williams para desmentir la posibilidad de una fundamentación racional de la moral. Haciendo uso de un punto de vista Humeano, Williams insiste que una creencia producto de alguna forma de deliberación en base a razones no afecta nuestro sistema motivacional a menos que estemos predispuestos o “queramos” emprender la acción que la creencia recomienda. Muchos episodios de debilidad de la voluntad se explican de esta manera, porque el agente no quiere lo que le convendría hacer, así como, *mutatis mutandis*, un proceso de deliberación racional sobre principios de justicia distributiva, cuyo más célebre ejemplo es la posición original del Rawls, no tiene por qué motivar a un implicado en el proceso si éste no quiere satisfacer las condiciones del contrato, aún cuando le parezca que esto es lo mejor para él en el largo plazo.

Como he sugerido, esto es así no porque, como parece incluso creerlo Williams, la pasión no se deje persuadir por la razón, de manera que pasión y razón resultaran dos compartimentos que no se comunican entre sí, sino porque, como me ha terminado convenciendo Joseph Raz, en la unidad de la razón lo que queremos no está separado de lo que creemos que debemos hacer porque tenemos una o varias razones para ello. De esta manera, el internalismo no debería entenderse, meramente, como la imposibilidad de modificar con nuestras creencias racionales la índole de nuestras motivaciones, como en algunos puntos

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

el mismo Williams pareciera sugerir, sino como una invitación a profundizar en el misterio de la unidad de las creencias racionales y las motivaciones en la agencia práctica humana.

Para el punto de vista opuesto, en del externalismo, una recomendación práctica es verdadera aún cuando el agente racional no esté en lo más mínimo interesado en realizarla. Así, alguien puede saber cuán nocivo es el cigarrillo o cuán valiosa es la cooperación, y, sin embargo, negarse a emprender las acciones requeridas por la creencia verdadera. La identificación de Williams entre motivos y razones parece disolver esta distancia, de modo que nadie puede tener una razón para hacer algo si esa razón no despierta en el agente una disposición volitiva en favor de la acción. Por esto se le objetó casi de inmediato a Williams, ¿no vemos todos los días que gente que no se sentía inclinada a hacer algo termina siendo persuadida en un proceso de reflexión racional? El concepto habermasiano de racionalidad comunicativa se levanta, precisamente, sobre esta intuición: que es posible motivar racionalmente a un interlocutor a hacer algo para lo cual no se sentía previamente inclinado.

Pero Williams observa que si lo que distingue a las razones internas de las externas es simplemente el modo como fueron adquiridas por el agente, entonces lo que es necesario analizar es la naturaleza de nuestros procesos deliberativos. Aquel que interpreta “A tiene una razón para una acción” en un sentido interno no tiene problemas en aceptar que los procesos deliberativos son necesariamente vagos, que constituyen, las más de las veces procesos de naturaleza heurística e imaginativa, de manera que “no hay límites establecidos en el continuo entre el pensamiento racional y la conversión”.⁴ Es el teórico de las razones externas el que tendría que explicar por qué o en base a qué procesos un individuo que no tenía una razón para hacer algo, sin embargo, termina adquiriendo la motivación requerida.

Ya he señalado que la defensa que Williams hacía del internalismo podía ser entendida de dos formas. O bien como una separación, de estirpe Humeana, entre la esfera de la racionalidad teórica y lo volitivo o motivacional, con la consiguiente negación de la capacidad de una racionalidad práctica para afectar el sistema motivacional subjetivo de un agente, o bien como un alegato en favor de interpretar los procesos racionales de modo que conduzcan, en un continuo que va de la deliberación racional a la convicción plena, a la transformación de nuestras disposiciones e intenciones. Yo creo que Williams mismo es ambiguo a

⁴ Williams, Bernard, op. cit., p. 110.

este respecto, de manera que su modelo “sub-Humeano”, como él lo califica, puede ser entendido ora en un sentido, ora en el otro. Sea como sea, es el segundo sentido el que puede ser entendido cabalmente como un proceso de conversión. Y, según esto, una tal conversión podría ser comprendida como una transformación en nuestras disposiciones y preferencias de carácter más afectivo *debida a* un proceso deliberativo que condujo a una transformación radical de nosotros mismos.

El primer sentido ha sido ampliamente criticado en la última década del siglo XX. Una vertiente del externalismo llamada el realismo moral insiste que vincular razón y motivación, identificándolas, como hace Williams, supone exigir para la racionalidad práctica un elemento adicional, la motivación, que no debería ser normalmente necesario. Philippa Foot, por ejemplo, en su *Natural Goodness*, no cree que la cadena de las razones por las cuales alguien hace algo debería detenerse en lo que el agente “simplemente desea”, independientemente de que tenga una razón para hacer lo que hace. Para Foot, que el agente crea que tiene una razón para hacer algo es razón suficiente para hacerlo. Por lo tanto, no es necesario atribuirle un tal estado psicológico como una “predisposición”, en el sentido de un “mero deseo”, para que el agente haga lo que cree que debería hacer. El reconocimiento de una razón cierra la serie: esto es lo que le da a un agente su motivo, no una proactitud afectiva o un sentimiento.⁵ Foot insiste que no hace falta explicar de manera especial por qué alguien decide actuar de una manera prudente cuando su propio futuro está en juego. Así pues, un agente tiene una buena razón para preocuparse por su salud o para tomar provisiones en relación con su seguro de jubilación. No es necesario decir: “A tiene una buena razón para ϕ y además quiere hacer ϕ ”.

Al igual que Foot, autores como Michael Smith y Joseph Raz sostienen que la ausencia de reconocimiento por parte de un agente particular de la existencia de buenas razones para emprender aquello para lo cual no tiene alguna inclinación, o un “motivo”, como dice Williams, no debería impedir a cualquier agente racional el reconocimiento de que tiene buenas razones para hacer algo. Es decir, la ausencia de un reconocimiento particular por parte de un individuo no debería provocar el colapso de las razones en la subjetividad de lo meramente deseado. Esto es lo que llama Michael Smith “el problema moral”, la diferencia entre los órdenes de las razones y el de los deseos, y que se explica por carencias subjetivas

⁵ Philippa Foot, 2001, *Natural Goodness*, pp. 22 y 23.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

de individuos particulares y concretos y no porque exista algún problema en la teoría clásica de la racionalidad. De esta manera, una persona pudiera tener, como dice Smith, una “razón normativa” para hacer ϕ , así como *creer* que tiene una razón normativa para hacer ϕ , pero estar dominada por deseos irracionales que la conducen en otra dirección, y que no tendría si deliberara correctamente o fuera “completamente racional”.⁶

De todos modos, sin embargo, parece seguir existiendo algo confuso en esta manera de interpretar y criticar el modelo Humeano de la racionalidad práctica. Aún cuando admitamos, con el realismo moral, en contra del internalismo, de que tener una buena razón para hacer algo no es simplemente tener un deseo de hacerlo y que tener una razón para una acción debería producir un motivo para hacerla, de modo que la ausencia de motivación pudiera considerarse una anomalía en la racionalidad del individuo o alguna forma de patología, sigue abierta la cuestión de cómo se ha producido la motivación racional si al agente no se sentía previamente inclinado a realizar la acción que se le recomendaba. Mientras que el internalismo parece caracterizarse por una suerte de equivalencia entre las razones y los motivos, de manera que lo racional termina colapsando en lo volitivo, como en Hume, la corriente del así llamado “realismo moral”, en los que encontramos a Foot y a M. Smith, pareciera adolecer del defecto contrario, a saber, de la abolición de la esfera de la volición.

Por esta razón, el realismo moral cree posible decir que, cuando se trata de procesos de deliberación racional, el sentirse persuadido por una buena razón predispone al individuo completo en favor de la acción recomendada. No es necesario mencionar un elemento adicional, la motivación, porque la racionalidad ya la implica. Pero Williams, pese a todo, sugiere algo un poco más intrigante, ya que el internalismo moral pone de relieve algunos vínculos poco explorados entre las creencias y la motivación que acercan a la deliberación racional a un verdadero proceso de conversión. Lo crucial parece ser, si profundizamos en las intuiciones de Williams, comprender el proceso deliberativo-racional que jalona una motivación inédita y hacerlo de tal modo que ninguno de los dos cuernos que constituyen la racionalidad práctica (lo meramente deliberativo o creencial o teórico y lo volitivo o motivacional) quede disminuido.

Joseph Raz ha sugerido una manera de ver la racionalidad práctica, en lo que denomina la concepción “clásica” de la razón, que pareciera hacer justicia

⁶ Michael Smith, 1994, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford, pp. 155, 158, 162, 163.

a estos dos aspectos de la racionalidad práctica humana. Veamos a dónde nos lleva en nuestra exploración de la noción de conversión tanto epistémica como moral.

Raz realiza, en efecto, un contraste entre dos concepciones distintas de la agencia humana. La primera que analiza es la racionalista y la segunda la clásica (una concepción aristotélica revisada por *Intention* de E. Anscombe). La racionalista sostiene que la acción humana paradigmática es aquella acción tomada porque de todas las opciones abiertas al agente, él tomó aquella que ofrecía la razón más fuerte. La concepción clásica sostiene que el agente actúa cuando, de todas las opciones que son racionalmente elegibles, él escoge una de ellas.⁷

Hay varias diferencias a tomar en cuenta entre las dos concepciones. La concepción racionalista dice que las razones *obligan* a la acción (una presunción que está presente en Foot y en Smith, pero también en Williams), mientras que la clásica dice que las razones vuelven a las acciones meramente elegibles. La concepción racionalista, como hemos visto, en la medida en que sugiere que las razones son equivalentes a motivos, considera que el deseo del agente de hacer algo es una razón, mientras que en la concepción clásica la voluntad del agente tiene que ser considerada un factor independiente. En tercer lugar, la concepción racionalista considera que la inconmensurabilidad de razones para la acción es una anomalía más bien rara, y persigue la completa coherencia como un ideal, mientras que para la concepción clásica la inconmensurabilidad de razones para la acción es un hecho.⁸

“Las tres diferencias se reducen a un contraste entre la visión racionalista, que dice que, generalmente, las elecciones racionales y las acciones racionales están determinadas por las razones de uno y por las creencias de uno en sus razones y son explicadas por ellas, en contra de la concepción clásica que dice que las elecciones y las acciones están determinadas por una voluntad que es informada y constreñida por la razón pero que juega un rol autónomo en la acción.”⁹

⁷ Raz, 1999, *Engaging Reason*, p. 47.

⁸ *Ibid*, p. 48.

⁹ *Ibidem*.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

La voluntad es entendida por Raz como la capacidad para elegir y realizar acciones intencionales. Ejercemos nuestra voluntad cuando aceptamos el juicio de la razón, bien sea de manera positiva o a regañadientes. Desde el punto de vista clásico, el uso más común de la voluntad es cuando la usamos para elegir entre diversas acciones igualmente elegibles.

“Cuando elijo una taza para sopa de una fila de idénticas tazas para sopa en una tienda, sería incorrecto y confuso si dijera que quería esa taza en vez de las otras. De forma similar, enfrentados a intragables pero inevitables opciones inconmensurables (como cuando necesidades financieras me obligan a renunciar una u otra opción inconmensurable), sería incorrecto decir que quiero renunciar a aquella a la que elijo renunciar. No quiero. Tengo que hacerlo y lamentaría igualmente la pérdida de cualquiera de los bienes en juego. Simplemente elijo renunciar a una de ellas.”¹⁰

El caso de Raz en favor de una significativa inconmensurabilidad de las razones está ligado a una comprensión particular del rol que la voluntad juega en las acciones intencionales. Esto explica por qué la racionalidad no puede explicar o determinar enteramente las acciones humanas. Y también explica por qué no podemos hacer predicciones respecto de lo que gente racional y bien informada irá a hacer:

“La prohibición a tales predicciones no es porque las personas no son racionales o no están bien informadas. Incluso si lo están, este método de explicar y predecir la acción, que subyace a muchos trabajos en el desarrollo y aplicación de la teoría de las decisiones, no está disponible cuando las acciones que enfrentan los agentes, o algunas de ellas, son inconmensurables.”¹¹

El agente elige lo que elige porque quiere y no porque esté obligado a ello.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

La distinción que hace Raz entre un modelo racionalista y el modelo clásico es muy interesante porque es, como hemos dicho, en el esquema racionalista que las razones son identificadas o hechas equivalentes a los motivos de acción. El internalismo de Williams es típicamente un modelo racionalista. Porque para algunos racionalistas, como sugiere Raz, los deseos del agente son sus únicas razones válidas. Si esto es así, en la perspectiva racionalista no hay lugar para la inconmensurabilidad de elecciones, porque, dado que los deseos forman parte de las razones de un individuo, de lo que se trata es de darse cuenta de qué es aquello que se quiere hacer en mayor medida.¹²

A los racionalistas no les gusta la inconmensurabilidad porque creen que un agente que comprende cabalmente la situación en la que se encuentra debe ser capaz de responder a la pregunta: “¿qué debo hacer?” Si la inconmensurabilidad es posible, entonces las acciones serían ininteligibles y no se podría explicar por qué alguien hizo una cosa en vez de la otra. Para los racionalistas, la inconmensurabilidad es incompatible con la idea de que las acciones están o deberían estar bajo el control absoluto de los agentes.¹³

Pero, para Raz, la racionalidad práctica tiene necesariamente dos aspectos. Uno se refiere a cómo son las cosas y, por ende, cuántas y qué clase de razones ellas ofrecen y cómo se debe actuar en consecuencia. De esta manera, el esquema clásico permite una mejor defensa de la unidad de la razón teórica y la práctica que el esquema sub-Humeano de Williams, en tanto que la razón teórica –que informa nuestras creencias respecto del mundo– colabora con la razón práctica para decidir qué es lo que debemos hacer o queremos hacer y por qué. Al distinguir las razones que tenemos para hacer algo de nuestras intenciones, de nuestra voluntad para hacer lo recomendado por ellas, evita la suerte de colapso en la mera subjetividad de nuestros motivos al que conduce la concepción que él llama racionalista.

En efecto, para la concepción racionalista, la que vincula las creencias y los deseos como motivos de acción, es fácil deslizarse a la idea de que uno hace aquello que satisface los deseos “brutos” de uno y nada más. Al perderse la idea de que tenemos distintas razones para hacer cosas diferentes y que todas ellas pueden ser inconmensurables entre sí, se pierde la distancia entre nuestras razones y nuestros motivos. El paso siguiente es ya no reconocer que exista

¹² Raz, op. cit., p. 49.

¹³ *Ibidem*.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

algo en el contenido de esos deseos que pudiera ser una razón para preferir uno por encima del otro, con lo que es sólo quedaría la fuerza del deseo para legitimar la acción.

Para Raz ya la sola idea de una deliberación que discurre no acerca de por qué debemos hacer algo en vez de otra cosa, sino acerca de qué es lo que más se quiere o se desea, resulta bastante peculiar. No es nuestro concepto habitual de lo que es una verdadera deliberación. Sugiere algo así como si los deseos de un agente no estuvieran bajo su completo control.¹⁴ Como no es posible satisfacer todos los deseos, entonces, dice el razonamiento, vamos a tratar de satisfacer el más fuerte. Es como si no hubiera aquí lugar para la idea de que uno pudiera deliberar para decidir qué es lo que uno debería querer más, dados los estados de cosas en el mundo y nuestra situación en medio de ellos.

En la versión clásica, por el contrario, es posible elaborar o reflexionar acerca de aquello que deseamos para mostrar que algún elemento valorativo, es decir, una cierta evaluación respecto de algún aspecto del mundo que en ese momento es relevante para nosotros, está detrás de lo que deseamos. Deseamos lo que deseamos por algo. Esto pone de relieve que existen valores cuya fuerza normativa es independiente de su ser deseados y que son los que dan sentido al modelo creencia-deseo de la acción intencional. Por otra parte, el modelo clásico permite un abanico mayor de motivaciones en nuestras acciones prácticas.

“Porque en el momento en que admitimos valores que son independientes de los deseos, abrimos los diques para otros. ¿Por qué debería la racionalidad práctica dar preeminencia a los valores del placer, del evitar la frustración o la maximización de la coherencia en la vida de uno? ¿Por qué no dar igual peso a la amistad, la lealtad, la justicia, la magnanimidad, etc.? Y, sobre todo, ¿por qué estar dominada por un solo valor y denegar la fuerza independiente de todos los otros?”¹⁵

Cuando razonamos acerca de lo que más queremos, estamos razonando acerca de aquello que tenemos más razones para desear y, dado que el valor o la bondad de las cosas informa las razones que tenemos para hacerlas, el valor es la razón que se encuentra, en última instancia, detrás de nuestros deseos simples.

¹⁴ Ibid., 51.

¹⁵ Ibid., 52.

Esto transforma la visión que tenemos de lo que son nuestros deseos. Ellos no nos caen del cielo, sino que los asumimos y están bajo nuestro control. Normalmente, piensa Raz, tenemos un deseo de algo si ese deseo está justificado y el deseo desaparece cuando la creencia se revela infundada. Cuando los deseos no están bajo nuestro control, entonces decimos que son adicciones. Los deseos son como las creencias: “No podemos desear aquello para lo cual no tenemos una razón así como tampoco podemos creer aquello que creemos que es falso o contrario a la evidencia.”¹⁶ Ambos, creencias y deseos, dependen del juicio, de la justificación de la creencia y del valor del objeto que deseamos.

Aunque uno puede tener urgencias y compulsiones de toda clase, es un error tomarlas como el fundamento “normal” de nuestros deseos. Raz insiste que es falso creer que cuando uno hace algo intencionalmente es movido por una suerte de urgencia o pasión en favor de algo. El deseo resulta del valor que uno le ve a la acción y ese deseo no se caracteriza por una suerte de “sentimiento”.¹⁷ La frustración que deriva de no poder hacer una cosa que uno quiere hacer no es porque no se haya satisfecho el deseo, sino porque no se satisfizo el valor que sugería la acción. Tampoco se niega que muchos de nuestros deseos sean urgencias y pasiones, pero los convertimos en motivos de acción cuando creemos que están justificados por creencias válidas.

“Siempre hay una razón para cualquier deseo...No todo puede ser deseado. Sólo lo que es visto bajo un cierto aspecto de lo bueno puede serlo.”¹⁸

En el esquema clásico, pues, la fuerza de un deseo no reside en el deseo mismo, sino en el peso que tiene la razón que apuntala el deseo. Ni el internalismo de Williams, ni el realismo moral de Foot o Smith, ofrecen un modelo de interacción entre razones y motivos que luzca tan apropiado como el modelo clásico reivindicado por Raz. No obstante, ¿cómo podría contribuir a nuestro problema, a saber, cómo ciertas razones para la acción modifican nuestras inclinaciones e intenciones?

La ventaja que este modelo, ofrece, a mi modo de ver, descansa en la interacción entre razón teórica y práctica que sugiere y hace posible. El modelo

¹⁶ Ibid., 54.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibid. 56.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

clásico cuestiona radicalmente la reducción de la racionalidad práctica a procedimientos de decisión racional en los que toda forma de razón axiológica y sustantiva se encontraría ausente.

En efecto, un punto en el que Raz insiste mucho, y que deriva de las reflexiones que acabamos de examinar, es que la racionalidad es un concepto unificado y no puede dividirse entre racionalidad teórica y práctica o procedural y sustantiva.¹⁹

La distinción entre racionalidad sustantiva y procedimental viene de la idea de que la racionalidad no puede aplicarse a los fines, pero que tiene un papel que jugar en el pensamiento. Pero Raz no está muy convencido:

“...de hecho la razón afecta nuestra elección de bienes y de deseos tanto como afecta nuestras deliberaciones y nuestras creencias. No podemos tener un deseo excepto por una razón...No hay una razón para pensar que las capacidades que nos permiten discernir y responder a las razones para los deseos son diferentes a aquellas que nos permiten discernir y responder a las razones para las creencias.”²⁰

Porque, ¿en qué se distinguen las capacidades que caracterizan a la racionalidad procedural de las capacidades presupuestas en la racionalidad sustantiva?²¹ La misma capacidad que le permite a alguien formar creencias científicas válidas o acerca del estado del tiempo o acerca de algo en el mundo, es la misma capacidad que le permite darse cuenta de cuáles son las cosas que vale la pena desear y cuáles deberían ser sus metas en la vida. Por lo tanto, para Raz, existe sólo una clase de racionalidad.

De esta manera, podemos observar que el modelo clásico le permite a Raz comprender cómo sucede que algunas buenas razones no son capaces de motivar. En contra de lo que llama el modelo racionalista, los procesos deliberativos no deberían converger necesariamente hacia una decisión que se traduciría inmediatamente en una acción. Un agente racional pudiera tener una buena razón para hacer algo y no hacerla, porque tiene otras buenas razones para

¹⁹ Ibid., 72.

²⁰ Ibid., 73.

²¹ Ibid., 74.

preferir alguna otra acción. El modelo de Foot y Smith comparte con el racionalismo, igualmente, la presunción de que fallar en realizar lo que la razón manda revelaría alguna perturbación en el proceso deliberativo. Pero en el modelo clásico de Raz, la negativa a actuar conforme a lo que ordena una buena razón pone de relieve simplemente la libertad que tendría un actor para elegir, de entre un conjunto de buenas razones para él, el motivo de su acción.

Al distinguir entre razones y deseos, dado que las razones para una acción en el modelo clásico no pueden ser identificadas con los deseos que motivan nuestras acciones (recordemos que el argumento de Raz en favor del modelo clásico es que en el modelo racionalista la convergencia de todas las razones en la razón que tiene más peso desliza la deliberación hacia aquello que más deseamos, con lo que razones para la acción y deseos terminan por confundirse), un proceso deliberativo independiente debería conducir al agente racional a identificar cuáles son las razones que pudieran guiar su acción. Es decir: una cosa es deliberar qué hacer enfrentados a una situación de incertidumbre práctica y otra cosa es reflexionar acerca de los valores que informan nuestras razones para la acción. Como hemos visto, al negarse a distinguir entre una racionalidad sustantiva y otra procedimental, Raz otorga un peso específico a la racionalidad teórica en los procesos de deliberación práctica.

Esta es una consecuencia del rechazo a la equivalencia entre razones para la acción y meros deseos. Nuestras razones para la acción no son simplemente deseos: ellas nos informan de cómo la textura del mundo limita y constituye nuestras opciones de acción. Para Raz no se trata de que hacemos lo que queremos hacer, sino que lo que queremos hacer viene determinado por la estructura del mundo, es decir, por aquello que valoramos. Se trata de una intuición importante, que olvidamos muchas veces. Lo bueno, como lo bello, no es bueno o bello simplemente porque nos gusta: hay algo que lo constituye como bueno o como bello para el ojo del que los mira.

Aquello que valoramos no depende ni exclusivamente de nuestros gustos ni únicamente de algo que sería “objetivamente” bueno, sino que lo valorado es valorado porque tenemos una sensibilidad que se ha desarrollado para valorarlo, así como lo valoramos porque es objetivamente valioso. Una pieza de Mozart es valiosa no sólo porque hemos sido lo suficientemente afortunados para ser educados en un contexto cultural que nos enseña cómo encontrarla hermosa, sino porque *es* hermosa, como lo demuestra el hecho de que personas que se educaron sin saber apreciar una pieza de Mozart pueden aprender a valorarla y a encontrarla hermosa.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

La idea de que nuestras razones para la acción están informadas por lo que valoramos incorpora la reflexión teórica en la racionalidad práctica y pudiera permitimos observar aquella intuición de Williams que yo definía como una posible e interesante interpretación de su internalismo. Recordemos que existían dos maneras de ver el alegato de Williams en favor del modelo sub-Humeano: en la primera, teníamos una mera reivindicación del racionalismo que identifica razones y deseos. Pero en la segunda, observábamos que Williams sugería que la deliberación racional pudiera conducir a una transformación radical, que llamaba “conversión”, de nuestros motivos de acción.

En este sentido, sugeríamos que una “conversión” es posible si y sólo si viene precedida por un proceso de deliberación en torno a la validez de las razones que informan nuestros motivos. De esta manera, el internalismo moral lo que parecería poner de relieve es que persuadir a un agente racional para que haga algo, para que actúe, por ejemplo, conforme a una norma moral, requiere algo más que una transformación de su afectividad o de la economía de sus deseos. Requiere un proceso de deliberación tan hondo que atravesase no sólo lo que el agente quiere hacer, sino sus modos de valorar y observar el mundo. Es una transformación no sólo al interior de la deliberación práctica, sino al interior de su racionalidad teórica. Es esto lo que resulta de la no distinción entre dos formas de racionalidad. Desde el punto de vista de la unidad de la razón, un proceso de conversión se produce, ante todo, en los procesos de deliberación que nos informan que algo es el caso en el mundo, es decir, en los procesos de deliberación teórica. Veamos ahora cómo sucede esto.

III. Las revoluciones epistemológicas entendidas como procesos de conversión. La unidad de la razón expresada en los procesos de deliberación teórica.

Voy a referirme ahora a una discusión reciente acerca de si las revoluciones científicas pueden entenderse como una suerte de “conversión”. Si es así, podríamos definir el concepto de conversión para los procesos de deliberación al interior de la racionalidad teórica y estaríamos en capacidad de comprender en qué consiste este hondo proceso de reflexión capaz de suscitar cambios tan radicales en nuestras actitudes hacia el mundo. La discusión gira en torno al concepto de paradigma de Thomas Kuhn y a la crítica que el físico Steven Weinberg -Premio Nobel por su contribución al modelo standard de la física de

partículas- hace del mismo en ocasión de la muerte del autor de *La estructura de las revoluciones científicas*.

Como otros de los críticos a *La estructura...*, Weinberg objeta las conclusiones escépticas a las que pudiera conducir el trabajo de Kuhn, en particular si tomamos en cuenta que la idea de un cambio radical de paradigma, en el esquema de Kuhn, pudiera poner en cuestión la continuidad acumulativa del conocimiento científico. El mayor problema lo constituye una suerte de incapacidad radical, por parte de la comunidad científica que sufre un cambio de paradigma, de anticipar los modos como la nueva teoría logrará resolver los problemas que no encontraron solución en la teoría vigente. El ejemplo clásico es el del cambio de paradigma sufrido por la física teórica con el paso de las teorías físicas newtonianas a la teoría de la relatividad de Einstein. La teoría newtoniana resultó muy exitosa para hacer cálculos de órbitas planetarias y realizó predicciones afortunadas, como la de la existencia y órbita del planeta Neptuno en 1846. Sin embargo, fallos en la comprensión del movimiento de la luz desencadenaron una crisis que desembocó en las teorías de Einstein. En este sentido, la noción de paradigma resulta inquietante para el científico y para el filósofo de la ciencia en cuanto limita la validez universal de cualquier teoría.²²

Pudiera objetarse a Weinberg, como lo veremos un poco más adelante, que una posible interpretación de las ideas de Kuhn pudiera describir los pasos de un paradigma a otro como un movimiento acumulativo en el que los nuevos paradigmas van englobando el conocimiento producido al interior del paradigma anterior de manera inclusiva, como en una cebolla, de modo que la teoría posterior está obligada a mostrar cómo la teoría superada pudo alcanzar los éxitos que obtuvo. Esto ha sido posible justamente en la teoría de la relatividad general, que puede explicar y dar un lugar apropiado a los logros de la mecánica newtoniana.

Weinberg mismo insiste, por otra parte, que hay que distinguir entre una parte “dura” de las teorías científicas, que son las ecuaciones, junto con la comprensión de lo que significan operacionalmente y los fenómenos a los cuales se aplicarían, y una parte “suave”, que es la interpretación filosófica u ontológica de lo que estas ecuaciones quieren decir y lo que implican para nuestra comprensión de la realidad. Para Weinberg, es la parte “suave” la que cambia, mientras que las partes “duras” definen logros permanentes y se acumulan en dirección a una verdad universal:

²² Cfr. Weinberg, Steven, 2003, “La no revolución de Thomas Kuhn” en *Plantar Cara*, Paidós, Barcelona, p. 193.

²³ Op. Cit., p. 201.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

“Los cambios en la parte suave de las teorías científicas también producen cambios en nuestra comprensión de las condiciones bajo las que la parte dura es una buena aproximación. Pero después de que nuestras teorías alcancen sus formas maduras, sus partes duras representan logros permanentes”.²³

La negativa de Newton (expresada en su célebre frase *Hypotheses non fingo*) para definir la naturaleza de la fuerza de gravedad, parece ser un índice de su prudencia a la hora de comprometerse con la dudosa invariancia de las interpretaciones filosóficas de las ecuaciones matemáticas, es decir, con la parte “suave” de tu teoría de la gravedad.

Pero lo que quisiera poner de relieve ahora es ese aspecto de la interpretación de Weinberg que destaca, interesantemente, el parecido de una crisis de paradigma a una conversión religiosa: “Kuhn –escribe Weinberg- hizo que el cambio de un paradigma a otro se pareciera más a una conversión religiosa que a un ejercicio de la razón”.²⁴ Weinberg le reprocha a Kuhn que lo conciba como una captación gestáltica en la que es posible una oscilación voluntaria entre distintos modos de ver las cosas, como cuando descubrimos que la imagen en la que dos perfiles se enfrentan oculta un vaso.²⁵

Kuhn sugiere que un consenso científico está constituido, ante todo, por actitudes y tradiciones, más que por teorías “normales”. El acto de juicio que lleva a un científico a rechazar una teoría parece apoyarse en algo más que la comparación de la teoría con el mundo e involucra nociones filosóficas tales como la elegancia y consistencia de las teorías, su simetría, invariancia o no invariancia de todas las variables en todos los marcos de referencia posibles, etc., en suma, en aspectos que desbordan el alcance propio de las ecuaciones que la conforman. Pero lo que llama la atención a Weinberg es su idea de conversión radical de modos de ver el mundo que está a la base de su aparente escepticismo epistemológico.

Una anécdota personal de Weinberg es la clave para comprender qué es lo que tenía Kuhn exactamente en mente cuando habla de paradigmas:

“¿Qué fue mal? ¿Qué condujo en la vida de Kuhn a su escepticismo radical, a su extraña visión del progreso de la ciencia? Desde luego no

²⁴ Op. Cit., p. 194.

²⁵ Cfr. Op. Cit., p. 195.

fue su ignorancia –él evidentemente comprendía muchos episodios de la historia de las ciencias físicas mejor que nadie -. Encontré una pista del pensamiento de Kuhn la última vez que lo vi, en una ceremonia en Padua en 1992 que celebraba el cuarto centenario de la primera conferencia que dio Galileo en la Universidad de Padua. Kuhn contó cómo en 1947, cuando era un joven instructor de física en Harvard, al estudiar el trabajo de física de Aristóteles, se había preguntado:

‘¿Cómo pudo el característico talento [de Aristóteles] haberle abandonado tan sistemáticamente cuando pasaba al estudio del movimiento y la mecánica? De igual forma, si sus talentos le hubieran abandonado, ¿por qué sus escritos de física se habían tomado tan en serio durante tantos siglos después de su muerte?...Repentinamente los fragmentos se ordenaron en mi cabeza de una nueva manera y se pusieron cada uno de ellos en su sitio. Mi mandíbula se descolgó con la sorpresa, porque de repente Aristóteles parecía verdaderamente un buen físico, pero de una clase que nunca habría soñado posible.’

“Le pregunté a Kuhn qué había entendido repentinamente sobre Aristóteles. No respondió a mi pregunta, pero me escribió para contarme de nuevo lo importante que fue esta experiencia para él:

‘Lo que fue alterado por mi primera lectura propia de [los escritos sobre física de Aristóteles] fue mi comprensión, no mi evaluación, de lo que lograron. Y lo que hizo de ese cambio una epifanía fue la transformación que efectuó de inmediato en mi comprensión (de nuevo, no en mi evaluación) de la naturaleza del logro científico, más inmediatamente de los logros de Galileo y de Newton.’

Más tarde leí la explicación de Kuhn en un artículo de 1977 de que, sin convertirse en un físico aristotélico, por un momento había aprendido a pensar como uno de ellos...Esto en apariencia mostró a Kuhn cómo con suficiente esfuerzo es posible adoptar el punto de vista de cualquier científico que uno estudia.”²⁶

²⁶ Op. Cit., pp. 205 y 206.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

Comentando el ensayo de Weinberg en homenaje a Kuhn, Bas Van Fraassen, en una serie de conferencias para la cátedra de filosofía de la religión de la Universidad de Yale, y que han sido publicadas con el título *The Empirical Stance*, reflexiona sobre la racionalidad científica como una empresa cognoscitiva que involucra bastante más que las teorías propiamente dichas o sus partes “duras”. Con ello, adelanta una concepción de la racionalidad en plena sintonía con las implicaciones para la racionalidad práctica de la noción clásica de la razón que hemos esbozado arriba. Sólo que aquí el acento está colocado en los aspectos más amplios y existenciales de la racionalidad teórica o científica. Con ello, otorga matices inesperados a la empresa de fundamentación de enunciados que tiene, en mi opinión, implicaciones importantes para la fundamentación de juicios prácticos, en el sentido que ayuda a comprender los resultados de la deliberación racional en la agencia práctica en la medida en que pudieran dar lugar a un cambio radical de opinión, como en un proceso de conversión. También para Van Fraassen, al igual que para Kuhn, la autocomprensión científicista o positivista de los fundamentos del conocimiento científico ha ocultado el punto de vista amplio y valorativo que posibilita el logro científico. Un cambio de perspectiva que engloba actitudes y valoraciones amplias parece estar a la base del conocimiento científico en sentido restringido, de manera que la racionalidad teórica pudiera aproximarse a un proceso de conversión, en el sentido que le da Kuhn en la carta a Weinberg arriba citada.

Las ideas de Van Fraassen, por otro lado, le permiten realizar una, en mi opinión, muy necesaria crítica a una concepción de la fundamentación de enunciados teóricos y juicios prácticos que, al restringir la noción de fundamentación a los acuerdos en relación a *creencias* respecto del mundo, termina deslizándose imperceptiblemente a una nueva forma de metafísica. Se trata de una crítica a las nuevas corrientes metafísicas que se abren paso en la filosofía contemporánea y que abandonan la idea de que el conocimiento es tanto un asunto teórico como práctico, y práctico en el sentido de que involucra actitudes existenciales y valoraciones de la realidad y de nuestra postura ante la misma que desbordarían la mera especulación metafísica. La nueva metafísica aparece en Van Fraassen, así como antes en Kant, como una suerte de exacerbación de las capacidades y alcances cognitivos de nuestras teorías, de manera que sus vínculos con las competencias propias de la racionalidad práctica y estética se perderían. Por ejemplo, corrientes como el materialismo, el fisicalismo

y, podríamos agregar, el realismo, insiste Van Fraassen, ofrecen más de lo que deberían como respuestas posibles a nuestras preguntas sobre la índole de la “textura” de nuestro mundo y constituyen, por ende, una serie de extrapolaciones ontológicas ilegítimas de los resultados del conocimiento científico. E insistirá que el problema de la epistemología no es meramente filosófico, o teórico, sino existencial, en la medida en que involucra una cierta actitud valorativa frente a lo que entendemos por realidad. Lo que creemos que es el mundo o el universo es, en primer lugar, un asunto angustioso, que nos deja perplejos, y no meramente un intrigante problema para el conocimiento.

Aquí también, como lo habíamos visto en Raz, encontramos reivindicada la unidad de la razón para comprender los procesos de fundamentación tanto del conocimiento teórico como práctico. Van Fraassen recuerda que ya la crítica de la metafísica en la Dialéctica Transcendental de Kant tiene el gran mérito de dirigir nuestra atención a las cuestiones prácticas de la filosofía. “Si la razón - escribe Van Fraassen- tiene tales límites distintivos, ¿no es todavía más importante echar una mirada sobre qué es lo que hay en nuestra existencia, además de la razón?”²⁷

Van Fraassen insistirá que podemos hacernos estas preguntas sin necesidad de una teoría metafísica. La metafísica es más bien una suerte de simulacro que oscurece antes de iluminar lo que nosotros creemos que es el caso. Escribe Van Fraassen:

“Las teorías metafísicas se proponen interpretar lo que nosotros ya sabemos que es el caso. Pero interpretar es *interpretar algo*, algo que nos ha sido dado como ya entendido. Paradójicamente, los metafísicos interpretan lo que inicialmente ya comprendemos como algo que alguien difícilmente pudiera entender, y luego insisten que no podemos vivir sin ello. A algún oyente incrédulo dirán: ¡Construya una alternativa mejor! Pero esto sólo señala su invencible presunción de que la metafísica es el *sine qua non* del entendimiento”.²⁸

²⁷ Van Fraassen, Bas, 2002, *The Empirical Stance*, Yale University Press, New Haven and London, p. 2.

²⁸ Op. Cit., p. 3.

²⁹ Op. Cit., p. 4.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

La metafísica que se hace hoy en día no sería el idealismo de siglo XIX, sino una forma de metafísica analítica que renace amparada por la crítica positivista al conocimiento metafísico. Se trata de una metafísica que subvierte nuestro entendimiento de lo que define nuestra humanidad con el uso de “simulacra bajo los mismos nombres”.²⁹ Se trata de simulacra que “honran la letra”, pero oscurecen aquello que importa en la experiencia humana.

La ontología analítica tiene su origen en un celebrado ensayo de Quine, intitulado “On what there is”, que se inicia, de acuerdo con Van Fraassen, con una crítica a la metafísica tradicional para proceder a esbozar los modos cómo la ontología analítica pudiera proseguir la indagación de manera más higiénica o respetable. Van Fraassen esboza dos formas con las que los herederos de Quine han proseguido con esta empresa: una que consiste en poner de relieve los compromisos ónticos de la ciencia; la otra en responder a las preguntas metafísicas del mismo modo a como lo hacen los científicos. De esta manera, la crítica según la cual el rendimiento ontológico de una ciencia no puede ser verificado y, por lo tanto, la metafísica debe ser descartada, puede ser rechazada con el argumento de que mucho en la ciencia actual es construido por el científico o grupo de científicos y tampoco puede ser verificado.

Pero, se pregunta Van Fraassen, ¿realmente podemos construir una metafísica por analogía con el método científico? Cuando una serie de científicos tienen que decidir en qué dirección proseguirá la investigación, es la evidencia empírica la que abre el camino. La evidencia empírica somete a la ciencia a una suerte de selección natural, tanto desde el punto de vista global como local. Esta forma de falsación de carácter empírico no es posible al interior de la ontología, cuyas ventajas pudieran limitarse solamente a la consistencia lógica y capacidad explicativa.³⁰

El defensor de la metafísica pudiera replicar que una forma de metafísica resulta una continuación apropiada de una ciencia si su capacidad explicativa es tan poderosa como la capacidad explicativa de la ciencia en la que se basa. Pero ¿cómo definir “una buena explicación”? Aquí, justamente, aparecerían valores cuya elección ha sido decidida de forma no tematizada y que Van

³⁰ Cfr. Op. Cit., pp. 12 y 13.

³¹ Op. Cit., p. 15.

³² Op. Cit., p. 16.

Fraassen precisamente quisiera poner de relieve. La ciencia es una empresa en la que se toman grandes riesgos y se apuestan audaces conjeturas. Esto sucede porque lo que está en juego es importante: "...seguridad, alimento, cobijo, comunicación, todas las precondiciones para una vida en paz y basada en la justicia que una ciencia exitosa puede promover".³¹ Los riesgos de adquirir una creencia metafísica falsa no son nada al lado de las consecuencias prácticas involucradas en el conocimiento científico. Todo lo que hay que evaluar en la metafísica es "la pérdida y ganancia de creencias verdaderas *simpliciter*".³²

Este es justamente el trabajo de los filósofos: el de decidir qué es una buena explicación. No el de establecer un mero paralelismo formal que homologue la ontología analítica y la ciencia de la época. Lo que deberían mostrar es cuál es la ventaja de las buenas explicaciones si las sopesamos contra la verdad. De esta manera, para Van Fraassen, la filosofía es en sí misma una empresa impulsada por valores y actitudes: es la empresa del pensamiento desde la cual cada generación se interpreta a sí misma.

Para Van Fraassen, la alternativa a la exploración de carácter metafísico es el empirismo. Pero no cualquier forma de empirismo, sino un tipo de empirismo que comporte una suerte de componente de sentido común y afectividad. La crítica empirista a la metafísica se concentra en dos de las debilidades de esta última: 1. el dar absoluta primacía a las demandas por explicación y 2. el contentarse con las explicaciones que proceden postulando realidades o aspectos del mundo que no son empíricamente evidentes. Si el filósofo quisiera entender qué es la ética, la ciencia o la religión, debería tratar de ganar un acceso a la experiencia relevante que le permitiera comprender los conceptos que le preocupan y evitar postular la existencia de entidades o esferas del ser cuyo conocimiento supuestamente ofrece un recuento "verdadero" de las realidades de las cuales se ocupan las mencionadas disciplinas.

"Sin embargo, esto es lo que los filósofos han intentado, con frecuencia, hacer. 'Explicar' la ética bajo el presupuesto que los principios éticos constituyen las verdades (putativas) de los valores, las teorías científicas el sumario putativo de las leyes de la naturaleza, y las doctrinas científicas las descripciones putativas de una realidad divina, extra-mundana. Tales tendencias presuponen que a menos que podamos pensar que los textos

³³ Op. Cit., p. 37.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

relevantes pretenden ser la historia verdadera, no se produce ninguna clase de explicación o comprensión del objeto de estudio”.³³

De lo que se trata ahora, entonces, es de encontrar una base a la crítica empirista a la metafísica que no se base en dogmas absolutos. Para Van Fraassen esta base viene sugerida ya por una cierta rebelión a las teorías que dan la espalda a la experiencia comprobable aunada a una afirmación de la capacidad de la razón para resolver conflictos una vez que se ha instalado una disputa entre dos o más tesis. Ninguna de estas demandas, actitudes y expectativas constituyen una creencia o una aserción respecto de algo en el mundo. Aunque ellas pudieran requerir creencias para ser sostenibles, se trata, básicamente, de actitudes. Es por esto que, para Van Fraassen, el empirismo es una actitud y no meramente una concepción metafísica respecto de la textura de nuestro mundo físico.

Por lo tanto, una posición filosófica podría consistir en algo distinto a una creencia respecto del mundo: en una actitud, un compromiso, un modo de aproximarse, etc., al mundo.³⁴ Esto significa que un desacuerdo con tesis metafísicas tendrá, además de su carácter de ser una disputa en torno a enunciados, una forma valorativa o práctica (en el sentido de que expresará fines particulares), aunque no sea posible reducir la validez de una tesis a una mera actitud.

Van Fraassen ilustra estas ideas de modo concreto con una crítica al materialismo como tesis metafísica. En efecto, el materialismo, una suerte de realismo provisional que se puede asociar también al fisicalismo y al naturalismo, es un punto de vista que, en la mente del filósofo metafísico, traduce mejor en términos filosóficos aquello en lo que parece descansar el éxito de las ciencias empíricas, a saber, en la convicción de que la materia es todo lo que existe. Si esta tesis la tomásemos en el sentido de un dogma metafísico significaría que no puede ser refutada. Pero, siendo una tesis como cualquier otra, podemos suponer que esta tesis codifica una cierta orientación o actitud valorativa, como justamente parece seguirse de cualquier tesis filosófica. Aparte de eso, ¿hay alguna manera de identificar el materialismo como una tesis sustantiva respecto de algo? Entendido como una tesis con consecuencias para la psicología, la tesis materialista sostiene que los eventos mentales son equivalentes a eventos

³⁴ Cfr. Op. Cit., p. 47.

orgánicos en el cerebro. No obstante, resulta difícil reducir todos los sentidos posibles del ser persona, por ejemplo, a eventos mentales de carácter orgánico.

Otra manera de definir la preeminencia del materialismo como tesis metafísica es sugerir que no existiría nada en el mundo salvo las entidades postuladas por la física teórica. Pero, como ya hemos visto en la distinción que hacía Weinberg entre aspectos duros y suaves de las teorías científicas, muchas de las entidades postuladas por las interpretaciones posibles de la física teórica “no existen” en tanto que son descripciones susceptibles de ser cuestionadas por futuros desarrollos de la teoría. De esta manera, la pregunta de qué pueda ser lo material en el materialismo queda todavía abierta.

El materialismo, para Van Fraassen, debería ser entendido más bien como el “espíritu” del materialismo, en el sentido de que propone tanto tesis de carácter empírico como no empírico. Pareciera sugerir que acepta como materia lo que la física de su tiempo considera que es la materia. Pero ¿cómo sabe el físico que un campo electromagnético es material? Evidentemente, lo que sucede es que el físico toma una decisión, racionalmente fundada, que lo anima a decir que cierto tipo de entidades forman parte del cuerpo de entidades materiales de la física. Ellas no son objeto de conocimiento tanto como hacen el conocimiento posible. El materialismo sería, entonces, sugiere Van Fraassen, un conjunto de actitudes en favor de lo que la ciencia actual considera que hay en el mundo, así como la disposición a considerar a la ciencia como una cierta clase de conocimiento exhaustivo.³⁵

Con esto, Van Fraassen concluye que el materialismo es de hecho una *actitud* que se ha hecho pasar por un tesis acerca de lo que es o hay en el mundo.³⁶ Pero, pudiera preguntarse alguien, si las tesis filosóficas son “meras” actitudes, entonces, ¿cómo podrán zanjarse alguna vez diferencias entre las mismas? ¿Cómo podrá hablarse de acuerdos en la filosofía si esta es la situación? Para Van Fraassen, en realidad, nunca hubo un acuerdo libre de polémica respecto de presuntas tesis fácticas. Sin embargo, esto no ha implicado que actitudes diferentes basadas en evaluaciones y compromisos subjetivos no puedan ser objeto de crítica o acuerdo racional.

³⁵ Cfr. Op. Cit., p. 59.

³⁶ Cfr. Op. Cit., p. 61.

³⁷ Op. Cit., p. 62.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

“Las actitudes ciertamente involucran creencias y son inconcebibles si se las separa de creencias y opiniones. El punto importante es simplemente que una actitud involucra bastante más, que no puede ser identificada con una creencia y que persistirá a través de los cambios en las creencias. Pienso que puedo ilustrar esto muy bien reflexionando acerca de los modos como las actitudes empíricas y materialistas pueden diferir unas de las otras y mostrando simultáneamente como una tal disputa racional es posible y relevante, aun cuando no pueda zanjar el asunto definitivamente.”³⁷

Al igual que el materialismo, la actitud empírica tiene una actitud positiva en relación con la ciencia. Pero esta admiración no se refiere a los eventuales contenidos de la misma como a sus prácticas de investigación e indagación. Para el materialista, la ciencia nos enseña en qué debemos creer. Para el empirista a la Van Fraassen, lo que la ciencia nos enseña es, más bien, la mejor manera de renunciar a nuestras falsas creencias. Y puede hacerlo sin caer en la desesperación o sin sucumbir al relativismo.

Esta manera de ver las bases del conocimiento científico nos dota ahora de una nueva capacidad para comprender los cambios revolucionarios de paradigma que Kuhn homologaba a auténticas conversiones. La idea básica de Van Fraassen es que la reflexión racional no queda disminuida si la concebimos de un modo ampliado en tanto que los acuerdos racionales pudieran ser acuerdos no sólo respecto de meras creencias, sino respecto de un cierto talante valorativo y actitudinal frente al mundo. Lo que Van Fraassen tiene en mente aquí es la posibilidad de una fundamentación pragmática de nuestras creencias en oposición a las pretensiones de fundamentación de la metafísica contemporánea, que reduciría la posibilidad de acuerdos a meros acuerdos en torno a creencias. La ventaja de este esquema parece ser, en opinión de Van Fraassen, que deja un espacio abierto a aquel continuo que iba de la deliberación racional a la conversión del que hablaba Williams, y que no podía ser agotado en el marco de una concepción restringida o metafísicamente cargada de creencias.

De esta manera, el cuestionamiento empirista de toda metafísica permite a Van Fraassen referirse a los cambios revolucionarios en nuestros esquemas conceptuales básicos. Se trata de un fenómeno de nuestra vida cognitiva, aplicable también en el caso de las conversiones. En retrospectiva, siempre podemos ver

³⁸ Cfr. Op. Cit., p. 67.

esos cambios de perspectivas como oportunos y afortunados. Van Fraassen habla también de traumas epistemológicos. Pero no tenemos una concepción del conocimiento, la creencia y la opinión que vuelva comprensibles esta clase de cambios desde el punto de vista de su racionalidad. Al igual que Raz, Van Fraassen insiste que estos cambios involucran una serie de decisiones (si aceptar una nueva teoría, un marco conceptual, una visión del mundo, o rechazarla), que la teoría standard de las decisiones no siempre puede justificar.³⁸

De acuerdo con Van Fraassen, hay cuatro aspectos fundamentales que caracterizan estos cambios radicales en perspectiva. En primer lugar, hay un cambio en el marco conceptual, donde el “viejo” es dejado atrás. Algunas nociones del antiguo marco conceptual son dejadas de lado al fracasar al ser confrontadas con la naturaleza y el pensamiento. El segundo aspecto, ya puesto de relieve por Kuhn, es que la nueva teoría permite y confirma predicciones que eran lógicamente imposibles desde el punto de vista de la teoría anterior. Al mismo tiempo, y en tercer lugar, el nuevo marco conceptual debe poder explicar los éxitos del antiguo al interior de aquel marco conceptual que ahora se revela como incompleto o inapropiado. El cuarto aspecto es que el nuevo marco conceptual parece completamente absurdo y sin sentido desde el antiguo marco conceptual.³⁹

¿Qué tipo de epistemología puede dar cuenta de esta clase de revoluciones? Lo que es seguro para Van Fraassen es que no puede ser una epistemología de carácter objetivante. El problema con teorías de este tipo es que su punto de partida es nuestra visión actual del mundo. Con esto, excluimos a priori cualquier “revelación” que nos pudiera conducir a darnos cuenta que nosotros no encajamos completamente tampoco en esa visión. Una tal teoría jamás tendrá un teorema que diga que bajo ciertas condiciones nos daremos cuenta de que no somos eso que dice la teoría. Al contrario, salir fuera de esa teoría sería una forma de disfunción cognitiva para esa teoría.⁴⁰ Por esta razón, para Van Fraassen, el problema epistemológico de las conversiones radicales es un problema insoluble en el marco de las epistemologías objetivantes.

¿Hay alguna alternativa? La alternativa es abandonar el proyecto de una epistemología objetivante: consiste en hacer depender nuestras teorías de criterios prácticos. Van Fraassen propone una visión más voluntarista en el sentido de

³⁹ Cfr. Op. Cit., pp. 71 y 72.

⁴⁰ Cfr. Op. Cit., p. 79

⁴¹ Cfr. Op. Cit., p. 83.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

que definir qué es para nosotros una empresa científica exitosa es algo que escapa al mero hecho empírico. Definir qué es aquello tras lo cual andamos cuando nos embarcamos en la empresa del conocimiento es una decisión que depende de lo que consideramos hacer algo bien o mal. Este es, justamente, el punto de vista que caracteriza al pragmatismo.⁴¹

Pero, finalmente, cabe preguntarse ahora qué pudiera jalonar una decisión que permita un cambio epistémico de perspectiva. Van Fraassen examina dos opciones. La primera, aquella que ha sido mejor representada por el modelo de la apuesta de Pascal. La otra opción, cuya fecundidad exploraremos en la última parte de este trabajo, la constituye una intuición de Jean Paul Sartre.

La apuesta de Pascal ha sido caricaturizada de la siguiente manera: Uno debería poder calcular el valor de la esperanza que uno tiene de alcanzar algo, así como el valor que ese algo tiene. Si este presupuesto se traslada a la posibilidad de alcanzar la gloria eterna, la apuesta consiste en calcular el valor de la perspectiva futura de una bienaventuranza eterna por contraste a una vida en la increencia. Pero, para Van Fraassen, no es cierto que Pascal sugiera que estamos obligados a creer una vez que evaluamos nuestra situación. No quiere mostrar que es irracional no creer. Al revés, al inicio de su apuesta Pascal insiste que no existen argumentos racionales para la creencia cristiana. Por esta razón, la apuesta no se propone ofrecer tales argumentos. “Por el contrario, la apuesta se presenta como una respuesta a la acusación (“no absuelve a aquellos que la aceptan”) de que si una creencia no tiene un fundamento racional entonces uno no debe tenerla”.⁴²

Pero si entonces, sigue el argumento de Pascal, la razón no lo obliga a uno a elegir entre los dos cursos de acción (creer o no creer), de todas formas todavía hay distinciones que deberían hacerse entre las diversas creencias que van más allá de su racionalidad o irracionalidad.⁴³ Toda creencia que no es racional no necesariamente es irracional. Un jugador puede encontrar racional correr un riesgo finito por una ganancia infinita. Lo que sería irracional es perder la vida por nada, en vez de arriesgarla por una ganancia infinita. Pero esto no significa que haya producido argumentos racionales para una creencia determinada. El valor de una apuesta no es evidencia en favor de la existencia de Dios. Así pues, la apuesta de Pascal parece venir asociada con una concepción

⁴² Op. Cit., p. 96.

⁴³ Cfr. Op. Cit., p. 97.

⁴⁴ Cfr. Op. Cit., p. 99.

en favor de una forma de irracionalidad contenida o limitada. Esto significa que la necesidad de elegir no es eximida por esta limitación de la razón.⁴⁴

No obstante, la apuesta de Pascal como modelo de decisión no puede aplicarse muy bien al problema que nos ocupa, puesto que da por supuesto lo que quiere mostrar, a saber, que es mejor apostar por un paradigma científico cuyo rendimiento se desconoce, aunque ya se valora.

El otro modelo de decisión sobre el que Van Fraassen se detiene y que es más básico porque hace posible un cambio de valoración que vuelve al nuevo paradigma plausible, viene sugerido por un ensayo de Sartre sobre la emoción. Una emoción parece establecer una transición entre lo soportable a lo insoportable. Una situación cuyas demandas para un agente son demasiado exigentes son sustituidas por un arrebató emocional que el agente sí puede ejecutar. La emoción tiene así, de acuerdo con Sartre, una función determinada en la economía cognitiva de los agentes racionales.

La idea es que cuando cedemos a ciertos comportamientos lo que de pronto era imposible, se vuelve posible. A los mejor entre mis opciones de comportamiento no está el comportamiento agresivo frente a otra persona, pero si me enfurezco, de pronto ese comportamiento se vuelve una posibilidad. Una emoción transforma la valoración que le damos a una situación. La emoción tiene así una función cognitiva y volitiva, en la medida en que transforma nuestra perspectiva y nuestra situación subjetiva.⁴⁵ Introduce, de acuerdo con Sartre, una suerte de transformación mágica del mundo, en el que éste aparece bajo un nuevo aspecto que nos conmina a una forma de acción impensable. Aunque, para Van Fraassen, la perspectiva de Sartre es demasiado reduccionista, básicamente expresa un punto de vista válido para la fenomenología de las emociones. La emoción nos permite hacer algo que antes pudiera resultar patético o gratuito.⁴⁶ Un cambio de actitud vuelve inteligible lo que antes parecía imposible. La emoción hace posible y precipita un cambio que no es exigido por la racionalidad sino que involucra un elemento volitivo.⁴⁷

“De alguna manera, las transformaciones emocionales que hemos esbozado modifican cómo uno percibe el resultado de una conversión a

⁴⁵ Cfr. Op. Cit., p. 104.

⁴⁶ Cfr. Op. Cit., p. 105.

⁴⁷ Cfr. Op. Cit., p. 107.

⁴⁸ Op. Cit., p. 108.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

una nueva visión del mundo. La conversión en sí misma deja de ser algo completamente ininteligible y pasa a ser algo que es ciertamente inteligible y que es susceptible de una evaluación a posteriori de sus méritos”.⁴⁸

Esta es la visión de los cambios en perspectiva que Van Fraassen quisiera incorporar a la epistemología contemporánea. Los cambios de perspectiva muestran que incluso un lenguaje tan preciso como el de la física teórica oculta una serie de ambigüedades y que las revoluciones conceptuales colocan estas ambigüedades en primer plano.

“¿Qué pasa en las revoluciones científicas? Desde el punto de vista anterior, la opinión científica recibida, las nuevas teorías son absurdas o ininteligibles. La transición a una nueva visión de la naturaleza, la conversión a ese nuevo punto de vista, no admite una justificación dentro de la justificación previa o desde los estándares de aceptabilidad. Las creencias, valores, criterios, asunciones, presuposiciones, reclamos de conocimiento pueden ser debilitadas por anomalías, retornos decrecientes y expectativas frustradas. Pero nunca son vencidos en una batalla abierta. De tal manera que el cambio que hace ese cambio posible es tan profundo que supera toda racionalidad anterior. Es un cambio a través de algo análogo a la emoción, que juega el rol que Sartre le atribuye, en el que viejos valores y puntos de vista son abandonados”.⁴⁹

Van Fraassen está pensando aquí en un modelo epistemológico en el que entrarían en escena, además de la razón, la imaginación y la emoción.⁵⁰ El punto de partida cuando se produce algún tipo de conversión es el compromiso teórico con alguna concepción de mi experiencia inmediata. Esta confianza en una concepción previa provoca que parezca lógicamente incoherente cualquier otra concepción que escape del acostumbrado marco conceptual. Al mismo tiempo, por otro lado, ese conocimiento básico sobre el que nos apoyaríamos parece

⁴⁹ Op. Cit., p. 151.

⁵⁰ Cfr. Op. Cit., p. 119.

⁵¹ Cfr. Op. Cit., p. 139.

escapar a un escrutinio exhaustivo de nuestra parte, como si en el fondo careciéramos de él. Sin embargo, el cambio radical es posible si anclamos nuestra racionalidad en la historia y dejamos de concebirla, en términos metafísicos, como un conjunto de preconcepciones establecidas de una vez para siempre, ajenas a toda pre-teoría o pre-comprensión, e inmune a toda forma de crítica.⁵¹

Si esto es así, la ciencia no necesita, para Van Fraassen, asumir a priori un punto de vista secular. En las ciencias pudiera hablarse de una variedad de puntos de partida, los cuales enriquecerían de formas inesperadas nuestra comprensión y nuestra experiencia humanas. La exploración empática de las emociones de otro pueden formar parte también de una suerte de investigación sistemática y reconocerse con justicia como un elemento de nuestros procesos cognitivos.⁵² De esta manera, la línea divisoria entre racionalidad y conversión, tal y como lo sugería Kuhn, es mucho más difusa de lo que la metafísica analítica del siglo XX parecía sugerir.

IV. Un proceso de conversión religiosa a manera de ejemplo.

Para ilustrar estas ideas, quisiera, finalmente, referirme a la descripción de un proceso de conversión que coloca como eje pivotal a la emoción. Se trata de un ensayo de la filósofa y teóloga norteamericana Eleonore Stump, intitulado “The Mirror of Evil”⁵³. Allí, Stump intenta responder a la pregunta acerca del proceso reflexivo que la impulsa a creer en Dios, sólo que en vez de limitarse a una descripción autobiográfica escrita en primera persona, sigue una vía indirecta que muestra cómo pudiera resultar razonable la creencia en un Dios bueno y omnipotente.

A mí me parece interesante este ensayo porque involucra todos los elementos que vimos esbozados en la reflexión anterior y que conformarían la racionalidad de los procesos de conversión. En efecto, el punto de partida de Stump es la afirmación enfática de que estamos en posesión de una capacidad cognitiva, de una “facultad”, que nos hace capaces de reconocer el mal, la maldad humana. Stump, como Rawls, habla de “intuiciones” que poseen una

⁵² Cfr. Op. Cit., p. 171.

⁵³ Este ensayo, que he bajado de la página Web de la Profesora Stump, se encuentra en Morris, Thomas (Ed.), 1994, *God and the Philosophers*, Oxford University Press, pp. 235-47.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

cierta primacía respecto de los principios morales y teorías éticas, pero insiste, al mismo tiempo, que estas intuiciones son fuente de cogniciones tan válidas como cualquier otra capacidad de la razón.

Lo que Stump quiere decir es que nuestra capacidad para sentirnos horrorizados por el mal no es una capacidad secundaria o derivada de una socialización en una moral culturalmente existente, entendida esta como un sistema de normas. Es algo tal vez mucho más básico, una capacidad cognitiva que acompaña otras capacidades cognitivas en pie de igualdad. En filosofía moral, solemos separar la emoción o la afectividad moral, lo que Strawson llamaba nuestras actitudes reactivas, de los procesos deliberativos que hacen posible la fundamentación de la moral, como hemos visto ya. Esta estrategia parece lo más indicado si suponemos que aquel que no comparte nuestra sensibilidad moral desea, no obstante, entender por qué rechazamos ciertas acciones. Esta estrategia analítica ha sido también la de Kant, para quien la satisfacción que una acción produce en quien la ejecuta es algo tan subjetivo que sólo puede agotarse en la mera sensación percibida en la interioridad del agente racional y que, por lo tanto, resulta *incomunicable* como argumento en favor de una moral.

Pero lo crucial para Stump es que esta especial “facultad” para reconocer y repudiar la maldad que conllevan ciertas acciones nos permite reconocer también la bondad y, con ella, tal vez un principio de bondad última, una suerte de principio rector contra el cual mediremos toda otra bondad. No sólo la maldad humana, en cuyo espejo nos vemos reflejados, es capaz de provocar nuestras emociones de repudio. Para Stump, tal vez de forma más genuina y radical, es la bondad, en la que podemos vernos reflejados, la que pudiera provocar las emociones más fuertes. Es por esto que el testimonio poderoso de la Madre Teresa de Calcuta o de los héroes anónimos que, a riesgo de sus vidas, protegieron a los judíos en el poblado francés de Le Chambon, durante la ocupación Nazi de Francia, o el testimonio de San Maximiliano Kolbe, que canjeó su vida en Auschwitz por un condenado a muerte que, a diferencia de él, tenía familia e hijos pequeños, es capaz de conmovernos hasta las lágrimas.

La bondad profunda y verdadera, como la llama Stump, es de una clase que es inesperada y adorable y ella es, en palabras de nuestra autora, “heartbreaking”, entrañable y conmovedora. Esa bondad, ese amor y caridad de los que son capaces algunas personas y tal vez algunos animales, así como

⁵⁴ Stump, Eleonore, Op. Cit., p. 12 (de la versión de la Web).

nuestras lágrimas de emoción por la belleza que conllevan, revelan más a Dios que toda otra fuente de placer estético. En donde lo encontremos, escribe Stump:

“...el sabor de la verdadera bondad nos llama, nos despierta y abre nuestros corazones. Si respondemos con sorpresa, con lágrimas, con gratitud, determinados a no perder ese sabor, decididos a no traicionarlo, nos llevará eventualmente a percibir a alguna visión o intuición de Dios.”⁵⁴

Por esta razón, nos confiesa Stump, para algunas personas, ella incluida, enfocarse en la maldad y observar la respuesta heroica de algunos frente a la absurda e insondable inclinación al mal de la que somos capaces, la condujeron a Dios y deciden su propio proceso de conversión. Como en Job, es el padecimiento la vía que le permite encontrarlo. Kant parece creer también, en su “Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea” que no puede hablarse de una creencia en Dios que sea genuina, que no sea hipócrita o repetida sólo porque así lo hemos aprendido de oídas, si no hemos sentido la emoción que nos provoca la irrupción de Dios en nuestras vidas en la forma concreta de una emoción sentida por el amor atisbado en la caridad de los santos.

No por casualidad tanto Stump como Kant concluyen sus trabajos con una referencia a la fe de Job. Para Stump, sólo en el medio del mal más horrendo la caridad heroica puede brillar y sorprendernos. El sufrimiento de Job, y los riesgos en los que incurrieron los habitantes de Le Chambon para proteger a los judíos, producen una forma de *conocimiento* en la medida en que ponen de manifiesto una bondad que sólo es posible en el horizonte de la bondad absoluta. Por eso Job le dice a Dios “ahora te veo”. Kant interpreta esta epifanía como el testimonio de alguien que puede decir sincera y verazmente que *cree* en Dios, que *sabe* que Dios existe. En contra de aquellos que declaran tener fe porque ella les es impuesta como desde afuera, de modo que presumen de la misma y fingen para ganar méritos ante una Divinidad de la que no están completamente seguros, pero que creen poder manipular, Job puede ver que el mal absoluto que padece pone de relieve la misericordia y bondad de Dios:

“Por lo tanto, sólo la sinceridad de corazón, no el mérito de la evidencia, la honradez para confesar abiertamente sus dudas y la resistencia a fingir una confesión cuando no se siente, especialmente ante Dios (con el que

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

de todos modos es absurdo usar de estas astucias): he ahí las cualidades que, ante el tribunal divino, han hecho que el hombre honrado, personificado por Job, sea preferido al adulador religioso...

“Nadie puede garantizar siempre que lo que se dice a sí mismo o le dice a otro sea verdadero (pues puede errar); pero sí puede y debe asegurar que su confesión o su declaración es veraz, pues de esto es consciente de manera inmediata. En efecto, en el primer caso compara su enunciado con el objeto de su juicio lógico (por medio del entendimiento); mas en el segundo, como confiesa su asentimiento, compara su enunciado con el sujeto (ante la conciencia moral). Si hace la confesión atendiendo a lo primero, sin ser consciente de lo segundo, miente, porque aduce algo distinto de aquello de que es consciente”.⁵⁵

La conclusión que saca Kant de esto es un argumento en favor de la preeminencia de la conciencia moral sobre la especulativa. Para Kant no hay nada peor y más despreciable que la inclinación a la deslealtad, a la falsedad, de aquel que dice creer en algo sin creerlo realmente. Por contraste, lo que caracteriza a una personalidad buena es la honradez, una cierta ingenuidad y la rectitud en la manera de pensar.⁵⁶ Toda otra cualidad o pretensión de la personalidad tiene valor sólo en la medida en que se apoyan en esta suerte de lealtad con uno mismo. La fe es gratuidad y don, pero para que sea una “buena” fe debe ser una fe *verazmente* creída. Sólo con un concepto de racionalidad teórica más ampliado del que disponemos, y como los sugeridos por la reflexión de Raz y Van Fraassen, pudiéramos ampliar los criterios que sirven a la fundamentación de nuestras creencias y, en consecuencia, al sostén de lo que creemos verazmente.

Lo que lleva a los hombres a incurrir en esta forma de autoengaño es no tener una verdadera experiencia de la bondad de Dios. Tanto Stump como Kant parecen sugerir que esta clase de experiencia de primera mano de lo que es la

⁵⁵ Kant, Emmanuel, 1992, “Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en Teodicea”, *excerpta philosophica*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 24 y 25.

⁵⁶ Kant, Op. Cit., p. 28.

bondad de Dios resulta una verdadera fuente de conocimiento en la medida en que involucran emociones que comprometen a nuestra razón práctica o, como dice Kant, a nuestra conciencia moral. Aquí, de nuevo, la capacidad de percibir y comprender la validez de una visión del mundo, sea esta de naturaleza especulativa, como la descrita por Van Fraassen, o de índole moral, como lo sugería Williams, involucra a la razón entendida como un todo dinámico en el que tal vez, como insinúa Kant, la veracidad moral basada en actitudes valorativas informadas por aspectos imaginativos y emocionales juegue un papel estelar.

V. Referencias

Agustín, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid

Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford University Press.

Kant, Emmanuel, 1992, "Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en Teodicea", *excerpta philosophica*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Raz, 1999, *Engaging Reason*, Oxford University Press.

Van Fraassen, Bas, 2002, *The Empirical Stance*, Yale University Press, New Haven and London.

Smith, Michael, 1994, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford.

Stump, Eleonore, 1994, "The Mirror of Evil" en Morris, Thomas (Ed.), 1994, *God and the Philosophers*, Oxford University Press.

Weinberg, Steven, 2003, "La no revolución de Thomas Kuhn" en *Plantar Cara*, Paidós.

Williams, Bernard, 1981, "Internal and External Reasons", en *Moral Luck*, Cambridge University Press.