

LO RACIONAL Y LO RAZONABLE (*)

Enrique P. Haba

- I. Introducción: razones para tratar de definir ("persuasivamente") la racionalidad
- II. Racionalidad y razonamiento
- III. La cuestión del fundamento
- IV. Intersubjetividad: círculos, grados
- V. La noción de método
- VI. Método y verdad
- VII. Relaciones entre razonamiento, intersubjetividad, racionalidad y método
- VIII. El campo de lo razonable
- IX. Paralelo entre lo racional y lo razonable: los cuatro planos del pensamiento
- X. Relaciones entre lo racional y lo razonable; el papel del "buen sentido"
- XI. Conclusión: la valoración disimulada y una cuestión de decisiones.

La palabra "racionalidad" es uno de los términos que están más en boga en la literatura filosófica de nuestros días. El razonamiento lógico-matemático, las ciencias de la naturaleza, las llamadas "ciencias del espíritu", el discurso moral, etc.: en todos estos terrenos se habla de racionalidad. Más de un pensador se ha interrogado sobre la naturaleza de la misma, ya sea de la racionalidad en general, ya sea de la que puede darse en determinado dominio. Pero la mayoría de las veces dicho término aparece recogido de manera poco crítica: se afirma que esto o aquello es "racional" o no, sin una explicitación propia-mente del sentido (genérico o específico) en que tal calificativo ha de ser entendido.

(*) El presente trabajo es parte del resultado de estudios que el autor realizó, como Investigador de la *Alexander von Humboldt-Stiftung*, en la Universidad de Tubinga.

En el presente trabajo me propongo presentar algunas precisiones a ese respecto. Trataré de determinar el sentido *más general* de la noción de racionalidad, tal cual ésta resulta de la práctica del pensamiento científico. Ello me llevará a tratar de establecer las relaciones que existen entre dicha noción y algunos otros conceptos afines: razonamiento, fundamento, método, etc. Me interesa delimitar el alcance de lo racional, con el objeto sobre todo de señalar algunas confusiones, de no escaso alcance práctico, vinculadas al hecho de aceptar una idea demasiado amplia de racionalidad: la de lo "razonable". Esto importa más que nada para el campo de las llamadas "ciencias del espíritu", ya que en otras disciplinas nadie aboga por que prime un pensamiento simplemente razonable. Mi conclusión será que la alternativa entre lo racional y lo razonable constituye, en buena medida, una cuestión de decisiones valorativas.

I. INTRODUCCION: RAZONES PARA TRATAR DE DEFINIR ("PERSUASIVAMENTE") LA RACIONALIDAD

En realidad, todo el mundo pretende pensar o actuar de modo *racional*. Y es comprensible que así sea. La palabra "racionalidad" pertenece al tipo de aquellas expresiones que, por su prestigio, nadie quiere dejar de reivindicar para sus propios comportamientos o ideas. Decir que algo o alguien es "irracional", en cambio, no suena bien. Estamos, pues, en el área de esos términos que conjugan dos tipos de significado bajo la misma palabra: un significado descriptivo y uno emotivo. Pero esto de modo tal que el significado emotivo puede ir ligado a distintos significados descriptivos, respectivamente, según como sea entendido el término en cuestión (Stevenson).

Ahora bien: lo que cuenta para la puesta en práctica, para la efectividad de eso que uno llama racional, es el sentido *objetivo* (descriptivo) de los

procedimientos correspondientes. Sin embargo, el aspecto emocional hace que cualquier sentido objetivo que sea vinculado a dicho término conlleve automáticamente una valoración positiva. Quiere decir que, al emplear “racional” para calificar tal o cual cosa, estamos significando que *eso*, lo “racional”, está bien como está, que es una cosa “buena”. Dicho de otro modo: para todo discurso o comportamiento que sea objeto de una valoración positiva, habrá una fuerte tendencia a calificarlo de racional, dada la dinámica del lenguaje común; porque si no lo calificamos de tal modo, esa dinámica tiende a hacernos decir que aquello es irracional o no-racional, términos éstos que comportan emocionalmente un signo negativo.

Parecería, pues, que una discusión sobre lo que es la racionalidad, no promete ser muy fructífera. Si, en los hechos, decir “racional” vale tanto como decir “bueno”, para ciertos contenidos que pueden ser muy variados y hasta contradictorios, entonces esa palabra no está refiriéndose fundamentalmente a algún contenido de carácter sustantivo. Ella parece desempeñar más bien función lingüística de adjetivo o, más exactamente, la de una interjección admirativa, aplicable en cierta variedad de contextos. Y siendo así, establecer una precisión propiamente dicha de lo que ha de entenderse *sustantivamente* (descriptivamente) por racional, no sería otra cosa que proponer una “definición persuasiva”: tratar de aprovechar el “significado emotivo” del término en cuestión, para ligarlo de manera *exclusiva a un* determinado “significado descriptivo”, con el objeto de desmerecer otros “significados descriptivos” que en la lengua corriente son igualmente posibles para ese vocablo.

“En toda ‘definición persuasiva’ el término definido —que se usa corrientemente— posee un significado descriptivo y fuertemente emotivo. El propósito de la definición es cambiar el significado descriptivo del término para otorgarle, usualmente, una mayor precisión dentro de los límites de su vaguedad. Pero la definición *no* produce ningún cambio fundamental en el significado emotivo del término. Y es usada, consciente o inconscientemente, para lograr que las actitudes de la gente cambien, dado el juego que existe entre el significado emotivo y el descriptivo” (Stevenson, cap. III. 2 *in limine*, p. 198).

Planteadas así las cosas, nos encontramos ante la siguiente alternativa: o bien, proponer una “definición persuasiva” de la racionalidad; o bien, renunciar al uso de esta palabra, en la medida en que pretendamos pronunciar algo más que juicios de valor. Esta última solución sería, por supuesto,

la mejor, dada la inevitable carga emotiva que comporta el vocablo en cuestión. Mas la filosofía es mucho menos fuerte que el lenguaje. El filósofo puede, en todo caso, *reconocer* lo que está “detrás” de una palabra; detectar su (s) sentido (s), e implicancias que resultan del sentido. Pero será más bien impotente, por lo general, para eliminar esas palabras y esos usos. De ahí que, también por lo que hace a la idea de racionalidad, pueda valer la pena destacar algunos de los sentidos más generales con que dicha palabra aparece empleada en el lenguaje científico y filosófico. Y ello para poner de relieve, precisamente, *diferencias* conceptuales —en el significado descriptivo— que la homonimia del referido vocablo tiende a disimular. Bien mirado, las “cuestiones de palabras” que se suscitan en torno al empleo del vocablo “racionalidad” son el eco de diferencias más profundas.

Cada definición de la racionalidad implica una *decisión* que puede tener consecuencias importantes. Significa ni más ni menos que una aprobación, relativamente incondicional, de aquello que es llamado de ese modo. Por eso importa determinar bien a *qué* cosa será aplicado dicho calificativo. Por mi parte, quiero llamar la atención sobre dos grandes nociones de racionalidad. Me parece importante distinguirlas del modo más neto posible, porque la decisión por una u otra de ellas determina la base misma de la metodología que se ha de emplear en la disciplina correspondiente. De esa elección va a depender cuál será la clase de resultados que allí se puede alcanzar. En efecto, el *tipo* de racionalidad que se emplea, determinará la naturaleza y alcance de los resultados prácticos. Para mantenerme dentro del cuadro de las significaciones corrientes, llamaré *racional* (a secas o propiamente dicho) a uno de esos tipos, y *razonable* (o racional en sentido amplio) al otro.

Mi definición de lo racional será, por supuesto, “persuasiva”; pero no veo otra más clara posibilidad de subrayar las diferencias —¡objetivas! — sobre las que me importa poner el acento. Podría también decirse, por ejemplo, Racionalidad I y Racionalidad II. En el fondo, sería lo mismo que yo propongo; pero prefiero, por las razones apuntadas, otorgar la menor *chance* posible a las confusiones que son favorecidas por la homonimia.

Denominaré *racional*, pues, al tipo de pensamiento en que se fundan los resultados de las ciencias propiamente dichas. Ese tipo de razonamiento no deja de ser empleado también en las

llamadas "ciencias del espíritu": sociología, historiografía, filología, derecho, etc. Pero en éstas le corresponde un papel protagónico asimismo a otro tipo, lo *razonable*, que interviene en forma ya sea complementaria o concurrente con respecto al primero (1).

Trataré de determinar los rasgos más genéricos del pensamiento racional, a los efectos de *distinguirlo* debidamente del razonable, para después plantear la cuestión de las *relaciones* que pueden mantener ambos en las ciencias del espíritu. Este problema importa, desde el punto de vista práctico, sobre todo con referencia a la metodología de estas últimas. (Para el campo de las ciencias puramente lógico-formales o el de las de la naturaleza, en cambio, no ocurre lo mismo: aunque lo razonable interviene, también aquí, en la elaboración de las teorías más generales y en las discusiones entre ellas, sin embargo el control de sus resultados prácticos se efectúa exclusiva o fundamentalmente al nivel de lo racional propiamente dicho).

Dije que referiría el término "racional" al tipo de razonamiento vigente en las ciencias. Dentro de éstas, tomaré sobre todo en cuenta las empíricas. En realidad, cada ciencia elabora o recoge modelos *particulares* de racionalidad. Sin embargo, puede decirse que hay una noción más *general* de lo racional, a la cual corresponden, en una relación de género a especie, aquellos modelos particulares. Dicha noción general, explícita o no, viene de todos modos a constituir un presupuesto *lógico* para las formas más especiales, por cuanto éstas contendrán a aquélla. La idea general de racionalidad suministra apenas un punto de partida, una ubicación primaria, para saber *qué* es lo que corresponde buscar cuando se trata de determinar los modelos propios de cada rama. Claro que no es imprescindible que tal noción general sea "tematizada" por parte del hombre de ciencia. Pero lo cierto es que, cuando se carece de una idea

clara sobre este punto de partida, o sea, sobre el *género*, eso puede llevar a errar el camino hacia los modelos particulares—cosa que ocurre sobre todo en las ciencias del espíritu—. El hecho de precisar una noción general de racionalidad no basta, por supuesto para determinar las formas particulares, a partir de allí, por vía de simple inferencia. Estas no se "deducen" simplemente de aquélla, sino que se *elaboran*, sobre tal esquema general, en función de las necesidades (contingentes) de cada disciplina. No obstante, como *base* para determinar la finalidad más genérica del pensamiento científico, el hecho de ser debidamente conciente de *cuál* es la "racionalidad" que aquí está en juego puede suministrar una orientación primaria que no está demás.

II. RACIONALIDAD Y RAZONAMIENTO

Tratemos de ver, pues, en qué consiste esa idea general de racionalidad. Se suele señalar que el pensamiento racional es cosa distinta del que se halla guiado simplemente por factores emocionales o por la costumbre. Pero más allá de esta delimitación de tipo negativo, importa saber en qué consiste la racionalidad en sí misma, positivamente. Entre los sentidos posibles de esa palabra (2), me parece que el siguiente refleja bien la peculiaridad del pensamiento científico en su nivel más general:

racionalidad (o *racional*: lo que es conforme a la *razón* (3)) es la característica del pensamiento que presenta conclusiones fundadas sobre razonamientos cuya legitimidad es intersubjetivamente controlable.

(2) Las posibles definiciones del concepto de la racionalidad son múltiples, por supuesto. Cf. por ejemplo la lista (17 definiciones) que proporciona Priester (p. 461 ss.), aunque éste se limita a indicar maneras que corresponden al campo de la racionalidad "formal" (p. 459, nota). Cf. también el artículo de Anacker. (Sobre la noción de racionalidad *formal*, ver *infra*).

(3) Para la noción de "racional", el Diccionario Lalande señala que se trata de aquello "Que pertenece a la razón o que es conforme a ella..." (t. II, p. 1072). Tal definición, aunque ciertamente corresponde a uno de los usos habituales de ese término, sin embargo lleva a diluir las diferencias entre lo racional, lo razonable, el razonamiento y la intuición intelectual. Nuestra definición de *racional* es mucho menos genérica. Las

(1) De lo que significa la alternativa entre lo racional y lo razonable en el campo del Derecho, por ejemplo, me he ocupado de modo más particular en dos artículos: "Rationalité et méthode dans le droit - est-ce possible?" (aparece en *Archives de Philosophie du Droit*, vol. XXIII, 1978) y "Rationalität der Autoritäten oder Autorität der Rationalität?" (¿Racionalidad de las autoridades o autoridad de la racionalidad?, en *Rechtstheorie*, vol 8, 1977, p. 145-163); el contenido del primero de estos artículos coincide en parte con el presente trabajo.

(Puede también llamarse “racional”, por extensión, no sólo al pensamiento mismo, sino también a la *cosa* —objetiva, trascendente— cuyos rasgos son tales que, si es adecuadamente reconocida, será *reflejada* por un pensamiento racional análogo).

En la noción de racionalidad propuesta, hay dos términos claves que necesitan ser explicitados: razonamiento e intersubjetividad. Comenzaré por el segundo.

La idea de *inter-subjetividad* (entre—diferentes—sujetos) se refiere a lo siguiente: la verificación, el control de la legitimidad de una afirmación, tiene que depender de criterios lo bastante firmes como para que la gente —al menos los hombres de ciencia— esté en condiciones de hallarse habitualmente *de acuerdo* sobre la aplicación de tales criterios, es decir, sobre el valor (probabilidad, plausibilidad) de los resultados obtenidos por dichas vías. Estos resultados deberán poder ser comunicados, pues, sin riesgo de malentendidos, ya que la intersubjetividad de una ciencia se funda justamente en eso:

- (i) en el hecho de disponer de un lenguaje riguroso, o sea, susceptible de ser generalmente entendido de modo inequívoco, al menos en la comunicación entre los especialistas de la disciplina respectiva;
- (ii) en el hecho de que los procedimientos y resultados de esa disciplina puedan ser expresados en forma adecuada por medio de dicho lenguaje;
- (iii) y en el hecho de que rija acuerdo (de los especialistas) sobre el manejo de tales medios.

Queden por ahora señalados estos rasgos primarios de la noción de intersubjetividad; más abajo, en el numeral IV, agregaré algunas otras precisiones.

significaciones que aceptaremos para los susodichos términos, tratando de trazar claras distinciones entre ellos, responden a diferenciaciones conceptuales que, según creo, es importante subrayar. Pero si, en cambio, se define “racional” como aquello que es simplemente conforme a la *razón*, esto es, sin añadir que debe tratarse de la *razón discursiva*, entonces resulta que, por ejemplo, lo racional puede ser tal inclusive cuando no hay un razonamiento propiamente dicho (discurso, mediación).

Ahora bien, dijimos que la intersubjetividad del pensamiento racional se refiere a un acuerdo sobre *razonamientos*. Por “razonamiento” cabe entender, con Blanché (p. 12), “un discurso tal que, estando planteadas ciertas proposiciones y por el solo hecho de estar ellas planteadas, otra proposición resulta de las mismas, sea necesariamente, sea de modo más o menos probable”. Se trata de una forma *discursiva*, o sea, la “expresión y desarrollo del pensamiento por una serie de palabras o de proposiciones que se encadenan” (Lalände, palabra Discurso); quiere decir que, a diferencia de la intuición pura y simple, se trata de una manera *mediata* de llegar a la conclusión.

El razonamiento consiste, pues, en un encadenamiento de proposiciones (dos o más). Ese encadenamiento reposa sobre intuiciones intelectuales que se refieren a relaciones de principio a consecuencia: hay algo que se *sigue*, que resulta de *otra cosa*. Dichas intuiciones, que permiten aprehender un vínculo existente entre la primera (principio) y la segunda cosa (consecuencia), constituyen lo que Peirce ha llamado “*relación ilativa*” (cf. Blanché, p. 24 ss.). El razonamiento puede consistir en un encadenamiento más o menos prolongado y complejo de tales relaciones. Aquello que aparece como conclusión de una (1ra.) relación principio—consecuencia, puede a su vez servir como premisa a partir de la cual se desprende una nueva conclusión (2da. relación principio—consecuencia); y así sucesivamente. Quiere decir que el razonamiento va de una premisa inicial (que corresponde a la 1ra. relación principio—consecuencia) a una conclusión final (que corresponde a la última relación principio—consecuencia), a través de una serie más o menos larga de escalones intermediarios (relaciones sucesivas de principio a consecuencia). Mas hay que advertir (Blanché, p. 12 ss.) que la conclusión puede estar representada tanto por el principio como por la consecuencia de tales relaciones, según que el razonamiento avance en un sentido o en el otro: del principio a la consecuencia, o viceversa.

Pero hay razonamientos y razonamientos... Porque todo razonamiento constituye simplemente un *medio*. Es un camino intelectual que se orienta hacia una *finalidad de conocimiento* (esto inclusive en el caso del razonamiento práctico, cuando se trata de determinar decisiones adecuadas para la conducta cotidiana). La orientación de la cadena ilativa permite distinguir, en función de la finalidad, si un razonamiento es más o menos

“bueno”. Siempre que alguien dice: “*puesto que... entonces...*”, está *razonando*. (Expresiones como “en consecuencia”, “de ahí que”, “por lo tanto”, “pues”, “puesto que”, “se sigue”, “por ende”, “por consiguiente”, etc. son típicas para expresar un razonamiento: ellas ponen de relieve de carácter de *mediación* que lo caracteriza). Pero la *adecuación* de ese razonamiento será medida según la finalidad que con el mismo se persigue, es decir, según que por su intermedio consiga alcanzarse o no el conocimiento buscado. Un razonamiento es *bueno*, en la medida en que alcance tal finalidad.

El razonamiento presenta, pues, tres caracteres fundamentales: (i) es *discursivo*; (ii) descansa sobre *relaciones ilativas*; (iii) es un *medio* al servicio de un fin de conocimiento. En consecuencia, cabe proponer esta definición:

RAZONAMIENTO es la cadena ilativa que, orientada hacia una finalidad de conocimiento (teórico o práctico), conduce de una premisa inicial (sea un principio, sea una consecuencia), aceptada de antemano, hacia una conclusión final (principio o consecuencia); esta cadena puede ser más o menos prolongada, y cada uno de sus eslabones puede tener una composición más o menos compleja.

Acabamos de agregar que los eslabones del razonamiento pueden ser de integración compleja. En efecto, cada uno de ellos puede aparecer fundado, a su turno, sobre una cadena ilativa propia. Del mismo modo, cada cadena puede tener más de una premisa inicial, ya que como punto de partida puede ser tomado también un conjunto de premisas. Y el resultado, igualmente, puede consistir en un conjunto de dos o más conclusiones (ligadas entre sí). Sin embargo, esto no significa una modificación esencial en el esquema propuesto. Porque cada uno de dichos conjuntos puede ser encarado asimismo como una unidad, desde el punto de vista de la presentación, teniendo en cuenta lo estrechamente interligados que están respectivamente los elementos de cada conjunto; es decir, encarando cada uno de éstos como si se tratara de una premisa o de una conclusión, aunque la composición de ellas sea compleja. En rigor, un razonamiento (global) está a menudo compuesto de varios sub-razonamientos (razonamientos subordinados), que se encuentran empero orientados todos hacia un fin de conocimiento central, en función del cual aparecen allí entrelazados unitariamente. De todos modos, aun cuando

la cadena de un razonamiento pueda hallarse integrada de modo más o menos complejo, no deja por ello de responder a los caracteres esenciales indicados en la definición propuesta. (O bien, si se quiere, puede efectuarse la distinción entre razonamientos *simples* y *complejos*, diciendo que los segundos se hallan compuestos por un entretreído de los primeros, de modo que estos últimos vienen a ser las “células” que sirven para estructurar a aquéllos. Pero la esencia misma, la especificidad, de lo que es *razonar*, vendrá dada, aun entonces, por lo que caracteriza a estas “células”; y no otra cosa que eso pretende ser reflejada por nuestra definición) (4).

He tratado de señalar los caracteres formales que definen lo que es un razonamiento. Ahora bien, no todo razonamiento es *racional*. No basta con que un acto intelectual presente los tres caracteres básicos definitorios del razonamiento, para que desde ya estemos necesariamente frente a un fenómeno de racionalidad. Los razonamientos pueden ser más o menos racionales, o inclusive no-racionales. Dicho todavía de otro modo: la racionalidad implica siempre razonamiento, pero el razonamiento no implica siempre racionalidad. Tenemos que preguntarnos entonces: ¿qué hace falta para que un razonamiento sea *racional*?

En nuestra definición inicial de racionalidad (vid. *supra*) señalamos que ésta presenta el carácter de la intersubjetividad. Pero hay, por supuesto, razonamientos que no son intersubjetivos. La condición de racional no corresponde más que a un tipo de razonamiento: se trata del *buen* razonamiento *intersubjetivo*.

Recordemos que la “bondad” de un razonamiento consiste en su capacidad de alcanzar un fin determinado (vid. *supra*). Una de las condiciones de lo racional es, pues, que las conclusiones correspondientes alcancen la finalidad de conocimiento perseguida. Pero esto no debe entenderse

(4) Incluso un esquema de razonamiento como el que presenta Toulmin (p. 104), a pesar de constituir una estructura de argumentación compleja, no contradice nuestra definición. En todo caso, se podría considerar que esa estructura está compuesta por una combinación de razonamientos (que forman un razonamiento complejo), cada uno de los cuales no deja de responder a aquella definición. Si se quiere, hasta puede tomarse como ejemplo de un razonamiento complejo, los desarrollos del presente artículo, en cuanto están dirigidos a justificar, como conclusión, la definición de método que será propuesta en la p. 20.

en el sentido de que esas conclusiones tienen forzosamente que constituir una respuesta *positiva* en relación con el conocimiento buscado. Se trata sólo de obtener una contestación *adecuada* para la cuestión que se examine. Puede ocurrir que tal respuesta sea *negativa*, esto es, que el razonamiento lleve a comprobar (intersubjetivamente) que la hipótesis planteada no es correcta o que todavía no hay pruebas (racionales) suficientes como para darla por admitida. En ese caso, el fin de conocimiento está alcanzado por el hecho, justamente, de llegar a saber que *no* hay un fundamento racional para sostener la existencia de tal o cual cosa: entonces se sabe —intersubjetivamente, racionalmente— que no se sabe.

Puede ser discutible, sin embargo, la necesidad de incorporar la condición de “bondad” a la definición de lo racional. Podría considerarse que basta con la referencia a la intersubjetividad, para dar cuenta de lo que específicamente distingue a lo racional frente a otras formas de razonamiento; máxime teniendo en cuenta que dicha “bondad” ha de ser apreciada intersubjetivamente, también ella, si no queremos traspasar la esfera de la racionalidad propiamente dicha. Creo, sin embargo, que conviene no renunciar a esa referencia a lo “bueno” en el pensamiento racional. Porque esto sirve para indicar (en el sentido dado aquí a este vocablo) la circunstancia de que no hay racionalidad —o que la racionalidad es sólo aparente (¡aunque fuera intersubjetiva!)— cuando el razonamiento en cuestión *erra* el camino hacia su finalidad de conocimiento. Es verdad que, para apreciar racionalmente si ese camino es adecuado o no, tenemos que recurrir a criterios intersubjetivos. Pero aunque en cada caso concreto serán éstos los decisivos, es la idea de “bondad” la que nos permitirá, en una perspectiva histórica, juzgar —aunque sea retrospectivamente— qué razonamientos han sido *en realidad* más racionales o menos racionales. Efectuar razonamientos “buenos” es la *meta* de la racionalidad, el ideal que va persiguiendo quien razona así. La intersubjetividad es simplemente un *medio* (de control) al servicio de ese ideal, y por ello mismo ocurre que los criterios de la intersubjetividad van cambiando históricamente. Dicho todavía de otro modo: la “bondad” es el fin de la intersubjetividad científica. El alcance de ésta no puede ser entendido sin tomar en cuenta que ella está siempre apuntando a aquélla. (Todo esto tiene que ver también con la diferencia entre verdades absolutas y relativas, a la

que aludiré más abajo (*vid. infra*). Puede decirse que la idea de “bondad” apunta a verdades absolutas, pero es medida —intersubjetivamente— a través de verdades relativas).

Sobre la base de lo explicado hasta aquí, cabe proponer la definición siguiente (más detallada que la idea adelantada al principio.

Hay RACIONALIDAD toda vez que nos hallamos ante razonamientos que se asientan sobre (a) cadenas ilativas intersubjetivamente controlables, (b) orientadas hacia un fin de conocimiento compartido (de modo igualmente intersubjetivo) por los encargados de medir esa racionalidad, y en donde (c) las conclusiones respectivas alcanzan (al menos en cierta medida, pero siempre intersubjetivamente) aquella finalidad.

Más breve: *una conclusión es racional cuando está fundada sobre razonamientos cuya legitimidad (“bondad” es intersubjetivamente controlable.*

Hemos aceptado una noción de racionalidad que es *estrecha*, ciertamente. Pero es ése, según creo, el tipo de racionalidad sobre la base del cual son elaborados los métodos científicos. Más adelante veremos que en la opinión de muchos autores, sin embargo, sería necesario apelar a una racionalidad mucho menos “estrecha” (lo *razonable*) para dar cuenta del tipo de razonamiento que se adecúa mejor a la materia de las ciencias del espíritu. No obstante, conviene subrayar desde ahora que, a pesar de dicha “estrechez”, eso no significa que aquella racionalidad (propiamente dicha) sea sólo la que caracteriza al pensamiento matemático, o en general la de carácter puramente lógico—formal. La racionalidad científica está muy lejos de agotarse en el razonamiento llamado “constrictivo” (*contraignant*): aquel que es válido —más: *necesariamente* válido— en función de sus solos rasgos formales, el que se traduce en eso que Granger llama (p. 57, 119, 123) la razón de las “máquinas”.

En efecto, al caracterizar lo que es el razonamiento (*vid. supra*) habíamos visto ya que éste no consiste forzosamente y únicamente en inferencias necesarias, sino que puede tratarse asimismo de las que son sólo *probables*. Es lo que Polyá (p. 13 ss.) señala como la diferencia entre los razonamientos *demostrativo* y *plausible*. Este último se hace presente por todos lados en la ciencia, ¡hasta en las matemáticas! Lo que hace “plausible” a un

razonamiento, es su probabilidad. Pero en las ciencias, ésta es intersubjetivamente controlable. Eso es lo que, como veremos, distingue lo racional (propriadamente dicho) frente al campo de lo razonable.

Probabilidad y plausibilidad. —El tipo de probabilidad a que nos referimos sobre todo, no es tanto la de tipo *estadístico*, probabilidad matemática, sino más bien la de carácter meramente *inductivo* (5). Tal vez sea mejor utilizar aquí para ésta un sinónimo, la palabra “plausibilidad”, que está más libre de implicancias de orden numérico. Lo plausible, en ese sentido, se refiere a la *credibilidad* de una afirmación, al hecho de que ésta sea más o menos aceptable en función de la experiencia; aceptabilidad que resulta de generalizaciones. Se dice entonces que es “probable” (plausible) aquello que, por darse en tales o cuales situaciones típicas, se supone que ha de corresponder igualmente en tales o cuales situaciones más o menos análogas. (Pero, como se sabe, la analogía es siempre una cuestión de grados y de puntos de vista; de modo que tales afirmaciones no son necesarias sino únicamente *probables*).

Corresponde acotar, sin embargo, que la idea de *plausibilidad* va más allá de la noción de probabilidad señalada. En efecto, si bien este tipo de probabilidad es “plausible”, también hay cosas “plausibles” que no responden a inducciones simplemente. Se dice también que algo es plausible por el hecho de corresponder a ciertas valoraciones. En tal caso, la *plausibilidad* no significa (en lo fundamental) un juicio de hecho, sino de *valor*: aquí no se trata ya de probabilidad (ser), sino de valoraciones (deber-ser). Pero es posible que ambas clases de *plausibilidades* se presenten combinadas (puesto que los valores suelen apuntar a la realización de hechos), así como pueden aparecer combinados también los dos tipos de probabilidad.

Cuando nosotros utilizemos las palabras “probable” o “plausible”, en general lo haremos para aludir a la probabilidad de tipo no estadístico. Dicho de otro modo: Hay una probabilidad I (estadística) y una probabilidad II (simple generalización), así como hay una *plausibilidad* I (credibilidad referente al plano de lo fáctico) y una *plausibilidad* II (axiológica). La probabilidad II y la *plausibilidad* I son la misma cosa, y es en este sentido precisamente que emplearemos dichos términos. Ello sin perjuicio —conviene repetirlo— de que esta “probabilidad” o “plausibilidad” pueda aparecer vinculada, en su caso, a probabilidades I o/y a *plausibilidades* II.

(5) Cf. Bocheński, par. 21, sobre todo el primer párrafo de ese numeral: *Las dos significaciones de la palabra “probabilidad”* (p. 228 ss.).

“La primera clase de probabilidad se llama ordinariamente ‘numérica’, ‘matemática’ o ‘estadística’; la segunda se llama ‘aceptabilidad’ o ‘credibilidad’” (P. 229–230).

(No estoy seguro, sin embargo, de que el sentido que nosotros recogeremos para la palabra “plausibilidad” coincida *exactamente* con lo que Bocheński llama “aceptabilidad”). Cf. también Ströcker, p. 31 s.

En conclusión. — La racionalidad no se agota en lo que corresponde al campo de la lógica estricta, del cálculo. Pero ella no se extiende tampoco al campo de los razonamientos no intersubjetivamente controlables. La racionalidad abarca también conclusiones de carácter simplemente probable, pero sólo en la medida en que tal *plausibilidad* sea pasible de un control intersubjetivo.

Quedan pendientes dos cuestiones: (i) hasta dónde ha de remontarse la cadena del razonamiento racional (problema del fundamento); (ii) cómo puede ser medida la intersubjetividad (problema de “círculos” y de grados). Examinaré estos puntos en los dos próximos numerales respectivamente.

III. LA CUESTION DEL FUNDAMENTO

La orientación de los modelos de racionalidad depende de sus respectivos fundamentos. En efecto, todo razonamiento remite a *fundamentos*. Pero también este término es polisémico. En sentido *estricto*, el fundamento de un razonamiento esta constituido sólo por la o las premisas iniciales; pero se llama también fundamento, en sentido *amplio*, toda la cadena de principios a consecuencias que precede lógicamente a la conclusión final, o sea, la totalidad del discurso que sirve para justificar (fundamentar) esta última. Por otro lado: se dice “fundamento”, tanto para mencionar el *acto* intelectual de fundamentar (punto de vista dinámico), cuanto para referirse a las ideas *mismas* utilizadas para fundar (punto de vista estático). Por mi parte, emplearé este término de acuerdo a su sentido estricto y estático (6).

De cualquier modo, dicho vocablo sigue siendo polisémico desde otros puntos de vista (7). (i) Se dice “fundamento”, por ejemplo, para hablar de un *principio*, o sea, en el sentido de un punto de partida lógico, del cual podrán ser deducidas (lógica constrictiva) ciertas consecuencias. (ii) O bien, se le encara como la *razón de un*

(6) Sin embargo, aun cuando tal término fuese entendido de acuerdo a su sentido amplio y del punto de vista dinámico, no me parece que ello llegaría a implicar diferencias importantes para lo que habremos de explicar.

(7) Cf. Lalonde (vocablo Fundamento) y sobre todo Röd (*passim*).

conocimiento, como *aquello* que está en condiciones de justificar la veracidad de un juicio; y entonces éste aparecerá ya sea apoyado sobre la verdad de otro juicio, admitida de antemano, ya sea sostenido por un recurso directo a la evidencia de la situación de hecho afirmada. (iii) O puede tratarse de una *causa* eficiente, la razón de un devenir; es decir, *aquello* que va a producir ciertos acontecimientos (efectos) en la realidad. (iv) O, en fin, consistirá en la referencia a la *razón de ser* de una cosa, a su "esencia" (fundamento ontológico), en un sentido más bien metafísico. (Por lo demás, se suele hablar de fundamentos no sólo para justificar juicios u opiniones; también se exige la fundamentación de *conductas*. Sin embargo, en este último caso no será fundamentada la acción misma, sino la *opinión* en la cual se sostiene que dicha acción se justifica).

Para las ciencias no puramente lógico-formales, hay tres tipos principales de fundamentos:

- juicios que contienen una afirmación de *hechos*;
- juicios de *valor*;
- proposiciones tomadas a título de *axiomas* (cualquiera sea su contenido) (8), destinadas a servir como base para deducciones estrictas (aunque estas inferencias formales correspondan sólo a un aspecto o ángulo de contextos de fundamentación que traspasan, considerados en su totalidad, lo estrictamente formal).

(La división en tipos no quita, por supuesto, que pueda haber premisas conteniendo una combinación de los mismos: por ejemplo, de juicios sobre hechos y juicios de valor).

Las relaciones de principio a consecuencia correspondientes a los tipos de juicios señalados darán lugar, por lo tanto, a tres clases de orientación en el razonamiento, según los respectivos fundamentos:

- Según una dirección *fáctica* (relación de causa a efecto o de medio a fin, probabilidad): el fundamento es una causa o

un fin, y la cosa fundada es respectivamente un efecto o un medio (9).

- Según una dirección *axiológica* (vínculo de valor, fines en cuanto son valores, jerarquía valorativa): el fundamento es un valor o una cosa que tiene valor, a lo cual la cosa fundada corresponde de una cierta manera (10).
- Según una dirección puramente *lógico-formal* (deducción estricta, inferencia constrictiva): el fundamento son las premisas, de las cuales la cosa fundada puede ser deducida por la razón formal (11).

La racionalidad teleológica. - Entre los tipos que acaban de ser indicados, no aparece reservado un lugar propio para los fundamentos de carácter teleológico: fines, objetivos. Ello se debe al hecho de que tales fundamentos caben, según la manera en que sean encarados, (i) sea entre los de tipo axiológico, (ii) sea entre los que se ubican en el plano de los hechos (relaciones de causa a efecto). (i) Cuando se trata de determinar si algo *debe* o no ser admitido como finalidad, o como encarnación de un fin, la discusión se refiere al *valor* (propiedad de causa a efecto) que se considera que esa cosa posee (o no) *en sí misma*. (ii) Pero si, en cambio, se admite ya de antemano que tal o cual cosa ha de ser enfocada como un fin (bueno o malo), y si la pregunta es simplemente cuáles serán los *medios prácticos* para poder alcanzar dicha finalidad, entonces el razonamiento persigue una dirección meramente fáctica; en este último caso se trata sólo de buscar las causas eficientes capaces de tener como efecto los fines en cuestión, con el objeto de poder luego poner en juego dichas causas. En definitiva, pues, la racionalidad de orden teleológico puede siempre ser reconducida a un fundamento de tipo axiológico y/o fáctico. (En la terminología de Max Weber, hablaríamos aquí de la racionalidad material y la formal: respectivamente, racional con arreglo a valores -*Wertrationalität*- y racional con arreglo a fines

(9) Esto es: el fundamento (A) de cierta cosa (B), aquí está dado por una cosa (A) que, en la realidad, sirve para ocasionar (A=causa) aquella cosa (B), o que podría ser alcanzada (A = fin) por intermedio de ésta (B).

(10) Esto es: el fundamento (A) de cierta cosa (B, valiosa), aquí está dado por una cosa (A: un valor propiamente dicho, o bien una encarnación -más o menos adecuada- de este valor) tal que aquella cosa (B) pueda ser considerada como algo que corresponde a esta otra (A).

(8) Como contenido de tales proposiciones podría fungir incluso un hecho o un valor, pero entonces tomados (aquí) como *axiomas*, esto es, *no en tanto que* una constatación de hechos o una afirmación del valor en sí mismo.

(11) Esto es: el fundamento (A) de cierta cosa (B: *conclusio*), aquí está dado por una cosa (A: premisas) de la cual aquella otra cosa (B) puede ser deducida por la razón formal.

—*Zweckrationalität*—. Para la noción de racionalidad en la obra de ese autor, cf. la tesis de Rovira: ver esp. p. 29 ss., 47 ss. y 69 ss.)

Según el tipo de fundamento tomado en consideración, el género de la relación ilativa será distinto, la conclusión aparecerá fundada (justificada) de una manera diferente. No obstante, hay que repetirlo, con frecuencia ocurre que estos fundamentos se presentan combinados en un razonamiento. Por ejemplo: si partimos de un juicio de valor, el pensamiento que busque el modo de poner en práctica ese valor pretenderá no ser contradictorio en sí mismo (relación lógica), y deberá por cierto tener en cuenta circunstancias de la realidad (facticidad).

El hecho de pedir un fundamento constituye la esencia misma del pensamiento racional, e inclusive del simplemente razonable. La cuestión del fundamento resulta de la circunstancia de exigir un “porqué” para aceptar un juicio. Y este “porqué”, como lo acabamos de ver, puede ser entendido de diferentes maneras. En definitiva, la respuesta será siempre otro juicio (fundamento) que se refiere a tal o cual cosa.

Sin embargo, es perfectamente posible no darse por satisfecho con dicha respuesta, sino buscar un “porqué” para ese otro juicio también: pedir un fundamento (II) para aquello que fué propuesto como fundamento (I) en la primera respuesta, o sea, buscar un *fundamento del fundamento*. Del mismo modo, siempre será posible solicitar luego un fundamento (III) del fundamento (II), y así sucesivamente al infinito. La cadena de los eventuales fundamentos —fundamentos de fundamentos— es virtualmente inagotable.

Por consiguiente, resulta que, para cualquier razonamiento, su punto de partida constituye un *corte*, una ruptura en la cadena de los fundamentos posibles. El razonamiento no irá más allá del fundamento n , que será aceptado como suficiente, aunque sería siempre posible (en hipótesis) pedir, para aceptar n , un fundamento $n + 1$. Por otra parte, a menudo ocurre que una misma conclusión podría ser fundada mediante diferentes cadenas (independientes) de razonamientos, inclusive entre aquellas de un mismo tipo. Por ejemplo: un hecho puede tener muchas causas, de las cuales no conocemos más que algunas; una conducta puede ser justificada en función de distintos valores; etc.

De ahí que el hecho de elegir un fundamento, de apoyar una conclusión sobre un determinado razonamiento, comporta siempre un cierto

grado de arbitrariedad: ¿porqué partir del fundamento A, antes bien que del fundamento B? En definitiva, esta elección resulta de un *consenso*. Se considera que corresponde admitir la legitimidad —el carácter indiscutido e indiscutible— del fundamento elegido, porque reina un acuerdo a ese respecto (12). Tal elección depende, por lo demás, de la finalidad —de conocimiento puro o práctica— perseguida por el razonamiento del caso.

En conclusión: todo razonamiento está basado sobre ciertos fundamentos, y estos fundamentos son el resultado de una *elección* efectuada en función de la finalidad de conocimiento perseguida. Dicha elección puede inclusive ser más o menos inconciente. Esto último se da sobre todo cuando los fundamentos en cuestión son ideas consideradas como verdades obvias, es decir, cuando se trata de *pre-comprensiones* tan interiorizadas que ni se advierte su carácter de tales: no son “tematizadas”, no llega a concebirse siquiera que esos presupuestos puedan ser puestos en discusión. No obstante, aun en tales casos existe una elección, aunque sea tácita, ya que de todos modos sería posible (hipotéticamente) que se prefiriera un fundamento distinto, y entonces el razonamiento tendría que cambiar.

En definitiva, pues, es el *tipo* de fundamento *elegido*, lo que marca la orientación de la racionalidad correspondiente. Quiere decir que, en el origen mismo del modelo de racionalidad que se siga, hay un elemento contingente, voluntarista hasta cierto punto. El nivel de la racionalidad arranca sólo a partir del peldaño del fundamento, lo racional se da *de ahí en adelante*. La racionalidad no puede determinar ella misma, racionalmente, su propio fundamento —esto llevaría a un regreso al infinito—. Pero hay fundamentos *más* aptos o *menos* aptos para edificar sobre su base una cadena racional: según el grado en que ellos

(12) No tenemos necesidad de interrogarnos acá sobre la manera en que dicho consenso llega a establecerse y en qué condiciones puede ser revisado (cosa que variará de un dominio al otro). Las causas de todo ello deben ser determinadas por investigaciones empíricas de tipo sociológico, psicológico, etc. Por mi parte, arriba me limito a tratar de señalar algunos rasgos de la estructura *formal* de la racionalidad, con vistas a determinar el papel que puede corresponderle en las ciencias del espíritu. Con respecto al carácter esencialmente *provisorio* que, desde el punto de vista de una “racionalidad crítica”, tiene todo fundamento, cf. el libro de Albert (*passim*).

puedan ser objeto de una comunicación intersubjetiva y que también sus consecuencias sean intersubjetivas, será su viabilidad para fundar un pensamiento propiamente *racional*.

IV. INTERSUBJETIVIDAD: CIRCULOS, GRADOS

La noción de intersubjetividad constituye la clave misma de la racionalidad. Hemos visto que aquélla es un elemento fundamental para distinguir el razonamiento racional del que no lo es; y también es ella, como lo venimos de señalar, quien permite distinguir qué fundamentos serán aptos para elaborar modelos de verdadera racionalidad. Ahora bien: a los efectos de dejar mejor determinado el concepto de la racionalidad científica, hace falta añadir todavía algunas otras precisiones sobre el alcance de la idea de intersubjetividad.

La intersubjetividad de un razonamiento puede alcanzar a un sector más amplio o más estrecho de personas. Por lo demás, ella no se refiere, dentro de cada materia, más que a tales o cuales aspectos de los objetos. Si tenemos en cuenta estas dos clases de limitaciones, así cómo el carácter relativo de los fundamentos, es evidente que no existe *la* racionalidad, sino únicamente *las* formas racionales; del mismo modo que no existe *el* método científico, sino sólo *los* métodos. Cada forma de racionalidad es tal sólo *para* una clase de casos y *para* un círculo determinado de gente. Este círculo podría estar integrado virtualmente por toda la humanidad. Pero habitualmente se trata de grupos más restringidos: un pueblo, una colectividad religiosa o política, un sector profesional, los aficionados a cierta actividad deportiva o a un género artístico determinado, etc. En el caso de la ciencia, nos encontramos siempre ante métodos—*para*, racionalidad *dentro* de un grupo de conocedores.

Hay racionalidad, por lo tanto, cuando el razonamiento es reconocido como legítimo en el círculo de aquellos que se sirven habitualmente de los procedimientos intelectuales respectivos (no importa mucho lo que a ese particular piense la gente de otros círculos). Por supuesto que una persona puede pertenecer a más de un “círculo” y que éstos pueden ser de extensiones varias. Los círculos se entrecruzan en cuanto a su integración; lo que determina cuál será la extensión del círculo

son los conocimientos requeridos para formar parte del mismo. De todos modos, esos círculos están objetivamente dados, son una cuestión de hecho. Y en definitiva, para que haya racionalidad, basta con que los razonamientos sobre el objeto de investigación *puedan* ser seguidos de modo análogo y dispongan de la *misma fuerza ilativa* en el seno del círculo, es decir, *para* los especialistas en la materia (13).

Esto es así inclusive para el pensamiento que es “constrictivo” en el más alto grado: el razonamiento lógico—matemático. Es obvio que el mismo puede ser “constrictivo” sólo *para* aquellos que han aprendido ese lenguaje (científico) y las reglas de inferencia correspondientes. Para un indígena, por ejemplo, seguramente debe resultarle mucho más “constrictivo” el vínculo “lógico” que él ve entre violar un tabú y que tal o cual consecuencia recaiga sobre el infractor, que el que existe entre una ecuación y la fórmula matemática que la resuelve. Es en el *interior* del campo de la ciencia que se establece una distinción entre formas de racionalidad más y menos constrictivas. Fuera de la ciencia hay también, claro está, razonamientos más y menos constrictivos, según las vivencias de los sujetos; pero no se trata de razonamientos *racionales*, en el sentido de la definición dada.

Lo afirmado implica ciertamente suscribir una tesis relativista: no hay *ninguna* instancia, fuera del “círculo” correspondiente, para juzgar sobre la adecuación de un razonamiento. O sea, que no existe una instancia para decidir *entre* los círculos (si no es la de otro “círculo”). Dicho de otro modo: la racionalidad es *intra*—círculo, no *inter*—círculos. Los círculos no pueden ni siquiera ser comparados *todos* ellos —no son más válidos, menos válidos, ni igualmente válidos unos que otros—, ya que cualquier comparación puede ser efectuada sólo a partir de *un* círculo determinado. (Sin embargo, luego veremos que puede haber verdades *absolutas: infra*)

(13) La intersubjetividad de los procedimientos metódicos debería en principio poder alcanzar a todos los miembros del círculo en cuestión. No obstante, podría aceptarse que sigue tratándose de resultados válidos desde el punto de vista metódico, aún allí donde sólo la amplia mayoría del círculo los acepta y una minoría del mismo los cuestiona; pero esto únicamente para aquellos casos que, a título *excepcional*, son discutibles (esto es, cuando la mayoría reconoce que, de todos modos, la opinión de la minoría no es absurda). Si no fuera así, es decir, si los procedimientos ya no se hallaren en condiciones de fundar habitualmente un acuerdo general dentro del círculo, entonces no podrían ser considerados como constitutivos de un método propiamente dicho.

De todo lo dicho resulta que hay *grados* en lo racional. A mi juicio, el grado va a depender, en cada caso, de tres condiciones esenciales, de acuerdo a lo que hemos visto:

Determinación del *círculo* de los sujetos que son considerados capaces de abrir juicio sobre la legitimidad de los razonamientos en cuestión; o sea, saber *quienes* son los individuos que tienen que estar de acuerdo —o al menos no estar en desacuerdo— para que haya intersubjetividad (14).

- Precisión de los *aspectos* sobre los que ese acuerdo debe darse (15).
- Indicación de un procedimiento de control, es decir, de los medios concretos que hay que aplicar, en su caso, para *comprobar*, de modo *inequívoco*, que entre los sujetos legitimados hay intersubjetividad y que ésta se refiere precisamente a los aspectos relevantes.

Para saber en qué medida estas condiciones se cumplen frente a un caso dado, es decir, cuál es el *grado* de racionalidad del pensamiento allí aplicado, no hay más remedio que remitirse a la experiencia, a la *práctica*. Sólo ésta puede mostrarnos, en la comunicación entre los interesados y en las conductas que de ello se derivan, hasta qué punto existe intersubjetividad de los razonamientos puestos en juego. La forma más perfecta se alcanza en los *métodos* de las ciencias.

No se me oculta que la manera en que he caracterizado la intersubjetividad implica una cierta "circularidad", ya que el grado de la intersubjetividad ha de medirse, a su vez, intersubjetivamente. En efecto, las condiciones mencionadas tienen que ser constatadas: re-reconocimiento que ha de poder justificarse a través

(14) El "círculo" de personas en el que un conocimiento racional será intersubjetivo, en una hipótesis límite podría estar integrado por sólo dos personas, siempre y cuando éstas coincidieran de manera general en la apreciación de los resultados de determinados procedimientos. Pero podemos prescindir de tal hipótesis, ya que las discusiones sobre el alcance de la racionalidad no se refieren nunca a ejemplos tan extremos.

(15) Por ejemplo, si el objeto de conocimiento es la conducta humana, ésta puede ser encarada desde distintos puntos de vista: moral, jurídico, meramente pragmático, etc.

de una comunicación que debe ser, ella también, intersubjetiva. Pero si las condiciones de la intersubjetividad necesitan ser verificadas intersubjetivamente, estamos explicando la intersubjetividad por la intersubjetividad, y además esto conduce a un regreso al infinito.

Desde un puro punto de vista conceptual, la explicación dada es "circular", efectivamente. Pero en la práctica, la dificultad aparece superada por el recurso a *evidencias*, punto en el cual se interrumpe la necesidad de justificación: en este caso, la necesidad de justificar que se ha dado realmente la intersubjetividad. Cuando los miembros de un círculo ya no tienen dudas sobre el alcance de las tres condiciones señaladas y sobre el hecho de que están de acuerdo al respecto, entonces, *a los ojos de ellos*, la intersubjetividad está lo suficientemente asegurada para el caso en discusión. Y como, según vimos, esa intersubjetividad no está sometida a criterios absolutos, sino que es siempre *relativa* al grupo en cuestión, es *en el interior* del mismo que se juzgará al respecto. Por lo cual llegamos a la conclusión siguiente, que sólo desde el punto de vista de la expresión verbal puede parecer tautológica: hay intersubjetividad cuando *en* un círculo dado reina la convicción de que allí existen conocimientos intersubjetivos, en el sentido de que se hallan suficientemente satisfechas las tres condiciones indicadas.

V. LA NOCIÓN DE METODO

A través de los numerales precedentes he tratado de indicar los rasgos más generales de la idea de racionalidad. Pero la racionalidad *científica* se caracteriza en particular por el hecho de vertirse en métodos. Puede decirse que, en efecto, la elaboración y aplicación de métodos constituye la finalidad esencial que persigue el pensamiento racional en la ciencia. Pero esto, ¿qué significa exactamente?

En un sentido amplio, método quiere decir simplemente un "camino": *procedimiento*, sea intelectual o material. En tal sentido, *cualquier* medio que se emplee para lograr algo constituiría un método. Pero si queremos referirnos a los procedimientos *científicos*, o sea, a métodos *propiamente dichos*, entonces esa palabra tiene un alcance mucho más restringido. En este último sentido, riguroso, método es el conjunto de operaciones que, paso a paso, siguiendo un esquema racional (conciente o inconciente) (15a) lleva hacia la realización de un fin. Las etapas de dicho

(15a) Mencionar la posibilidad de un esquema *racional* que sea "inconciente", parece una contradicción en los términos. Dado que hemos definido lo racional como una forma de *razonamiento*, y puesto que éste, a su vez, se define como una forma *discursiva*,

proceso dependerán (a) de los caracteres de la cosa (material o no) a la cual el método se refiera, y (b) de lo que se quiera hacer con esa cosa. El método consiste en un modelo —un sistema de reglas, o al menos una sola regla— que apunta a la realización de un género determinado de operaciones; éstas han de conducir, si están dadas ciertas condiciones como punto de partida, hacia un fin preestablecido. Dicho fin puede ser de naturaleza diversa: elaboración o transformación de bienes materiales, obtención de nuevos conocimientos, etc. Y las reglas del método pueden, igualmente, ser muy distintas.

Tomenos pues, como punto de partida, la siguiente noción general:

método es el conjunto ordenado —modelo racional— de procedimientos intelectuales (y eventualmente materiales) que se utilizan en una determinada materia; estos procedimientos son medios que apuntan a ciertos aspectos de un tipo de objetos (reales o ideales), a los que el método es aplicado con la finalidad de obtener conocimientos sobre los mismos y/o de elaborar o transformar esos objetos; dichos procedimientos deben acredi-

significa que son necesarios procesos de *conciencia* propiamente dicha para configurarlo. En efecto, no puede haber racionalidad si no existe la *posibilidad* efectiva de recurrir a procesos mentales concientes para verificar (intersubjetivamente) si aquella tiene lugar. Pero decir “la posibilidad”, significa admitir asimismo que no es imprescindible que en *cada una* de las aplicaciones efectivas del método, el que lo utiliza esté recorriendo con plena conciencia *todas* las etapas del plan correspondiente. Cuando alguien domina verdaderamente un método, puede llegar a aplicarlo en forma más o menos automatizada. Por ejemplo: no se puede manejar un coche sin un método, que inicialmente se aprende paso por paso; pero luego, cuando el chofer ya tiene suficiente práctica, no tiene que ponerse a pensar antes de ejecutar cada movimiento; y lo mismo ocurre en actividades de contenido intelectual más complejo. Lo que define la presencia de un método, pues, no es tanto que, al aplicarlo, siempre sean recorridas concientemente todas las etapas del razonamiento correspondiente; sino el hecho de que, si es necesario (por ejemplo, porque una aplicación es cuestionada), esas etapas puedan ser racionalmente *reconstruidas*, es decir, verificar intersubjetivamente si fueron cumplidas *en la práctica*. En una palabra: el método puede llegar a ser empleado en forma más o menos inconsciente, pero su racionalidad tiene que poder ser *controlada* (llegado el caso) en forma *plenamente* consciente.

tarse en la experiencia como adecuados para la obtención justamente de los conocimientos y/o las realizaciones prácticas perseguidas.

(Más adelante llegaremos a una definición más ceñida).

Decimos que el método es un “modelo *racional*”. Por lo tanto, el *grado* de racionalidad del mismo tendrá que venir determinado en función de las tres condiciones antes señaladas (*vid. supra*): círculo, aspectos a enfocar, control. Podemos decir que estamos ante un método *propiamente dicho*, científico, cuando estas tres condiciones se encuentran lo suficientemente precisadas como para que los equívocos, en cuanto a la existencia efectiva de la intersubjetividad en los procedimientos correspondientes, estén descartados en la gran mayoría de los casos para los cuales ese método aporta soluciones.

Puesto que afirmamos que la existencia y manejo de los métodos depende de que existan los círculos correspondientes de especialistas, cabe efectuar dos precisiones. (i) El hecho de reconocer como “válida” *solamente* la opinión del “círculo”, cuando se trata de abrir juicio sobre la aplicación del método, no significa otra cosa que una comprobación realista: dado que el manejo de un método científico exige el conocimiento de sus reglas racionales, esto queda generalmente en las manos de aquellos que han efectuado los estudios necesarios en la disciplina del caso. (ii) La intersubjetividad del método es de carácter muy concreto: ella se demuestra a través del acuerdo que en la *práctica* existe, dentro del círculo, precisamente sobre las soluciones *concretas* que se van obteniendo al ser aplicado, a cada caso, dicho método.

Ahora bien: los caracteres generales indicados, no impiden que en la ciencia haya métodos de muy variada especie. En efecto, ya que tanto los fines de las ciencias como los modelos racionales posibles son distintos, existen muchos tipos de métodos. Suele distinguirse, ante todo, dos grandes clases: métodos de *investigación* y métodos de *verificación*. El primer tipo se utiliza para *hallar*, descubrir, una solución. El segundo, en cambio, es para *controlar* (*a posteriori*) si esa solución es aceptable, legítima. Carnap ha distinguido tres etapas sucesivas:

el encontrar (“invención”) una conclusión;

- la construcción (otra “invención”) de una prueba para esa conclusión;
- el examen (control) de la prueba proporcionada.

Aunque sea concebible la existencia de métodos para cada una de estas tres etapas, en general ellos son mucho más difíciles de establecer para las dos primeras que para la última. Para obtener la conclusión misma (1ra. etapa) por medio de un método, o para encontrar las pruebas (2da. etapa) de la exactitud de tal conclusión por vías propiamente metódicas, sería necesario disponer, en cada una de estas etapas, de lo que Carnap llama un “procedimiento efectivo”: procedimiento sometido a reglas que *preestablecen*, de un modo unívoco y suficiente, *todos* los pasos necesarios para llegar a la conclusión. Pero en general no se dispone de tal cosa, ni siquiera en las matemáticas. Inclusive en éstas, la imaginación del investigador, su talento, juega un papel fundamental en las dos primeras etapas (cf. Polya, *passim*).

De ahí que Reichenbach propusiera la conocida distinción entre “contexto de *invención*” y “contexto de *validez*”. Para el primero de estos contextos, que correspondería a las dos etapas iniciales, no habría reglas capaces de substituir la función humana de creatividad personal (inspiración, imaginación, fantasía, intuición); o sea, que ahí no caben métodos. Quiere decir que sería sólo en el cuadro del segundo contexto, en donde los procedimientos podrían ser sometidos a un control metódico.

Por otro lado, los métodos difieren según las clases de objetos a los que se refieren, así como en función de los distintos tipos de conocimientos que se persigan. Hay diferencias importantes entre los procedimientos aplicables en lógica formal y los de las ciencias de la naturaleza, o entre estos últimos y los medios a que recurren las ciencias sociales, etc. E inclusive en el seno de cada una de estas disciplinas, ciertos métodos pueden ser más adecuados para determinadas investigaciones, siendo preferibles otros para investigaciones diferentes.

Cada rama de las ciencias posee sus propios métodos. Sin embargo, un mismo método puede, en su caso, ser aplicable en más de una disciplina; por otra parte, existen analogías entre métodos pertenecientes a disciplinas distintas. Nos hallamos, en realidad, ante un *pluralismo metódico*. Y eso obliga a *elegir*, a seleccionar cuáles serán el o los métodos más adecuados para cada disciplina. Más

aún: entre los procedimientos generalmente aceptados en una especialidad, puede ser necesario todavía elegir alguno(s) de ellos en particular, o sea, ver cuál será el método más adecuado para el caso concreto. En definitiva, la elección del método será efectuada en función de la finalidad perseguida por intermedio del mismo —suponiendo, claro está, que se esté actuando de modo consecuente—. La adecuación (intersubjetiva) a dicha finalidad constituye el meollo racional del método.

Esa finalidad se refiere, sobre todo cuando se trata de métodos de investigación, a la obtención o verificación de un *conocimiento*. El método se emplea para llegar a ciertos conocimientos *verdaderos* (o se pretende estar utilizando conocimientos “verdaderos”, para poder así alcanzar “verdaderamente” tales o cuales resultados prácticos). Esto nos coloca frente a un problema importante: ¿cuáles son los *tipos* de “verdad” tenidos en cuenta por el razonamiento metódico? Es plantear la cuestión de las relaciones entre método y verdad. Enfocaré este punto en el numeral que sigue.

VI. METODO Y VERDAD

Dijimos que el método es racional en cuanto sea elegido de un modo congruente con la finalidad que a través de él se quiere alcanzar. Ya habíamos señalado (*vid. supra*) que el razonamiento constituye simplemente un *medio*; y subrayamos que, para que haya racionalidad, es necesario que el razonamiento sea “bueno”, esto es, que ese *medio sirva con relación al fin* (*vid. supra*). Cuando el método persigue como fin un *conocimiento*, aquél significa un medio para alcanzar una *verdad*. Para determinar si es un medio adecuado, obviamente habrá que empezar por tener una idea bastante precisa del *género* de verdades a que el método en cuestión quiera referirse. No significa que tales verdades tengan que ser conocidas de antemano, porque en tal caso no habría ya necesidad de investigarlas (no obstante, aun en este caso podría ser necesario un método para verificarlas). De todos modos, siempre es necesario saber al menos hacia *dónde* tiene que orientarse la investigación, o sea, hacia qué *tipo* de verdad. Esto importa conocerlo de manera suficientemente exac-

ta, para estar en condiciones de distinguir la verdad buscada frente a verdades de otros campos; y también para comprobar, ante resultados obtenidos por la aplicación del método, en qué medida tales o cuales afirmaciones particulares, concretas, son “verdaderas” en el campo de estudios investigado. (Muchos errores de apreciación tienen su origen en el hecho de pasar por alto distinciones de esa naturaleza. La historia del pensamiento filosófico, en particular, está llena de ejemplos en tal sentido).

Ahora bien, ¿qué ha de entenderse aquí por “verdad”? Este término puede ser comprendido en sentidos más amplios o más restringidos, y referirse a aspectos muy diversos. Sea como fuere, en general se admite que se trata de una *adecuación* del pensamiento a la cosa. Es lo que señala la fórmula clásica: *veritas est adaequatio rei et intellectus* (16). Sin embargo, las diferencias se hacen sentir en cuanto preguntamos qué significan exactamente los tres términos que aparecen relacionados en esa fórmula: pensamiento, cosa, adecuación.

Excurso sobre la idea de verdad. — Que existe una diferencia entre los tres “momentos” indicados —cosa, pensamiento, adecuación—, esto puede ser aceptado, cualquiera sea la interpretación ontológica que se les dé: esto es, tanto en enfoques materialistas como idealistas. Sin pronunciarse sobre el *status* ontológico mismo de cada uno de dichos momentos, es evidente que ellos tendrán que ser distinguidos, desde algún punto de vista, en cuanto se acepte que existe algún tipo de diferencia entre objeto (cosa) y sujeto (pensamiento); y esa diferencia implica, a su vez, la necesidad de aceptar que entre ambos hay algún género de relación (adecuación) en el acto del conocimiento. Lo difícil es determinar en qué consiste exactamente esta *adaequatio*. Parece claro que no puede tratarse de un simple fenómeno de “imagen” o “reflejo”, porque en tal caso la “cosa” misma, u otra “cosa” igual a ella, tendría que estar contenida en el pensamiento propiamente: sería necesaria una duplicación de la “cosa”, lo cual no coincide con la descripción del acto de conocimiento.

(16) Prescindo acá de terminologías como las de Jaspers, Heidegger, Gadamer, etc., en donde la palabra “verdad” aparece utilizada en un sentido —antes bien valorativo que descriptivo— que poco tiene que ver con su acepción corriente en las disciplinas científicas. Me he referido a esto en un artículo donde someto a crítica las posiciones de Gadamer: “Hermeneutik contra Rechtswissenschaft” (Hermenéutica contra ciencia jurídica — aparece en el vol. LXIV, 1978, del *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*).

La *adaequatio* consiste en una cierta correspondencia entre *rei* e *intellectus*; “correspondencia” que no puede ser definida, ya que ella constituye una evidencia última, algo que se *reconoce*, que se experimenta en el acto de conocer. Conocimiento es el hecho de experimentar *ese* tipo de *vivencia*, independientemente del grado de acierto o de error que en el mismo pueda darse según los casos. Esta evidencia conlleva, para el sujeto, la idea de hallarse frente a una *verdad*; pero, como veremos luego

(*vid. infra*), se trata de una verdad sólo relativa, en cuanto el que conoce puede estar equivocándose. De todos modos, el contenido concreto de tal evidencia puede ser muy vario: la *clase* de adecuación que el sujeto ve entre cosa y pensamiento varía según los objetos en cuestión y la manera de encararlos; por ejemplo, no será la misma si se trata de una verdad puramente matemática, que si se refiere a una ley de la naturaleza o a una norma de conducta. Según los casos, esa evidencia se asentará en tales o cuales razones (razonamiento), o bien en una intuición directa de la “cosa”. Si la adecuación resulta de consideraciones racionales, significa que dependerá de *criterios*; es a tales criterios que entonces corresponderá, en última instancia, la evidencia sobre la cual se funda la verdad del conocimiento.

Más allá de la evidencia no hay nada que pueda entrar en la mente del hombre. Toda afirmación es, para el que cree en ella, ya sea una evidencia en sí misma o algo que reposa sobre una evidencia, a los ojos del que hace esa afirmación. Una evidencia no puede ser refutada más que por otra evidencia. Claro que no siempre lo que es evidente para unos, lo es también para otros. Además, hay evidencias de muy variado tipo. De todos modos, el hecho de no poder definir la *adaequatio*, no creo que signifique una dificultad fundamental para admitir que existe una diferencia entre *eso* que llamamos “cosa” y *eso* que llamamos “pensamiento”; así como no cualquier relación entre ambos términos será una “verdad”, sino sólo “ciertas relaciones, precisamente las que pertenecen al tipo constituido por esas intuiciones —evidencias— a las cuales nos referimos por medio de la palabra “verdad”.

Una definición propiamente dicha de lo que es este “tipo”, no sólo es imposible, sino que no la precisamos para nada. ¿Qué podría decirnos una tal definición, por más sofisticada que fuese, más allá de lo que nos dice la fórmula de la *adaequatio*? ¿Qué puede hacer una definición, más que guiar nuestra atención hacia *ese* tipo de evidencias? ¿Y qué otra guía podemos precisar, a esos efectos, que la propia palabra “verdad”, o en todo caso (para diferenciar esta clase de verdades frente a otros empleos de la misma palabra (16a)) que la fórmula de *adaequatio*? Si todos *sabemos* ya lo que quiere decir la palabra “verdad”, en ése su sentido más general y abstracto, se me antoja que, a *este nivel*, cualquier otra definición es superflua, ya que sobre esto estamos todos de acuerdo. Las discrepancias surgen en otro lado: no en el reconocimiento de una *adaequatio* en general, sino en la determinación de los criterios *específicos* para saber, en cada caso, si dicha relación se da o no (a justo título).

Para fijar esos criterios, es decir, para *distinguir* entre posibles criterios —en cuanto unos se consideren, por las razones que fuere, más adecuados que otros—: ahí

sí son necesarias definiciones, para no confundir unos criterios de verdad con otros, cosa que puede tener sus consecuencias prácticas. Por eso digo que el problema del sentido de la verdad no se plantea, según creo, al nivel de la noción más general de "verdad", idea de máxima abstracción y meramente formal, sino al nivel de cada clase *particular* de verdades. Es aquí donde las precisiones pueden tener una importancia fundamental, por lo siguiente: (a) porque sin tales precisiones se corre el riesgo de no saber *adónde* y *cómo* buscar la verdad en cuestión; y (b) porque sin ellas se corre el riesgo, además, de confundir una clase de verdades con otras, extrapolando afirmaciones que podrían ser legítimas en un terreno hacia terrenos para los cuales no corresponden (o en donde corresponderían sólo con tales o cuales matices que se pasan por alto).

En síntesis: no para saber lo que es *la* verdad, sino para saber lo que son *las* verdades necesitamos conocer los criterios correspondientes, que son muy varios. Eso sí, hay criterios y criterios... Los criterios de los métodos científicos, por el hecho de ser rigurosamente racionales, son los más firmemente intersubjetivos. Es esto lo que distingue las verdades de la ciencia —por más que entre ellas no dejen de existir señaladas diferencias según los campos de investigación— frente a las verdades en que cualquiera puede creer en la vida cotidiana, o de aquellas que son aceptadas (y discutidas) en el marco de disciplinas que no son propiamente científicas. Hay verdades que se fundan sobre métodos y hay verdades que no se fundan sobre ellos; sólo las primeras corresponden a las ciencias propiamente dichas.

Para los efectos de lo que nos ocupa en este artículo, basta con tener presente que el género de verdad a que se refiere un determinado método dependerá de dos circunstancias: de los caracteres de la cosa enfocada, y de la especie de adecuación que se supone que existe entre esa cosa y el investigador. Todo esto tal y cual lo *ve* el investigador, mejor dicho: él y su círculo —suponiendo, naturalmente, que la experiencia del círculo con esas "cosas" corrobore lo acertado (la practicabilidad) de dicha manera de ver—.

Lo que importa sobre todo, desde el punto de vista del método, es la manera de *verificar* si la correspondiente verdad se da o no en cada caso examinado. Y esto exige que sean precisados los pasos necesarios para controlar si realmente el método alcanza o no, en sus aplicaciones concretas, los resultados perseguidos ("verdaderos"). Para ello es necesario ponerse de acuerdo sobre los *criterios* según los cuales se juzgará en la materia. Y estos criterios —aquí está lo fundamental— tendrán que ser, si estamos ante un método en sentido estricto, de carácter intersubjetivo. En una palabra, los criterios sobre la verdad manejados

para la aplicación de los métodos científicos actuales hacen viable un *control intersubjetivo* de la corrección de los resultados. Es eso lo que asegura la *objetividad* de los mismos. De ahí que también las ciencias del espíritu, en la medida en que por su intermedio quiera alcanzarse verdades objetivas, no tendrán más remedio que acudir a métodos propiamente racionales.

En síntesis: no es posible ponerse de acuerdo sobre un método, sin antes precisar suficientemente, mediante criterios de alcance intersubjetivo, los rasgos esenciales del *tipo* de verdad perseguido. Pero, ¿cuándo se puede decir que esos rasgos están *suficientemente* precisados? Sólo la experiencia, la *praxis* de cada disciplina, puede suministrar la respuesta a tal interrogante. El "tipo" está precisado en forma bastante si, ante los resultados *concretos* que brinda la aplicación del método, la generalidad de aquellos ("círculo") que aceptan y conocen la pertinencia de ese método para el campo de investigaciones correspondiente, están de acuerdo sobre el grado de veracidad de dichos resultados. Tal acuerdo, que debe poder ser comprobado a través de un lenguaje científico, representa precisamente la intersubjetividad necesaria para "testar" la racionalidad del método

Es necesario agregar una acotación sobre las relaciones entre intersubjetividad y verdad. Lo que hasta aquí he dicho, no pretende significar, de ninguna manera, que cualquier criterio intersubjetivo servirá *necesariamente* para asegurar la verdad de las conclusiones obtenidas o controladas por su intermedio, ni que sea imposible alcanzar eventualmente verdades por otras vías. Sin embargo, aun si por esas otras vías se llegara, en su caso, a determinar tales o cuales verdades, la *objetividad* de las mismas resultaría bastante dudosa; porque, teniendo en cuenta que las opiniones se encontrarían divididas en cuanto a la justificación de tal género de "verdades", no sería posible creer en ellas de otro modo que por una elección más bien subjetiva y relativamente arbitraria. La intersubjetividad ciertamente no ofrece garantías absolutas de que sea correcta una afirmación. ¡Cuántas veces ha sido necesario corregir, en el curso de la historia de la ciencia, afirmaciones que habían sido intersubjetivamente aceptadas! No obstante, es ése, el hecho de utilizar criterios intersubjetivos como cartabón, el único medio de abrir juicio en forma *menos* arbitraria. Un juicio intersubjetivamente

válido es reconocido como verdadero, en el marco de la ciencia, mientras no se ofrezcan nuevas razones que lleven a rectificar dicho juicio: es decir, mientras no aparezcan razones *mejores*, que sean reconocibles en forma no menos intersubjetiva que aquél (17).

Tal vez convenga establecer la distinción entre dos grandes tipos de verdades, ambos perseguidos por la ciencia: uno podría ser llamado el de las verdades "absolutas", mientras que el otro consiste en verdades que son sólo relativas. La ciencia busca verdades absolutas, pero sabe que tendrá que contentarse con verdades relativas. Por verdad *absoluta* puede entenderse un conocimiento tal que en él se dé una adecuación perfecta del pensamiento a la cosa, o sea, que no contenga ningún margen de error. Esto es, por supuesto, un ideal, una idea en sentido kantiano. Todo el mundo persigue ese ideal, o cree haberlo alcanzado, cuando afirma algo con respecto a algo. No es desde tal punto de vista que se distingue el conocimiento científico del vulgar (18). La dife-

rencia está en los *medios* puestos al servicio de esa búsqueda: sólo la ciencia se sirve de *métodos* para controlar las verdades.

De cualquier manera, con método o sin método, nadie puede estar *completamente* seguro, sin caer en el dogmatismo, de haber alcanzado verdades absolutas. En realidad, nunca sabemos si las hemos alcanzado o no. Menos que menos lo afirmará la ciencia, cuya historia le enseña que hasta las verdades más firmemente admitidas pueden estar sujetas a revisión. Ya lo dijimos: la ciencia persigue verdades absolutas, pero sabe que no alcanzará más que verdades relativas. La verdad *relativa* se distingue de la absoluta, no en que el contenido de la primera no pueda llegar eventualmente a coincidir con la segunda, sino porque nunca se puede estar seguro que esa coincidencia se dé; la primera es incierta por excelencia. El hecho de creer en una verdad suele implicar (fenomenológicamente) que se está suponiendo que ella es absoluta. Pero en cuanto se es conciente de que esto se está *suponiendo*, que es una probabilidad (tal vez la probabilidad más alta en *este momento*), pero no una seguridad absoluta, entonces sabemos que estamos frente a una verdad sólo relativa; dicho de otro modo, que ella está sujeta *eventualmente* a revisión.

Cuando alguien cree en una verdad, cree en eso por alguna razón. Pero esta razón puede llegar a estar equivocada, por supuesto; en eso consiste la "relatividad" de todas las verdades aceptadas por los hombres. Ahora bien: lo que distingue las verdades relativas de la ciencia frente a las verdades relativas de otra extracción, es la *clase* de razones aducidas en su favor. Estas últimas son razones intersubjetivas que se integran en *métodos*.

En conclusión

- tanto las verdades científicas como las no científicas son relativas;
- ni sobre las unas ni sobre las otras hay seguridad de que sean absolutas, pero las segundas están al menos en condiciones de fundar su relatividad sobre métodos;
- aunque la intersubjetividad de las razones científicas no excluye la posibilidad de error, ni la no-intersubjetividad de las razones no-científicas no excluye la posibilidad de alcanzar verdades absolutas, parecería que las mayores *probabilidades* de *acercarse* a estas últimas se dan antes bien por la vía de

(17) Que esas nuevas razones sean realmente "mejores", en el sentido de que ellas constituyan una aproximación más cercana a la verdad, puede sin embargo ser objetable desde un punto de vista como el de Thomas S.Khun, cf. la discusión contenida en el volumen editado por Lakatos y Musgrave.

(18) Los filósofos de la corriente mencionada en la nota 16 piensan, sin embargo, que lo propio del conocimiento científico es perseguir otra cosa: la eficacia técnica, o la mera posibilidad de establecer controles estrictos sobre lo que se afirme, una búsqueda de seguridad y no de la verdad propiamente dicha. Pero ya dijimos que aquéllos manejan una idea extremadamente amplia, difusa, de lo que es "verdad" (cf. mi artículo indicado en la mencionada nota). Ahora bien: tal noción puede, así y todo, llegar a coincidir en alguna medida, parcialmente, con la de *adaequatio*. Esto en cuanto, dentro de la esfera (amplísima) de aquella idea (tal cual ellos la entienden), pueda haber un lugar para aspectos que correspondan también a la *adaequatio*. Pero en tal caso, hay que señalar que no es cierto que el hombre de ciencia se desinterese de esa verdad. Mejor dicho: el científico se interesará por ella en la medida en que dichas "verdades" (amplias) contengan *también* aspectos descriptivos, esto es, si en ellas aunque sea una *cierta* "adaequatio". Cualquier hombre de ciencia cree, precisamente, que *su camino* es el medio más seguro de detectar *verdades* (cf. Ströcker, p. 90 ss. y 124 ss., esp. p. 132 ss.). Y si él no acepta, *en cuanto* hombre de ciencia, otras "verdades", es porque piensa que en ellas *falta* justamente la *adaequatio*, esto es, que se trata de impresiones fundamentalmente subjetivas.

los métodos científicos que por otros caminos.

Excurso sobre la relación entre las verdades de la ciencia y otras verdades. — Nada de lo dicho debe interpretarse en el sentido de que entre la verdad de las ciencias y las verdades de la vida cotidiana no existe ninguna relación, o de que aquéllas sean necesariamente superiores a éstas. Por el contrario, la ciencia está enraizada en intereses de la vida cotidiana que determinan, en forma inmediata o mediata, los objetivos del conocimiento científico, es decir, las “verdades” perseguidas por éste. Estas verdades constituyen, en muy buena medida, sólo afinaciones o complementos del conocimiento vulgar. Pueden existir, claro está, contradicciones entre los resultados de ambos tipos de conocimientos; pero esto no es forzoso y ni siquiera lo más corriente. Por lo general, hay *diferencias* pero *no oposición* propiamente dicha entre estas dos esferas. Tales diferencias consisten: (a) en la precisión y detalle, así como en la selección de los aspectos que enfoca el conocimiento científico; (b) en el hecho de que los resultados de éste se encuentran asegurados por *métodos*.

Por otro lado, no sería correcto afirmar que la verdad científica es “superior”. Lo es, si se quiere, en cuanto se llega a absolutizar el punto de vista de las ciencias *mismas*; pero no tiene por qué ocurrir lo propio sobre un plano extra-científico, esto es, que trascienda el “círculo” de los hombres de ciencia (o de quienes están dispuestos a extenderle un cheque en blanco a la palabra de éstos). Dicho de otro modo: las verdades garantizadas por métodos científicos son más valiosas (“superioridad”: juicio de valor, deber-ser, plano axiológico) sólo en la medida en que se reconozca el *valor* (superior) de los presupuestos mismos del conocimiento científico, o sea, si se parte ya de la base de que éste tiene que valer más que toda otra forma de conocimiento. Pero si no se parte de esa base —y lo cierto es que nadie está obligado a partir de ella—, entonces esa “superioridad” no existe, o al menos puede no haber para *todos* los casos. Es más: hablar de verdades “superiores” —no simplemente de conocimientos *distintos*— no puede significar ni siquiera una afirmación *científica*, ya que la ciencia no pronuncia juicios de valor. En rigor, siempre que no se transforme las afirmaciones científicas (descriptivas) en juicios de valor, ellas no son de *jerarquía* superior, inferior ni igual a la de otras verdades; por la sencilla razón de que no existe un criterio de comparación ubicado *fuera*, más allá, de las distintas clases de verdad. En síntesis: desde el punto de vista científico, el problema de la “superioridad” no puede siquiera ser planteado; y desde otros puntos de vista, la “superioridad” será siempre tal para un “círculo” solamente.

VII. RELACIONES ENTRE RAZONAMIENTO, INTERSUBJETIVIDAD, RACIONALIDAD Y METODO

Hemos ido tratando de ceñir cada vez más de cerca la noción de racionalidad. Ahora estamos en condiciones ya de examinar la relación entre este plano del pensamiento y otro plano, el de lo razonable. Pero antes de pasar a ver en qué consiste esto último, conviene volver todavía sobre lo ya señalado, con el objeto de dejar más netamente explicitadas las relaciones entre los conceptos fundamentales analizados hasta aquí; ellos nos servirán de base para los desarrollos de los numerables siguientes.

Vimos que no todo razonamiento es racional. Para que haya racionalidad, aquél debe presentar dos caracteres que se dan sólo en ciertas clases del mismo: adaptación al fin (“bondad”) e intersubjetividad. Quiere decir que el razonamiento es el *género* y la racionalidad una de sus *especies*.

Pero corresponde aclarar que no toda intersubjetividad implica razonamiento. En consecuencia, puede haber intersubjetividad *sin* que haya propiamente racionalidad. En efecto: puesto que la racionalidad supone, en cuanto se trata de una forma de razonamiento, el carácter de mediación que es inherente a este último, resulta que los conocimientos intersubjetivos *directos* —esto es, aquellos que corresponden a una intuición (intersubjetivamente controlable) que no precisa ser legitimada por *otra* cosa— no constituyen un fenómeno de racionalidad propiamente dicha. Tal tipo de conocimiento intersubjetivo se da en la vida corriente (por ejemplo: el hecho de reconocer un color, una persona, una melodía, etc.), pero también en la ciencia: por ejemplo, en la recopilación de datos que integrarán los llamados “enunciados protocolarios” (19). Es cierto que, en la ciencia, estos datos son luego integrados en contextos de pensamiento más amplios (teorías, leyes, pronósticos concretos), cuya intersubjetividad es

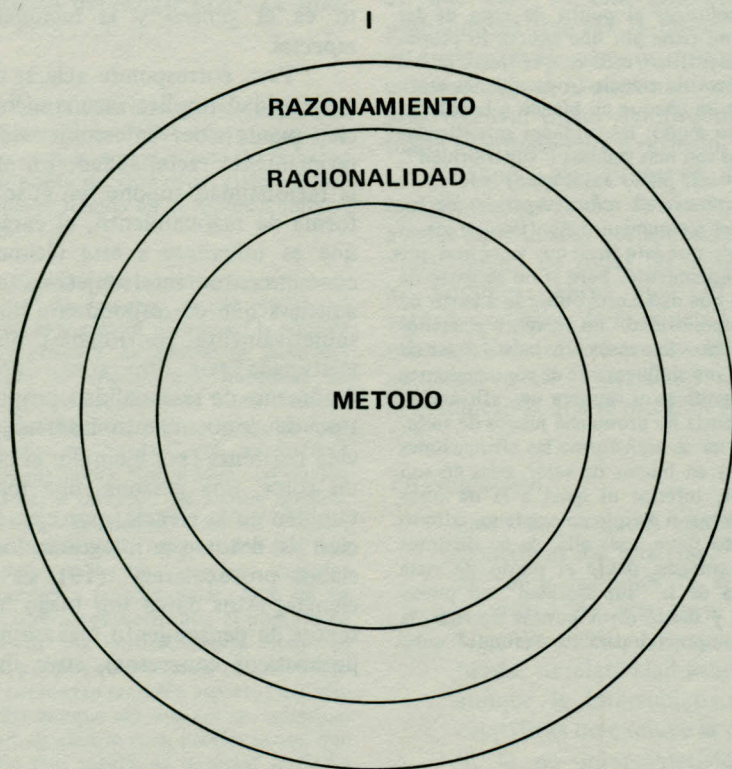
(19) Cf. Bocheński (par. 18) y Ströcker (p. 16 ss.).

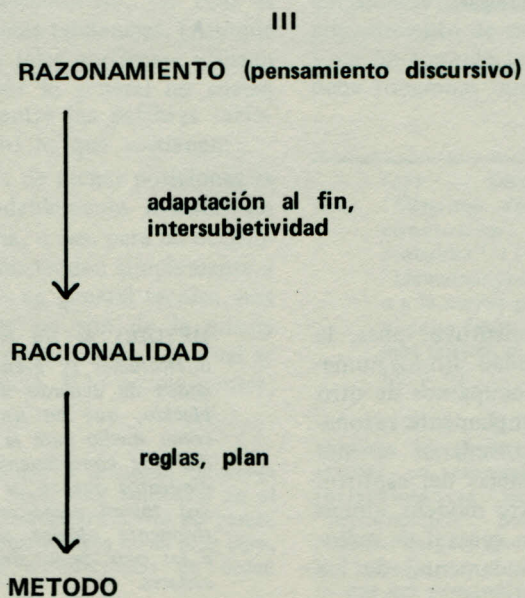
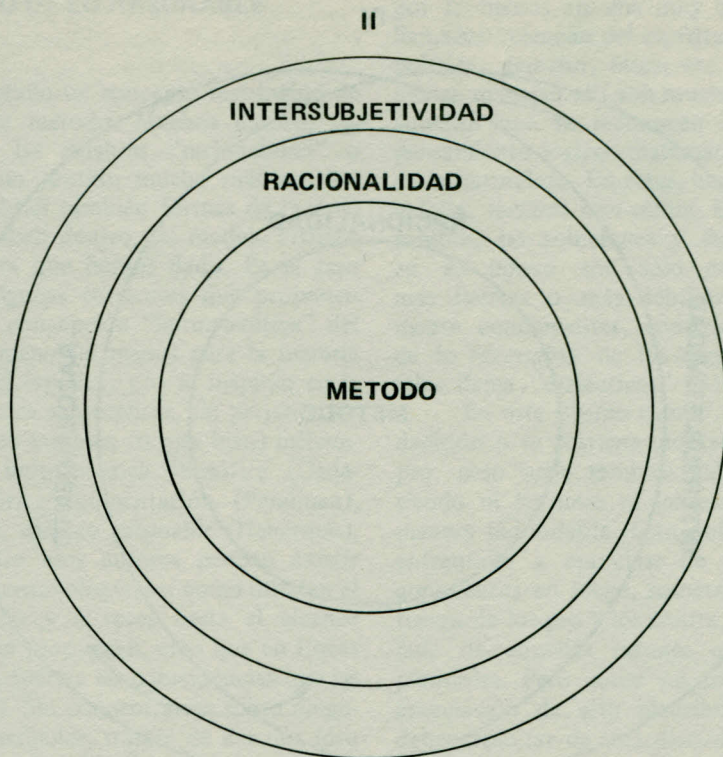
ya de carácter racional propiamente dicho. Pero esto no quita que todo ello se funde, en última instancia, en intuiciones que no dependen de ningún razonamiento y no obstante son intersubjetivas (es tal intersubjetividad, justamente, la que las hace luego hábiles para entrar a formar parte de cadenas racionales). Es más: hay una intersubjetividad científica, pero también puede existir cierta intersubjetividad fuera del área de la ciencia; lo que distingue a la primera intersubjetividad de la segunda, es que aquélla corresponde al empleo de *métodos*. Quiere decir que, también respecto a la noción de intersubjetividad, la idea de racionalidad mantiene una relación de *especie a género*.

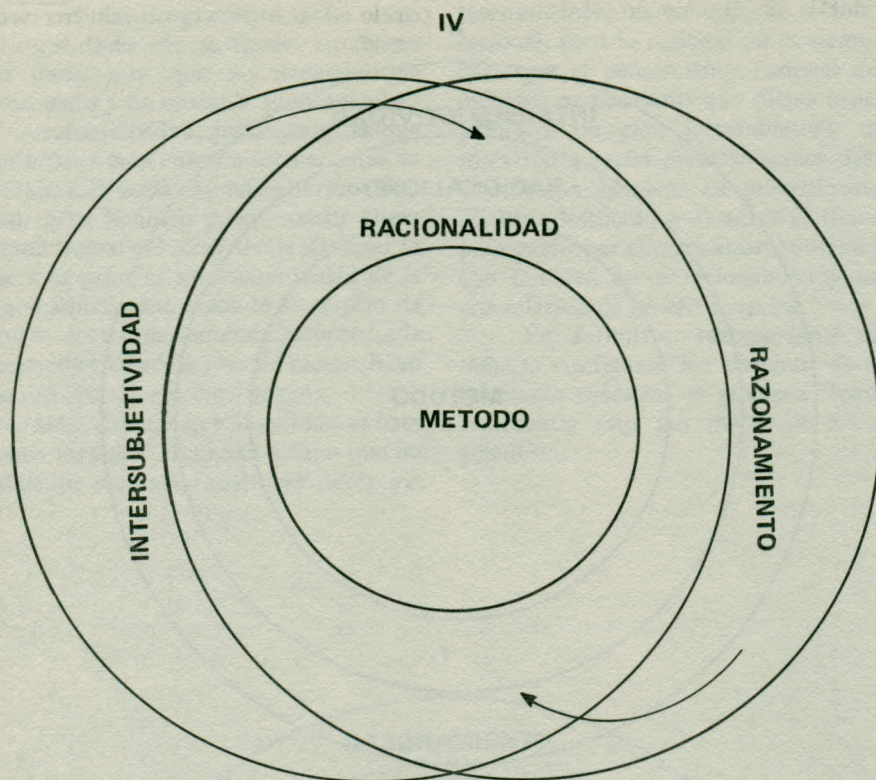
Por otro lado, dijimos que el método se basa en un "esquema *racional*". Importa señalar que no todo razonamiento racional constituye desde ya,

forzosamente, un *método*. El método es siempre racional, pero lo racional no es siempre metódico. Para que el pensamiento racional dé lugar a un método, es necesario que dicho pensamiento responda a un *plan* intersubjetivo: que aparezca sometido a *reglas preestablecidas*, las cuales establezcan un esquema de procedimiento previo y estable, destinado a alcanzar el tipo de finalidad perseguido por el razonamiento en cuestión. O sea, que también entre racionalidad y método se da una relación de *género a especie*.

En definitiva: **razonamiento, racionalidad y método** configuran los términos de una escala de relaciones sucesivas de género a especie. Se puede representar esto por medio de los esquemas siguientes:







La figura IV representa una combinación de las figuras I y II; el esquema III equivale a la figura IV.

El método científico constituye, pues, la forma más exigente de racionalidad. En los numerales que siguen habremos de ocuparnos de otro modelo de pensamiento, lo simplemente razonable, un tipo que muchos consideran el más apropiado con vistas a las ciencias del espíritu. Para el paralelo entre uno y otro modelo, quiero dejar establecida una definición general de método, noción que resume lo fundamental de los desarrollos efectuados hasta aquí:

METODO es un conjunto de procedimientos intelectuales (y eventualmente materiales), ordenados de acuerdo a un plan racional preestablecido, que en un dominio dado se aplican como medio para la realización de cierta finalidad (de conocimiento puro o práctica); procedimientos que en su ejercicio y resultados (praxis) logran acreditar su efectividad intersubjetivamente —lógica constrictiva o plausibilidad— a los ojos de un determinado círculo de conocedores.

VIII. EL CAMPO DE LO RAZONABLE

Hemos aceptado un concepto restringido de racionalidad y de método. Muchos autores, en cambio, utilizan las palabras “racionalidad” o “razonable” en un sentido mucho más amplio, para que ellas cubran también formas de razonamiento que no caben dentro del modelo estricto de las definiciones que hemos dado. Es el caso sobre todo de algunas corrientes que proponen actualmente una concepción “hermeneútica” del conocimiento humano (al menos para la materia de las ciencias del espíritu) y/o se inspiran en la Tópica y la Retórica aristotélicas, sin perjuicio de que algunos acusen también (o más bien) influencias hegelianas: *hermeneútica* filosófica (Gadamer), *nueva retórica/argumentación* (Perelman), *tópica* (Viehweg), *diálogo razonable* (Habermas), etc. Aunque entre esos autores pueden existir diferencias en la terminología, así como difieren el contexto filosófico y a veces hasta el alcance práctico de lo que propugnan, creo que en líneas generales son más fuertes las coincidencias que las discrepancias (20). Sin concentrarme sobre ninguno de ellos en particular, trataré de dar una idea (muy esquemática, eso sí) de la dirección general a que apuntan tales posiciones. Para distinguir terminológicamente este tipo de pensamiento con respecto al que corresponde a la racionalidad y al método propiamente dichos, llamaré “razonable” a aquella forma de razonamiento, tal cual es propugnada por las referidas tendencias. (Aunque no todos los autores de tales corrientes utilizan siempre este término; por lo general no suelen hacer mucha distinción entre las palabras racional y razonable). He aquí lo que sostienen:

El punto de partida de dichas posiciones es una comprobación indudablemente realista. En nuestra conducta cotidiana, o sea, para las decisiones prácticas que no corresponden simplemente a una actividad científica o en general técnica, nos guiamos por razones que no son de la misma naturaleza que las de la racionalidad a la cual se somete el hombre de ciencia. Y lo propio ocurre,

(20) Cf. por ejemplo la discusión entablada entre Gadamer, Habermas, Apel, etc., contenida en el volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik*. No me parece que las discrepancias entre estos autores vayan muy lejos, es decir, que se refieran a diferencias de orden propiamente *metodológico*.

por lo menos en una muy buena medida, en las llamadas “ciencias del espíritu”: historia, filología, política, derecho, ética, etc. Los razonamientos que se manejan allí son mucho más discutidos que aquellos que se reconocen como válidos en el pensamiento lógico-matemático o en las ciencias de la naturaleza. En éstas, una conclusión es cierta o falsa, *tertium non datur*. En aquellas otras, en cambio, las soluciones y las razones invocadas en su apoyo son sólo *probables*, plausibles, más fuertes o más débiles; nunca son propiamente concluyentes, constrictivas. Es el campo de lo *razonable*, de los argumentos que Aristóteles llama “dialécticos” (21).

En este último campo, cuando se toma una decisión o se sostiene una tesis se dan razones en pro, pero suele también haberlas en contra, no siendo ni las unas ni las otras decisivas de una manera indubitante. Esto obliga a que cada uno, enfrentado a esa clase de problemas, *pese* los argumentos en juego, someta a una “balanza” la fuerza de los pro y los contra, para decidirse por el lado de aquellas razones que *le* parecen más plausibles. Pero como no todos coinciden en la apreciación de esta plausibilidad, las soluciones deben resultar de una discusión, un diálogo, una argumentación, en donde las distintas opiniones tengan la oportunidad de salir a luz y ser confrontadas entre sí. Es ésa la única forma de asegurarse que todas ellas —o al menos las más relevantes— estén representadas en la “balanza”, y así las decisiones puedan ser tomadas con verdadero conocimiento de causa. El proceso judicial constituye un ejemplo privilegiado de la manera en que debe funcionar una tal razonabilidad (22). Mien-

(21) Dice Aristóteles:

“*Silogismo dialéctico* es aquel que obtiene su conclusión de proposiciones simplemente probables” (Tópica, Libro I, cap. I. 5, p. 6). “Llamamos probable a lo que tal parece, ya a todos o a la mayor parte de los hombres, ya a los sabios, y, entre éstos, a todos o a su mayor parte, ya a los más ilustres y más dignos de crédito” (*Ibid.*, cap. I.8, p. 6).

(22) El libro de Gadamer, por ejemplo, contiene un párrafo (p. 307 ss.) dedicado a hacer resaltar en especial el carácter “ejemplar” de la jurisprudencia como forma del pensamiento “hermeneútico”. Sobre todo en estudios de teoría jurídica, después que apareció la monografía de Viehweg, los trabajos que se dedican a destacar el valor de tales modos del pensamiento son abundantes: cf. por ejemplo

tras que el método científico constituye esencialmente un monólogo, pues allí no hay un lugar *legítimo* para voces discordantes, en cambio lo razonable es *diálogo* por excelencia.

Los argumentos manejados son *razonables* en la medida, justamente, en que aquellos que los sostienen apelan a un reconocimiento virtual de su plausibilidad por parte de todo el mundo, o por lo menos de cualquier ciudadano “razonable” (presentes y ausentes, actuales y futuros). Debe tratarse, pues, de razones *universalizables*, en el sentido de que quien las maneja piensa que pueden ser aceptables —o al menos no ser tenidas por absurdas— a los ojos de *toda* persona capaz de pensar adecuada y honestamente. De ahí que, por ejemplo, Perelman diga que son razones que apelan a un “auditorio universal”. Pero como la pertinencia del contenido mismo de esas razones no está sometida a reglas firmes, unívocas, resulta que su manejo no puede ser objeto de métodos como los de las ciencias propiamente dichas: se trata más bien de un “arte”, son cuestiones de “tacto”, es el campo de la “prudencia” (*phronesis*) aristotélica.

Los partidarios de estas posiciones consideran que aquellos que pretenden someter tales materias a la racionalidad científica erran el blanco. Por su naturaleza misma, ahí no es posible aplicar el razonamiento lógico-formal. En consecuencia, el hecho de no querer reconocer otro tipo de racionalidad, tiene que llevar a dejar librado todo ese terreno a la irracionalidad pura y simple. Si no admitimos más racionalidad que la de tipo *constrictivo*, y como es imposible hallar por ese medio las soluciones para las cosas más “vitalmente” comprometidas, es decir, para nuestras actividades y nuestras preferencias, en cuanto somos seres que *elegimos*; entonces resulta que

todas esas cosas, las más “humanas”, tendrían que *ser resueltas* en forma irracional, no tendría sentido discutir sobre ellas y someter esas decisiones a *fundamentos*. Pero en los hechos no es así, afortunadamente.

Lo cierto es que no dejamos de tener muy en cuenta *razones* para aceptar una u otra afirmación sobre tales cuestiones; razones que no son cualesquiera, sino sólo aquellas acerca de las cuales existe un cierto *consenso* sobre su *plausibilidad*. En esto se diferencia una tesis *razonable* frente a opiniones que no lo son (impresiones meramente subjetivas, irracionales). También esas tesis se benefician de una cierta intersubjetividad, sólo que ella no es de carácter constrictivo, sino que se refiere a lo simplemente probable. Por lo tanto, no es justo asimilarla a lo irracional, Debemos reconocer que se trata de una racionalidad de tipo *propio*: la de lo razonable. Y es a ésta que debemos recurrir en las ciencias del espíritu.

Hasta aquí los puntos fundamentales en que coincide, en líneas generales, la opinión de los autores afiliados a las corrientes que se resisten a admitir la aplicación de métodos propiamente dichos en las ciencias del espíritu (23). En los numerales próximos someteré a crítica esas ideas, tratando de señalar cuál es, a mi juicio, el verdadero lugar que le debe corresponder a lo razonable.

IX. PARALELO ENTRE LO RACIONAL Y LO RAZONABLE: LOS CUATRO PLANOS DEL PENSAMIENTO

Todas las posiciones que señalan lo “estrecho” que es el pensamiento científico frente a la materia de las ciencias del espíritu, todos los alegatos en favor de lo razonable (llámesele así o de otro modo), presentan un rasgo en común: ninguno señala *criterios* precisos para resolver las diferencias de opinión en ese campo, es decir, para

el libro de Kriele, en donde, luego de un detallado análisis de la “tópica”, el autor exalta la práctica de una “argumentación jurídicamente razonable”, tal cual ella suele darse (¡ya!) entre quienes cultivan el Derecho. (Pero cf. también, para una crítica a fondo del razonamiento “tópico”, las observaciones, que me parecen concluyentes, formuladas por Horak, par 4; observaciones, que, por lo demás, son extensibles a formas análogas, como las que pregonan, por ejemplo, Kriele o Perelman). Y para una posición favorable a la aplicación de la tópica en la esfera del pensamiento político, cf. el trabajo de Hennis.

(23) En realidad, he recogido principalmente los puntos sobre los que insiste Perelman. Otros autores (Gadamer y Habermas, por ejemplo) presentan las cosas de una manera, diría yo, menos “laica”, esto es, con cuadros de referencia que comportan sentidos más metafísicos; pero me parece que inclusive estos autores no negarían la pertinencia de las ideas que hemos recogido, aunque dirían, probablemente, que merecen ser complementadas con tales o cuales desarrollos.

controlar intersubjetivamente los razonamientos en cuestión. Podemos distinguir, teniendo en

cuenta lo explicado más atrás, cuatro clases de pensamiento:

- | | | |
|---|---|--|
| I. <i>razonamiento lógico-formal, constrictivo en el más alto grado</i> | } | <i>racionalidad, posibilidad de método</i> |
| II. <i>razonamiento sólo plausible, pero intersubjetivamente controlable</i> | | |
| III. <i>razonamiento plausible, razonable pero no intersubjetivamente controlable</i> | } | <i>sin posibilidad de método</i> |
| IV. <i>"razonamiento privado", simple "lógica de los sentimientos" o intuición puramente personal</i> | | |

Los partidarios de la posición examinada en el numeral anterior, plantean las cosas de un modo tal que parecería caer sólo la alternativa siguiente: puesto que los razonamientos moral, jurídico, historiográfico, etc. no pueden funcionar sobre la base de la lógica constrictiva (plano I), no queda ninguna otra solución, si no queremos caer en lo irracional (plano IV), que reconocer para dichos razonamientos un tipo *específico* de racionalidad, el de lo simplemente probable; y éste es, según ellos, el plano de lo razonable (III). Me parece que se trata de un planteo falazioso.

Ante todo corresponde distinguir dos cosas. Es verdad que, hasta ahora, en aquellos dominios han predominado razonamientos meramente razonables. En este sentido, corresponde reconocer que la descripción dada es correcta en líneas generales. Si esos autores se limitaran a decir que esto *es* o ha sido así, no habría mucho que objetarles. Pero lo cierto es que no se contentan con una *descripción*, sino que dan, a partir de ella, un doble salto lógico (mejor habría que decir: ilógico). Esto los lleva a sostener algo mucho más discutible. El "salto" está dado en el *paso* de la primera a la segunda parte de la afirmación siguiente: puesto que en dichos dominios el pensamiento *es* (juicio descriptivo) predominantemente razonable — *no puede ser* (predicción) y *no debe ser* (valoración) de otra manera.

En cuanto al primer "salto", la predicción, no tiene en realidad mucho sentido discutirla en términos absolutamente generales, en abstracto. El

problema de saber si medios propiamente racionales *pueden* o no ser aplicados a esas cuestiones, se resuelve de otra manera: mostrando que existen dichos medios, o sea, proponiéndolos en concreto para tal o cual clase de asuntos. Que tales medios intervienen efectivamente en las ciencias del espíritu, aunque no alcancen allí (aún) la extensión que tienen en las ciencias naturales, eso me parece un hecho indiscutible. Cualquier sociólogo, cualquier psicólogo, cualquier historiador, incluso cualquier jurista, saben que determinados razonamientos, de los utilizados en sus respectivas disciplinas, *no son* meramente "opinables", no son objeto de discusión en su "círculo": son racionales, no razonables.

La pregunta verdaderamente interesante es ésta: ¿hasta qué punto será posible, en cada disciplina, ir *ampliando* el número y el radio de acción de los medios propiamente racionales? Esta pregunta no queda contestada con una remisión al pasado y ni siquiera al presente, sino que está abierta al futuro, como todo progreso en las ciencias. Todas las áreas que ha ido ganando sucesivamente la racionalidad, hubo un momento en que fueron terreno de lo apenas razonable o inclusive de lo irracional. Los deslindes aprioristas con respecto a lo que *no puede ser* objeto de un tratamiento propiamente científico, no son otra cosa, en definitiva, que "estrategias de inmunización" (Albert) contra el avance de lo racional, en terrenos donde tradicionalmente han podido

dominar otros tipos de enfoque (24). No quiere decir, por supuesto, que de un día para el otro puedan ser resueltas racionalmente *todas* las cosas. Acaso no se llegue nunca a realizar un ideal semejante. De lo que se trata, en el conocimiento científico, es de llevar lo racional lo más lejos *posible*, en función de los conocimientos de que se disponga en cada etapa del desarrollo de las ciencias. Es a este programa que se oponen las apologías de lo razonable, al partir de la base de que no tiene ningún sentido el esforzarse por extender la esfera del pensamiento metódico. De este modo, lejos de ofrecernos un simple juicio descriptivo, los partidarios de esas posiciones infieren subrepticamente —segundo “salto”— que en esos terrenos no se *debe* perseguir otra cosa que lo razonable. Pero este juicio de *valor* lo presentan — ¡ahí está la falacia! — como si se tratara de una simple afirmación de *hechos*, una pura constatación. Dicho de otro modo: proponen un *programa de acción* (anticientífico), como si no se tratara más que de un resignado reflejo de algo que está necesariamente en la naturaleza misma de las cosas.

Todo ello intentan justificarlo planteando la alternativa que señalé al principio de este parágrafo. Pero es una alternativa falsa: ¡no toma en cuenta que *también existe el plano III!* En efecto, el carácter de plausibilidad, como alternativa frente al razonamiento absolutamente constrictivo, *no* es algo que corresponda *sólo* a lo razonable, sino también a lo racional. No es el hecho de pertenecer al campo de lo probable, lo que distingue lo razonable de la racionalidad científica, sino la *intersubjetividad* que caracteriza a los criterios de probabilidad que acepta esta última. Pues en el campo de lo probable está, además de lo razonable, la plausibilidad de lo racional. La alternativa no es: ¿lógica constrictiva o razonamiento plausible? Sino: ¿plausibilidad (débilmente intersubjetiva) de lo razonable o plausibilidad (netamente intersubjetiva) de lo racional?

El error está en asimilar simplemente el conocimiento de las ciencias empíricas con el razonamiento matemático o lógico—formal (plano I). Es verdad que enunciados de este tipo intervienen también en el lenguaje de dichas ciencias. Es más: el ideal de las mismas es poder reducirlo todo a esa clase de enunciados, que son los más precisos

y rigurosamente intersubjetivos. Sin embargo, un ideal semejante está lejos de haber sido alcanzado. Junto con leyes expuestas en un lenguaje formalizado, en el cuadro de los enunciados científicos entran también otras clases de proposiciones, que no son (totalmente) reducibles a formulaciones de aquél tipo: enunciados protocolarios, pronósticos, teorías, inclusive leyes expuestas en lenguaje (más o menos) corriente. Las ciencias de la naturaleza no constituyen *simplemente* sistemas axiomáticos, en donde *todo* es inferido por la vía de una lógica constrictiva. Más bien ocurre lo siguiente: un sistema axiomático de conceptos puede ser *aplicado* a datos que son contingentes, relevados por medios plausibles; además, aquel sistema responderá a teorías científicas que están fundadas, a su vez, en razonamientos plausibles. Sin ir más lejos, basta con recordar que la inducción, que constituye la base misma de los conocimientos adquiridos en las ciencias empíricas, no es un razonamiento de naturaleza constrictiva, sino de resultados *sólo probables*. En una palabra: en las ciencias empíricas, la inferencia constrictiva significa un islote asentado en un mar de razonamientos plausibles. ¡Sólo que se trata de plausibilidades que son *intersubjetivamente* controlables! Por todo ello, esas ciencias se expresan en un lenguaje que, aunque es *especializado*, en su mayor parte no se encuentra formalizado: se limita a introducir *ciertos* términos técnicos en el seno del lenguaje común. La sintaxis y la semántica de este último siguen siendo lo predominante en la comunicación entre los científicos de dichas disciplinas.

En síntesis: contrariamente a la manera en que hacen aparecer las cosas los partidarios de la “hermeneútica”, “tópica”, “argumentación”, etc., ocurre que entre los planos I y IV no está *solamente* el plano III para razonamientos plausibles, sino *también* el plano II. Y es *éste* el plano que importa para desenvolver un pensamiento *metódico* en las ciencias del espíritu, como ya ha sucedido en parte.

En el plano II, la plausibilidad (o falta de plausibilidad) de las conclusiones obtenidas, es *unívocamente* reconocida por los miembros del “círculo”. En el caso de lo razonable, en cambio, ocurre que, inclusive en el seno de un círculo dado, unos pueden considerar A y los otros no—A como más plausible.

Podría replicarse, empero, que lo razonable no deja de ofrecer intersubjetividad, puesto que se

(24) Cf. el libro de Albert, especialmente el par. 22.

trata de argumentos que, de todos modos, son reconocidos como legítimos por *distintas* personas: a los ojos de *esas* personas, que pertenecen a un círculo (o lo están formando), tales argumentos aparecen justamente como “razonables” o hasta “racionales”. Es así, en efecto, y no pretendo negarlo. De modo que, a decir verdad, es indiscutible que también lo razonable presenta una *cierta* intersubjetividad (en sentido amplio); y por ese lado tienen razón sus partidarios, cuando dicen que tal plano no debe ser asimilado a la irracionalidad pura y simple. Pero se trata de una intersubjetividad *débil*. Porque, a diferencia del razonamiento racional, los argumentos razonables no son *igualmente* plausibles para la generalidad de los miembros del círculo. Salvo que se diga que el “círculo” está formado justamente por aquellos que aprecian del mismo modo dichos argumentos. Pero en tal caso, corresponde señalar que se trata de una clase de círculos muy distintos al de la racionalidad. Esta última se remite al juicio de los miembros de un círculo *pre*-establecido, determinado sobre la base de claros criterios de selección. El círculo de quienes suscriben un argumento razonable, en cambio, *no* está preestablecido: recién se puede descubrir quiénes pertenecen a él, cuando se conoce a aquellos que están realmente asintiendo al argumento en cuestión (cosa que es imposible saber de antemano). Además, como se supone que esos argumentos serían eventualmente aceptables para un público mucho más amplio que el de quienes los están invocando de hecho, mas no se puede estar seguro de quiénes llegarían a aceptarlos efectivamente, resulta que el “círculo” no queda nunca —¡ni siquiera *a posteriori!*— claramente delimitado. Sus fronteras son siempre de lo más imprecisas. La apreciación del carácter más o menos “razonable” de una argumentación aparece reenviada, en definitiva, al juicio de individuos difíciles de determinar exactamente: el “auditorio universal”, por ejemplo.

De todos modos, esa *cierta* intersubjetividad de lo razonable sirve para distinguirlo de los razonamientos puramente subjetivos y de lo irracional en general. Los desacuerdos sobre qué cosa sea, en cada caso, lo más razonable, no impiden que eventualmente se pueda llegar a reconocer que todas las soluciones que se están discutiendo son *relativamente* aceptables: esto es, que no son absurdas, simplemente irracionales. La discrepancia no se referiría, por lo tanto, al carácter *genericamente* razonable de los argumentos en

juego, sino sólo a su *grado* de aceptabilidad. Todas esas razones poseerían, para *todos* los que forman parte del “círculo” correspondiente, un *mínimo* de credibilidad. En tales condiciones, y suponiendo que el círculo pudiera ser fijado de modo bastante claro, puede aceptarse que las discrepancias no excluyen que exista *alguna* intersubjetividad de todo aquello que sus miembros reconocen como más o menos plausible. En dicho acuerdo, aunque sea elástico, “débil”, consiste lo *razonable*. Corresponde reconocer, por ello, que las soluciones que se apoyan en ese tipo de razones no son propiamente irracionales.

No obstante, debe recordarse que también en la esfera de lo racional puede haber diferencias de *grados* en la firmeza de las conclusiones. Por ejemplo, la probabilidad de las leyes determinadas por las ciencias naturales es ciertamente más fuerte que la correspondiente a la aplicación de ciertos “patrones” racionales que Polya (cap. XIII. 13) señala para pruebas judiciales. Pero de lo que se trata, es de saber, en cada caso, *hasta qué punto* un razonamiento es plausible. Es para esto que el método ofrece medios racionales de *control*. Una conclusión puede presentarse como *más o menos* fundada desde el punto de vista racional; pero aquí, hay que repetirlo, el grado de la plausibilidad es *inequívocamente* constatable (intersubjetividad en sentido estricto), lo que justamente *no* es el caso para la plausibilidad de lo meramente razonable. Lo razonable *aspira* a la intersubjetividad propiamente dicha, pero sólo logra una intersubjetividad débil (25). Lo racional aspira a la intersubjetividad propiamente dicha *¡y la logra!* !

(25) La incertidumbre que es propia de lo meramente razonable aparece en evidencia ya desde la caracterización que el propio Aristóteles daba de esta forma de pensamiento (*supra*, n. 21). Aquél señala una serie de instancias, “círculos” (diríamos nosotros) de autoridades, que son las legitimadas para decidir sobre la “probabilidad” de las proposiciones que en tales razonamientos entran en juego. Ahora bien, dichas autoridades son de naturaleza diversa. Según cuáles de esas instancias se tome en cuenta y, más aún, según cómo se interprete quiénes serán los llamados a conformarlas *concretamente*, los resultados obtenidos serán muy distintos:

“ ‘Lo que todos tienen por justo’ significa, si le buscamos posibles traducciones: la voluntad del pueblo, *la volonté de tous*, la convicción jurídica general, las leyes vigentes. Lo que la mayoría considera justo, esto puede querer decir: la mayoría a través de votaciones, la opinión pública,

X. RELACIONES ENTRE LO RACIONAL Y LO RAZONABLE; EL PAPEL DEL "BUEN SENTIDO"

Los partidarios de lo razonable tienen razón, sin embargo, en un aspecto. No sólo es cierto que el pensamiento moral, jurídico, político, etc. no corresponde, en lo fundamental, al tipo de los razonamientos lógico-constrictivos; sino que es verdad, también, que la racionalidad científica no se halla en condiciones (por lo menos con su instrumentalario actual) de cubrir *enteramente* todo aquello que merece ser tenido en cuenta para resolver esas cuestiones. La racionalidad puede dejar abierto un campo relativamente considerable para la determinación de aspectos que no son (todavía) susceptibles de ser dominados mediante métodos científicos, y que sin embargo son muy importantes. Se plantea entonces el problema de saber cómo serán resueltos estos otros aspectos, cómo justificar las respuestas concretas que se propongan para ellos.

Ante todo importa subrayar que, para un pensamiento que quiera ser metódico, dichos aspectos no pueden entrar en juego más que *dentro* del cuadro que le fija lo racional. Sólo serán *complementarios* con relación a lo que puede ser determinado en forma racional. Quiere decir que están llamados simplemente a llenar "lagunas" en el interior del cuadro delineado por el método: no deberían traspasar nunca los bordes de ese cuadro, jamás habría que permitir que lleguen a sobreponerse a lo aprehendido por medios racionales.

la clase llamada a ser la dirigente, todas las personas de pensamiento justo y equitativo, la ley que ha sido producida en forma democrática, la opinión dominante en la doctrina y en la jurisprudencia. Como 'sabios' para protagonizar la argumentación, pueden ser tomados en cuenta: desde el punto de vista político, la clase dominante; el presidente Mao; el líder (*Führer*) cuya voluntad es creadora del Derecho; parlamentos y gobiernos electos democráticamente; de modo general, los hombres de ciencia; desde el punto de vista jurídico, el Tribunal Constitucional Federal, los tribunales en general, los profesores de Derecho" (Horn, p. 148-149).

Es evidente que, sobre bases tan variadas y en general inciertas, por lo habitual no será posible alcanzar un grado firme de intersubjetividad.

Conviene traer aquí a colación lo que Vaz Ferreira (p. 201 ss.) señalaba sobre la diferencia y las relaciones que existen entre el razonamiento y lo que él llama "instinto empírico" o "buen sentido hiperlógico" (26). Dicho "instinto" viene simplemente en *ayuda* del razonamiento. No substituye a éste, sino que está destinado únicamente a completarlo, para los casos en que el raciocinio no alcance a llegar por sí solo a las soluciones finales. Se aplica a las cuestiones de *grados*. Es un "buen sentido" que se desprende de la experiencia. Constituye algo así como una síntesis, una concentración de experiencias, que sirve para indicarnos de modo aproximado, para hacernos "sentir" más o menos, cuál es el grado más justo.

"Se ve claramente la *cuestión de grado*: 'hasta cierto punto', 'no demasiado'; pero, ¿dónde está *ese* cierto punto?; ¿cuánto es *ese* demasiado? ¿Cuáles son los límites precisos? Aquí, ya el razonamiento es impotente; lo que nos da la solución, sea en general, sea para cada caso, es la experiencia, cuando es posible; pero, cuando no es posible, es el instinto empírico, el instinto experimental que todos tenemos en mayor o menor grado, al que conviene no despreciar, y que completa el raciocinio" (Vaz Ferreira, p. 206). "Nótese bien que este instinto empírico no viene *en lugar* del razonamiento, sino *además* del razonamiento. (...) El instinto empírico gana con que el razonamiento le prepare las cuestiones; el razonamiento es completado por el buen sentido hiperlógico, controlador del raciocinio" (*ibid.*, p. 205).

Por supuesto, la manera en que Vaz Ferreira caracteriza a este "instinto" es relativamente vaga (27). Por eso, como él mismo no deja de hacerlo notar, ese dominio está reservado a un pensamiento no-racional, no-metódico. A dicho instinto

(26) Pero el propio Vaz Ferreira señala que estas denominaciones no le parecen muy felices, que las utiliza sólo por el hecho de no haber podido dar con otras que sean mejores:

"Siento que no es bueno este término: el que habría deseado encontrar querría decir el buen sentido *en cuanto no es contrario* al raciocinio o a la buena lógica..." (p. 205, nota 1).

(27) No obstante, me ha parecido oportuno acudir a lo que Vaz Ferreira explicaba ya en 1909, pues las observaciones del filósofo uruguayo siguen conservando —a pesar de (e inclusive por) la modestia con que están expuestas— toda su validez. Por lo demás, ellas son mucho menos susceptibles de inducir en error que ciertas ideas de los actuales partidarios de la "hermeneútica", la "tópica", etc.

puede corresponderle, en tal sentido, una función análoga a la de lo razonable. Los dos constituyen formas no-racionales, pero pueden servir ambas para *complementar* lo racional (del mismo modo que para complementarse entre sí): una lo hará por vía puramente intuitiva, la otra mediante razonamientos. Y digo que se trata de vías *no-racionales*, lo que no es lo mismo que decir *i-rracionales*. El término "irracional" me parece llamado a evocar más bien modos que no son simplemente *distintos* de los de la racionalidad, sino inclusive *anti-rracionales*. Ahora bien, no hay por qué afirmar que el "buen sentido" o lo razonable han de implicar forzosamente esto último; tal sería el caso, únicamente, cuando aquellos llegan a *contradecir* conclusiones racionales, no si se conforman con complementarlas. Las formas no-racionales se caracterizan simplemente por el rasgo negativo de no corresponder a los planos I o II (*vid. supra*); pero eso no significa que por fuerza deban contradecir lo que resulta de estos últimos o entrar en el plano IV.

Por lo demás, a menudo el "buen sentido" está en condiciones de llegar, él también, a resultados que son admitidos generalmente, o sea, a conclusiones más o menos intersubjetivas. En tal caso, el mismo constituye, al fin y al cabo, una manera consecuente de avanzar por el camino "preparado" por las soluciones que la racionalidad ya le ha establecido como cuadro, como límites. Pero para aquellos casos donde, en cambio, el "instinto" de unos no coincida con el de otros, caben dos soluciones: aceptar el fallo de la mayoría (del círculo de conocedores), o remitirse al "buen sentido" de un órgano competente (por ejemplo, los magistrados judiciales). Y lo mismo vale para las discrepancias en cuanto a lo razonable.

En definitiva, pues: las "lagunas" de la racionalidad pueden ser llenadas por lo razonable y por el "instinto empírico"; desde un punto de vista *metódico*, es éste el único papel (subordinado) que a dichos medios les cabe frente a lo racional.

Excursus sobre las relaciones entre ciencia y filosofía. — No obstante la conclusión a que acabamos de llegar, es posible que existan "momentos" del conocimiento que, *por definición*, no son accesibles a la racionalidad. Dijimos que el pensamiento racional se da a partir de los fundamentos de las cadenas de razonamiento respectivas. La racionalidad de las ciencias no va más allá de los fundamentos intersubjetivos sobre los cuales se edifican sus métodos. Pero también para dichos funda-

mentos puede pedirse un fundamento del fundamento (*vid. supra*). Ahora bien, este fundamento no será racional él también, porque en tal caso ya estaría formando parte de la cadena del razonamiento científico mismo, o sea, que entonces no sería (con respecto al fundamento de esa cadena) un fundamento del fundamento. En efecto, la aceptación de las teorías científicas más generales, la determinación de los fines de la investigación, la elección de los aspectos del objeto de conocimiento que serán enfocados por el método: todo eso se fundamenta, a partir de cierto nivel, sobre razonamientos simplemente razonables. Y no se ve cómo podría ser de otro modo, salvo que se renuncie a plantear ciertas preguntas sobre fundamentos de los fundamentos científicos.

Por ahí pasa, según creo, una de las líneas divisorias entre ciencia y filosofía. El pensamiento científico arranca del plano de fundamentos rigurosamente intersubjetivos. El pensamiento filosófico, en cambio, se interroga (entre otras cosas) sobre la justificación de dichos fundamentos; y esto no puede hacerlo más que mediante argumentos plausibles de tipo razonable, salvo en cuanto apele a evidencias directas (no intersubjetivas). La filosofía, por definición, es un campo (no el único) de consideraciones simplemente razonables. No quiere decir que los temas mismos que la filosofía encara (sean de tipo epistemológico u otros) puedan ser objeto sólo de esa clase de consideraciones. Pero en la medida en que ellos irán siendo tratados mediante un discurso racional, entonces se saldrán del ámbito de la filosofía; no otra cosa muestra la historia del surgimiento y evolución de las distintas disciplinas científicas. Las llamadas ciencias del espíritu están todavía muy próximas de la filosofía; pero en cuanto quieran afirmarse como *ciencias* tendrán que seguir el mismo destino de sus predecesoras, esto es, pasar cada vez más de lo razonable a lo racional. No creo que la filosofía llegue jamás a quedarse sin temas; para ello sería necesario que el hombre resignase — ¡lo que sería horrible! — su curiosidad esencial, que no tiene límites. Pero una cosa es abogar por que *también* lo razonable sea discutido, por ejemplo mediante la filosofía; y otra muy distinta propugnar que nos quedemos en lo razonable, allí donde podemos disponer del arma de lo racional o intentar elaborarla.

XI. CONCLUSION: LA VALORACION DISJUNTA Y UNA CUESTION DE DECISIONES

¿Lo racional o lo razonable? La pregunta implica una disyuntiva en el caso solamente de que no se acepte que estos términos pueden y deben ser complementarios. Pero aunque se reconozca que tienen que serlo, aún ahí se plantea una disyuntiva: ¿cuál debe ser complementario con respecto a cuál? ¿A cuál de ambas formas debe tratar de dársele el máximo desarrollo, para que sustituya a la otra en la mayor medida de lo posible? Mi discrepancia fundamental con los admiradores de lo razonable reside en que, a

diferencia de ellos, no me parece que ninguna respuesta a esta alternativa se halle *impuesta* por la "naturaleza de las cosas" o algo por el estilo; sino que el hecho de *decidirse* por lo uno o por lo otro comporta precisamente esto, una "decisión", una *elección* (relativamente contingente) por parte de quien enfrenta esos problemas. Es cierto que, por mi parte, no puedo *demonstrar* que existe realmente la posibilidad de aplicar medios racionales en mayor medida de lo que ya se está haciendo —y ésta es, en efecto, una medida débil—. Pero tampoco ha sido demostrado que es *imposible* que tales medios puedan ir siendo hallados, aunque sea poco a poco. No me parece que tal posibilidad carezca de toda plausibilidad, habida cuenta de la historia de la ciencia y de que ya se están aplicando formas racionales para fundar ciertas respuestas a problemas enfocados por ciencias del espíritu.

Tanto unos como otros arriesgamos un pronóstico: estamos hablando del *futuro* cuando decimos que la racionalidad científica es o no es aplicable en estas materias, en mayor medida de lo que lo es hoy en día. En este sentido, como ya lo advertí, la discusión es ociosa: ¡los hechos dirán! Pero en otro sentido, sin embargo, no lo es tanto. En efecto, el inclinarse por una u otra respuesta no deja de tener sus repercusiones prácticas. Porque si uno parte de la base de que, *por esencia*, ningún método científico puede ser trasladado a tales materias o elaborado para ellas, entonces ni siquiera valdrá la pena *intentar* introducir mayor racionalidad en el tratamiento de las mismas. Es éste, según me parece, el verdadero nudo de la discusión: ¿debemos intentar o no que predomine, también aquí, lo racional sobre lo razonable?

Dije "debemos", y este término está marcado ya en qué esfera se plantea la disyuntiva. No se trata tanto de una cuestión de hecho, sino sobre todo de un problema de *valores*. Esto implica un cierto cambio de perspectiva con respecto a la forma en que hemos venido planteando las cosas a todo lo largo del presente artículo. Hasta aquí he intentado ceñirme a un enfoque estrictamente *descriptivo*, a—valorativo, de los aspectos examinados. Pero ahora, al proponer soluciones que en realidad dependen de la *elección* (contingente) de cada uno, tendré que incluir consideraciones de *deber-ser*. No obstante, trato de presentarlas en forma tal que, a diferencia de lo que hacen autores de las posiciones que critico, esas consideraciones no aparezcan como algo simplemente *descriptivo*, sino como lo que son: proposiciones hipotéticas

que se hallan subordinadas a la aceptación (contingente) de ciertos valores, o sea, a una *decisión* en favor de éstos. (En realidad, ya en el párrafo precedente introduje una premisa valorativa, al decir que a lo razonable y al instinto empírico no les corresponde más que un papel *subordinado* frente a lo racional. Debo reconocer que esto no es una afirmación puramente *descriptiva* —ser—, sino una proposición de *deber-ser*; ya que puede afirmarse igualmente lo contrario, en cuanto no se acepte el ideal de lo científico como meta para el conocimiento. Pero si se acepta este ideal, mi afirmación refleja una condición *objetiva* para lograr acercarse cada vez más al mismo).

No resulta igual, en efecto, encarar las cosas según su perspectiva puramente fáctica que hacerlo desde ángulos axiológicos. Desde el punto de vista de los *hechos* simplemente, nada puede oponerse a que intentemos ampliar cada vez más la penetración del pensamiento científico, del método, en las disciplinas del "espíritu". Pero desde ciertos puntos de vista *valorativos*, en cambio, eso puede ser de lo más desaconsejable. Si consideramos que la ciencia no es capaz de aprehender lo realmente "humano", las "verdades" propiamente dichas de lo "viviente", etc.; entonces es consecuente, por supuesto, sostener que la racionalidad científica no puede ser introducida en este terreno, so pena de desnaturalizarlo (28). Pero esto no es una afirmación *descriptiva*, sino un juicio de valor. En el fondo, si hacemos abstracción de una terminología filosófica no siempre transparente y del lenguaje ricamente metafórico en que esas ideas suelen ser presentadas, no queda mucho más que lo siguiente: la *preferencia* de esos autores por aspectos no—racionales de los fenómenos culturales, y su poca simpatía por toda explicación científica de los mismos (29).

Por mi parte, no digo que no puedan tenerse tales preferencias (o las contrarias). Pero me importa destacar que son lo que son: *valoraciones*.

(28) Tal la posición de los autores indicados en la nota 16. En Gadamer, por ejemplo, cuyo libro constituye, dentro de esta corriente, la obra que ha tenido más resonancia en los últimos años, ese trasfondo romántico aparece mucho más explícito que en los trabajos de Perelman.

(29) Esto se traduce especialmente en el concepto de "verdad" que dichos autores manejan; concepto que, como ya lo hemos acotado (*supra*, n. 16), es ante todo valorativo, no descriptivo.

De ahí que las relaciones que se *establezcan* entre lo racional y lo razonable no constituyan una simple cuestión de hecho, sino que dependen fundamentalmente de la elección que *quiera* hacer el investigador en las mencionadas disciplinas. Dicho todavía de otro modo: si no nos *interesa* alcanzar una racionalización progresiva de la conducta humana o de las formas de comprenderla, es obvio que no podremos aceptar que lo racional desplace a lo razonable.

Estoy tratando de subrayar —contra las tesis de Perelman, Gadamer, etc.— que la alternativa entre lo racional y lo razonable se plantea fundamentalmente al nivel del *programa de acción* para el investigador, no sobre el plano de las “esencias” (punto de vista ontologizante); y que, por ende, no hay *una* respuesta necesaria a esa alternativa, sino que el programa dependerá de los *intereses* del investigador, lo cual es contingente. Quiere decir que, aunque me pronuncie en favor de la racionalidad, no dejo de reconocer que esta elección *no* es forzosa. Es un problema de *decisión* para el investigador, una cuestión de índole *voluntarista* en el plano de la fundamentación. También por el hecho de reconocer esto, la posición que definiendo se diferencia de la que sostienen aquellos otros autores. Porque no tengo inconveniente en admitir (cosa que ellos no hacen) que no existe, en última instancia, ninguna necesidad de ir en una dirección o en la otra: o sea, que tampoco es imprescindible recurrir a métodos científicos, sino que esto (o lo otro) *puede* hacerse o no. Si se hace, es porque uno *confía* más en los conocimientos intersubjetivos. Pero nadie está obligado a confiar en ellos, y mucho menos a encontrar interesante lo que resulte de los mismos. En síntesis, para decirlo del modo más llano: el hecho de preferir lo racional o lo razonable, es un problema de “gustos”. (Esos gustos tendrán explicaciones psicológicas y sociológicas, naturalmente; pero desde el punto de vista de la *fundamentación* de los procedimientos para las ciencias del espíritu, aquéllos son el punto de partida, y por lo tanto no son demostrables).

Si se *decide* elegir el punto de vista del conocimiento científico, entonces se imponen, a mi juicio, las siguientes soluciones. Habrá que esforzarse en extender al máximo el alcance de los controles racionales, la aplicación de métodos propiamente dichos, también para las ciencias del espíritu. Y para los casos en que no se pueda (todavía) alcanzar una intersubjetividad racional, es decir, *solamente* en cuanto esto sea hoy

realmente imposible, los métodos deberían ser complementados por lo razonable y/o por el “instinto empírico”; puesto que en tales casos no queda ninguna otra salida, salvo la irracionalidad pura y simple.

Lo que importa sobre todo, es que se *quiera* verdaderamente efectuar ese esfuerzo de restringir *al máximo* la necesidad de recurrir a lo no-racional. Entonces lo razonable no podría ya ser propuesto como ideal, según lo hacen los autores de la corriente que he criticado. Por el contrario, dicho medio sería admisible apenas como un *último* recurso, una solución de emergencia, un mal menor, aplicable a la menor cantidad de casos posible. Si hace falta una divisa, para el pensamiento científico no puede ser otra que ésta, también en las ciencias del espíritu: *¡Cada vez más racionalidad! ¡Cada vez menos necesidad de resignarse a lo razonable!*

ADDENDA

Al referirme a lo racional, lo he enfocado sobre todo como un medio de *conocimiento*. Ahora bien, suele también decirse que es más o menos racional una *conducta*. En la obra de Max Weber, por ejemplo, la idea de racionalidad se encuentra referida principalmente a acciones humanas (cf. Rovira, p. 28 ss. y *passim*). Cabe preguntarse, entonces, hasta qué punto la noción de racionalidad desarrollada en el presente artículo será aplicable asimismo a la *acción* racional. Dicho de otro modo: lo racional y lo razonable, definidos del modo en que lo hemos hecho, ¿constituyen categorías aplicables también a la *praxis* activa de los individuos y de los grupos sociales?

Creo que la respuesta debe ser afirmativa, y así lo he insinuado en algunas de las páginas anteriores. En efecto, había señalado ya:

- que puede también ser calificada de “racional” la *cosa* (objetiva) reflejada por un pensamiento análogo (*supra*);
- que la finalidad de conocimiento a la cual el razonamiento sirve de medio puede ser de tipo *práctico* (*supra*);

- que existe también una fundamentación (racional) de *conductas* (*supra*);
- que la racionalidad teleológica, y dentro de ésta la que persigue simplemente una determinación de medios *prácticos*, significa precisamente un tipo de *racionalidad* (*supra*); 13),
- que la definición de método, el cual constituye la forma más exigente de racionalidad, incluye la nota de que el mismo puede referirse también a la realización de finalidades *prácticas*, y además subrayé que todo método se acredita como tal en la *praxis* (*supra*);
- que lo razonable (como alternativa o complemento para lo racional) se refiere, en primer término, a ciertas clases de decisiones *prácticas* (*supra*);

En síntesis, la *acción* racional (sea en actividades de carácter técnico—científico, sea en la conducta social cotidiana) configura una aplicación de la idea *general* de racionalidad que he tratado de precisar.

Por lo demás, no hay que olvidar que las *actividades* racionales, en la medida en que son ejecutadas con conciencia de lo que se persigue y de sus efectos en general, presuponen un *conocimiento* racional. La acción es racional por el hecho justamente de que es la aplicación, la puesta en práctica, la concreción de un *plan* elaborado sobre la base de conocimientos racionales. Dicho todavía de otro modo, el carácter racional de la acción no es otra cosa que el reflejo de la racionalidad del conocimiento que la inspira. La acción racional es —desde el punto de vista lógico, aunque no siempre en el orden cronológico— la continuación, la prolongación del conocimiento racional; la primera se funda en el segundo; éste *justifica* a aquélla, y aquélla (si es exitosa) *confirma* la validez de éste. En definitiva: decir que una conducta es racional, no es otra cosa que decir que hay un conocimiento racional puesto en práctica.

De cualquier manera, lo cierto es que a veces se habla de racionalidad también en un sentido que se refiere, ése sí, a condiciones que parecen ser enteramente independientes del conocimiento de los individuos. Se dice que ciertos hechos o procesos, que ciertos fenómenos (para expresarlo del modo más general), son racionales, en cuanto sirven para alcanzar un fin determinado o responden objetivamente a un determinado sistema de

organización, aun en el caso de que sus protagonistas no sean concientes de ello. Por ejemplo: la “astucia de la razón” histórica (Hegel), la lógica interna de un sistema (o subsistema) económico, la adecuación práctica de la conducta instintiva, etc. Se trataría, pues, de una racionalidad *puramente objetiva*.

Podría contentarme con replicar que, como lo recalqué desde un principio, mi caracterización de lo racional no pretende, ni con mucho, agotar la totalidad de los sentidos en que se usa o es posible usar este vocablo. Por el contrario, muy intencionalmente me he afiliado a una acepción “estrecha”: *supra*, par. I y p. 10. Quiere decir que, si además existiera una “racionalidad” inconciente o simplemente ajena a intervenciones voluntarias del hombre, ello no tendría por qué llevarme a rectificar nada de lo expuesto. Sin embargo, quiero añadir dos observaciones: una de carácter lingüístico y otra que es más de fondo.

No sé hasta qué punto tiene sentido, etimológicamente y de acuerdo a los usos más corrientes del término, hablar de “racionalidad” con respecto a algo que sea *enteramente* ajeno a fenómenos de conciencia (así sea subconcientes). La racionalidad, lo razonable, el razonamiento, la razón, etc. son todas expresiones que aluden a un ser que *piensa* (*ratio*); más aún, que piensa *bien*. Podría tratarse, en todo caso, de un ente sobrehumano (la Idea en Hegel, Dios); pero nunca de una fuerza ciega, por más que ella fuese extremadamente coherente. Es decir, que no bastaría con que algo fuera simplemente *funcional*, en el sentido de constituir un medio adecuado para la obtención de determinados efectos y que ello se dé en una relación constante, como en el caso de las leyes de la naturaleza; para corresponder a una *ratio*, tendría que tratarse de una cosa que, en *alguna* forma, responde a un pensamiento o que se considera que podría (o debería) responder al mismo. De ahí que parece un contrasentido (semántico) hablar de racionalidad para referirse a lo totalmente ajeno a una *ratio* (humana o sobrehumana) que lo determine, o que al menos lo conozca o pueda conocerlo. Más breve: en sentido propio, “racionalidad” implica siempre una *conciencia* —real o virtual— en o sobre lo que es calificado de tal. Y en la acepción *estrecha* del término “racional”, esa conciencia debería darse a través de un pensamiento que presenta los dos caracteres siguientes: mediatez e intersubjetividad (*supra*, par. II).

Pero demos un paso más adelante, prescindiendo ya de la cuestión puramente semántica. Supongamos que esté bien llamarle racional también a fenómenos completamente ajenos a la conciencia y/o intervención de los individuos. Aun así, creo que las cosas no se presentarían de un modo demasiado diferente. En efecto: ¿cómo podemos saber cuáles son tales fenómenos y en qué consiste concretamente su racionalidad? Sólo conseguimos saberlo en la medida en que llegamos a conocer dicha racionalidad, aunque sea a título de una hipótesis que adelantamos sobre la naturaleza de los fenómenos en cuestión.

Por lo tanto, toda vez que hablamos de una racionalidad objetiva, estamos presuponiendo una racionalidad *subjetiva* que la aprehende mal que bien. (No tenemos por qué interrogarnos aquí acerca de la manera en que ésta aprehende aquélla o sea, en qué consistiría la *correspondencia* entre la una y la otra: confrontar arriba, el excursus sobre la idea de verdad). La racionalidad subjetiva servirá, pues, para calificar a la racionalidad objetiva. El *tipo* de la racionalidad objetiva será el mismo de la subjetiva, puesto que estaremos testimoniando sobre aquélla a la luz de lo que es *ésta* (no veo cómo podría ser de otro modo, en la práctica).

En consecuencia, todo lo que hemos dicho sobre la racionalidad en sentido propio (subjetiva), viene a aplicarse también, *mutatis mutandis*, a la racionalidad objetiva. En otras palabras: si existe una racionalidad objetiva, de ella no podemos saber ninguna otra cosa que lo que nos dice nuestra racionalidad subjetiva (aunque admitamos que ésta se halla condicionada por factores externos, por objetividades que la trascienden). De ahí que, desde el punto de vista *práctico*, el eventual reconocimiento de una racionalidad *puramente* objetiva, nada cambia ni nada añade a la descripción general de la noción de racionalidad que hemos intentado presentar en este artículo.

PRINCIPALES TRABAJOS CONSULTADOS

ALBERT (Hans), *Traktat über kritische Vernunft* (3ra. edición, ampliada): Tübingen 1975, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot: *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires 1973, Sur, 260 p. (es traducción de la 1ra. ed. alemana, de 1968).

APEL, BORMANN, BUBNER, GADAMER, GIEGEL, HABERMAS, *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Hermenéutica y crítica de la ideología): Frankfurt 1971, Suhrkamp Theorie, 316 p.

ANACKER (Ulrich), "Vernunft" (Razón): en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Manual de conceptos filosóficos fundamentales), compilado por Hermann Krings, Michael Baumgartner y Christoph Wild, Munich 1973-1974, Kösel; tomo VI, p. 1597-1612.

ARISTOTELES, *Tópica. Refutaciones de los sofistas*: en *Obras Completas. Lógica III*, Madrid 1931, Nueva Biblioteca Filosófica, vol. XLVII.

BLANCHE (Robert), *Le raisonnement*: París 1973, Presses Universitaires de France, 264 p.

BOCHENSKI (I.M.), *Die zeitgenössischen Denkmethode* (7a. ed.): Berna-Munich 1975, Francke, UTB 6. Tr. de Raimundo Drudis Baldrich: *Los métodos actuales del pensamiento* (10a. ed.), Madrid 1975, Rialp, 280 p.

GADAMER (Hans-Georg), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Verdad y método. Lineamientos fundamentales de una hermenéutica filosófica) (3ra. ed., ampliada): Tübinga 1972, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck, XXXI + 553 p. Hay traducción al francés.

GRANGER (Giles-Gaston), *La raison*: París 1955, Presses Universitaires de France, Que sais-je? 680, 128 p. Hay traducción al castellano publicada en la colección Cuadernos de Eudeba, Buenos Aires.

HENNIS (Wilhelm), *Politik als praktische Philosophie*: Neuwied-Berlín 1963, Luchterhand. Tr. de Rafael Gutiérrez Girardot: *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires 1973, Sur, 157 p.

HORAK (Franz), *Rationes decidendi. Entscheidungsgrundungen bei den älteren römischen Juristen bis Labeo* (Rationes decidendi. Fundamentación de las decisiones en los juristas romanos antiguos hasta Labeo), vol. I: Aalen 1969, Scientia, 311 p.

HORN (Norbert), "Rationalität und Autorität in der juristischen Argumentation" (Racionalidad y autoridad en la argumentación jurídica): en *Rechtstheorie*, vol. 6 (1975) cuaderno 2, Berlín, Duncker & Humblot; p. 145-160.

KRIELE (Martin), *Theorie der Rechtsgewinnung, entwickelt am Problem der Verfassungsinterpretation* (Teoría de la obtención del derecho, desarrollada sobre la base del problema de la interpretación de la constitución): Berlín 1967, Duncker & Humblot, 334 p.

LAKATOS (Imre) & MUSGRAVE (Alan) (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (2da. ed.): Londres 1972, Cambridge University Press. Tr. de Francisco Hernán: *La Crítica y el Desarrollo del*

Conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965, Introducción por Javier Muguerza; Barcelona-Buenos Aires-México 1975, Grijalbo, Colección "Teoría y Realidad" 8, 523 p.

LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (10a. ed.): París 1968, Presses Universitaires de France; vocablos Discours, Discursif, Fondement, Méthode, Raison, Raisonnable, Raisonement, Rationalité, Rationnel. Tr. (de la 5a. ed.) efectuada bajo la dirección de Luis Alfonso y revisada por Vicente Quintero: *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía*, Buenos Aires 1953, El Ateneo, 2 tomos.

MORENO (Julio Luis), *Los supuestos filosóficos de la Ciencia Jurídica*: Montevideo 1963, Biblioteca de Publicaciones Oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de la República, 178 p.

PERELMAN (Chaim), *Le champ de l'argumentation*: Bruselas 1970, Presses Universitaires de Bruxelles, 408 p.

POLYA (G.), *Mathematics and plausible reasoning*: Princeton-New Jersey 1954, Princeton University Press. Tr. de José Luis Abellán: *Matemáticas y razonamiento plausible*, Madrid 1966, Tecnos, 580 p.

PRIESTER (Jens-Michael), "Rationalität und funktionale Analyse" (Racionalidad y análisis funcional): en *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, vol 1, *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft* (La función del Derecho en la sociedad moderna), p. 457-489, Bielefeld 1970, Bertelsmann.

RAPP (Friedrich), "Methode" (Método: en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. IV, p. 913-929.

ROD (Wolfgang), "Grund" (Fundamento): en *ibid.*, vol III, p. 642-657.

ROVIRA MAS (Jorge), *Un aporte al esclarecimiento de la noción de racionalidad en el pensamiento de Max Weber*: San José 1974, Universidad de Costa Rica. Facultad de Letras. Escuela de Filosofía, Tesis de Licenciatura en Filosofía, vi + 122 p.

STEGMULLER (Wolfgang), *Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis* (Unidad y problemática del conocimiento científico del mundo): Munich 1967, Münchener Universitätsreden, Nueva serie Cuaderno 41, Max Hueber, 22 p.

STEVENSON (Charles L.), *Ethics and Language*: New Haven - Londres 1944, Yale University Press. Tr. de Eduardo A. Rabosi: *Ética y Lenguaje*, Buenos Aires 1971, Paidós, 308 p.

STROCKER (Elisabeth), *Einführung in die Wissenschaftstheorie* (Introducción a la teoría de la ciencia): Darmstadt 1973, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 143 p.

TOULMIN (Stephen), *The Uses of Argument*: Cambridge 1958, Cambridge University Press, 264 p.

VAZ FERREIRA (Carlos), *Lógica Viva (Adaptación práctica y didáctica)* (3ra. ed., ampliada): Buenos Aires 1962, Losada, 302 p.

VIEHWEG (Theodor), *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung* (5a. ed. ampliada): Munich 1974, C. H. Beck-Schwarze Reihe No. 110. Tr. (de la 1ra. ed.) de Luis Díez Picazo: *Tópica y Jursiprudencia*, Madrid 1964, Taurus, 145 p.