

# Las "razones para actuar" de Searle y el problema de la libertad

## Sumario:

1. Problema. 2. Tesis. 3. Trabajo de John Searle: el problema de la racionalidad. 3.1 El modelo clásico de la racionalidad. 3.1.1 Seis propuestas del modelo clásico. 3.1.1.1 Las acciones racionales son causadas por creencias y deseos. 3.1.1.2 La racionalidad implica seguir ciertas reglas. 3.1.1.3 La racionalidad es una facultad cognitiva independiente. 3.1.1.4 Los problemas de la debilidad de la voluntad son producidos por causas externas de la racionalidad. 3.1.1.5 La razón práctica parte de un inventario e los fines de un agente que no están sujetos a restricciones racionales. 3.1.1.6 La racionalidad funciona si el conjunto de deseos primarios es consistente. 3.1.2 Dudas sobre el modelo clásico. 3.1.2.1 Sólo acciones irracionales son causadas por creencias y deseos. 3.1.2.2 La racionalidad no es una cuestión de seguir reglas, principalmente. 3.1.2.3 La racionalidad es una facultad de independiente. 3.1.2.4 La debilidad de la voluntad es común, consecuencia de la brecha. 3.1.2.5 Las razones inconsistentes para la acción son comunes. 3.2 La racionalidad humana. 4. Falsibilidades. 5. Dificultades. 6. Conclusión. Referencias.

## Resumen:

Saber si el hombre está completamente determinado en su actuar cotidiano o si es un ser lo suficientemente libre como para superar, con las estrategias adecuadas, los condicionamientos de su existencia, no es fácil. Por un lado, tenemos la realidad de la ciencia que podemos someramente describir en cuatro aspectos, por otro lado tenemos la pretensión de hacer del hombre y principalmente su acción, un objeto de ciencia. Sin pretender con esto abarcar toda la complejidad de la ciencia, examinemos primero estos cuatro aspectos que describirían la ciencia para luego concentrarnos en el problema que nos interesa, a saber, la libertad humana.

## Palabras clave:

Racionalidad, creencias, deseos, voluntad, libertad, reglas, modelo clásico.

## SEARLE'S "REASONS TO BEHAVE" AND THE PROBLEM OF FREEDOM

## Abstract:

It is not easy to cancel if man is completely determined in his dailyness or if he is free enough to supersede, with adequate strategies, his existential conditions. On one side, we have the reality of science that can briefly be described through four aspects. On the other side, we have the intentions to make man and his action, an object of science. We'll first take a look at science in order to concentrate ourselves in the problem we are interested in, human liberty.

**Key words:**

*Rationality, beliefs, Hill, liberty, rules, classic model.*

**Artículo:**

*Recibido, febrero 28 de 2006; aprobado abril 28 de 2006*

**Jorge Francisco Maldonado Serrano**

*Profesor Asistente. Escuela de Filosofía UIS.*

*Magister en Filosofía Universidad Javeriana.*

**Correo electrónico:**

*[jmaldonado@uis.edu.co](mailto:jmaldonado@uis.edu.co)*

# Las "razones para actuar" de Searle y el problema de la libertad

**JORGE FRANCISCO MALDONADO SERRANO**

*Profesor Asistente.*

*Escuela de Filosofía UIS.*

*La sexta condición de la conducta racional estriba en la decisión de poner en obra –al menos en la medida en que podamos– los medios adecuados a la consecución de nuestros fines.  
(Jesús Mosterín, "Racionalidad y acción humana")*

## 1. Problema

**S**aber si el hombre está completamente determinado en su actuar cotidiano o si es un ser lo suficientemente libre como para superar, con las estrategias adecuadas, los condicionamientos de su existencia, no es fácil. Por un lado, tenemos la realidad de la ciencia que podemos someramente describir en cuatro aspectos, por otro lado tenemos la pretensión de hacer del hombre y principalmente su acción, un objeto de ciencia. Sin pretender con esto abarcar toda la complejidad de la ciencia, examinemos primero estos cuatro aspectos que describirían la ciencia para luego concentrarnos en el problema que nos interesa, a saber, la libertad humana.

En primera instancia, la actividad científica nos ha dado a conocer, con alto grado de certeza, la causa de los hechos que acaecen en el mundo, es decir, la ciencia nos da conocimiento sobre la relación causal entre hechos, que son el mundo; nos explica cómo es el mundo, o es ella misma una descripción del mundo. Pero esta descripción no es de cualquier manera. Esto nos lleva al segundo rasgo, a saber, la actividad científica puede establecer las leyes de su funcionamiento (lo que se suele llamar las leyes de la naturaleza), que nos garantizan, en gran medida las explicaciones racionales sobre el mundo. Dicho de otro modo, la ley natural establecida por la ciencia es lo que hace que su

explicación del mundo no sea una explicación cualquiera. El tercer aspecto es el hecho de que el descubrimiento y precisión de dichas leyes, y en general el conocimiento explicativo del mundo, nos ha llevado, a su vez, a poder predecir muchos eventos del mundo; en otras palabras, sin *predictibilidad* no hay ciencia. El hecho de que el mundo nos sea predecible, nos confirma simultáneamente que nuestras leyes son verdadera y que nuestras explicaciones son racionales. Los tres aspectos anteriores conducen, por último, a que seamos capaces de modificar y ajustar los hechos del mundo a nuestros fines humanos, que esto sea en nuestro beneficio y/o perjuicio, es una cuestión que no alcanzamos a abordar. La ciencia (y aquí incluimos de una manera bastante tosca lo que se debe entender por tecnología, que no es exactamente lo mismo que la ciencia), nos permite transformar el mundo. Como diría Prigogine, la ciencia es, en última instancia, una alianza con la naturaleza, de modo que no sólo la explicamos, la legalizamos y la predecimos, sino que establecemos una alianza con ella de modo que nos atrevemos a modificarla. Otro problema, que no es objeto de este artículo, es saber más sobre esa alianza, su validez y sus desviaciones.

Ahora bien, al observar la anterior realidad de la ciencia, también se ha pretendido deducir que el hombre, en tanto que objeto en el mundo o parte del mismo, estaría afectado por ciertos hechos que causarían su acción; o se ha pretendido pensar que así como existen leyes de la naturaleza tendrían que existir leyes de la acción humana o leyes de la

sociedad o la cultura. Se postularía entonces que de conocer las causas exactas (sea el estado de las neuronas cerebrales y el significado de sus interacciones, o sea la posición de los planetas), podríamos predecir la acción de un ser humano particular —que estas pretensiones se mantengan hoy día o no, es cuestión que este texto no alcanza a problematizar—. Aunque las ciencias sociales han dado importantes pasos para explicar ciertas realidades sociales y la psicología ha hecho lo suyo respecto del individuo, aún no es el momento de poder decir que se puede predecir la acción de un individuo en un momento y situación dadas. ¿Lo alcanzará alguna vez la ciencia?

Ahora, si tenemos la idea, políticamente generalizada tal vez, de que los humanos son seres libres por naturaleza, algo así como que está en sus manos su vida, sea lo que esto quiera decir precisamente, entonces parecería que se debe rechazar de entrada la posibilidad de predecir la acción humana a partir del entendimiento de las causas de la misma. Pero, ¿podemos aceptar sin más esta idea?, ¿qué razones tendríamos para hacerlo? Del hecho de que no conozcamos científicamente la manera de predecir la acción humana de un modo cercanamente satisfactorio, no podemos deducir que nunca lo haremos, y no puede ser esta la razón para aceptar la idea de la libertad humana.

Así, aunque parece que volvería a quedar en el limbo el problema de la libertad, no se trata en este texto de preguntar por qué el hombre es efectivamente un ser libre. Sería caer en una trampa, toda vez

que la misma idea de libertad es confusa de analizar; se trata, más bien, de preguntar y de plantear el siguiente problema, desde el trabajo adelantado por John Searle en su libro *Rationality in Action*:<sup>1</sup> ¿por qué no podremos predecir completamente<sup>2</sup> la acción de un individuo?

Con esta pregunta y formulación pretendemos darle una especie de giro al problema de la libertad. No es exactamente lo mismo preguntar por una demostración o explicación de por qué el hombre es necesariamente libre, que preguntar por qué no es predecible. La diferencia radica en que en la primera pregunta se asume, de entrada, el significado de libertad, mientras que en la segunda, por el contrario, si bien se asume el entendimiento de la idea de causalidad, no se da por sentado el concepto de la libertad. Creemos, por el contrario, que al darle respuesta a este planteamiento podría incluso dilucidarse algo sobre la libertad.

De este modo, este artículo se propone examinar las posibilidades de la predictibilidad de la acción humana. Pero tomando como punto de partida, el hecho de que la ciencia no ha logrado predecirlo satisfactoriamente, y poniendo en suspenso la idea de que el hombre es un ser libre. Con la indagación por la posibilidad que tenemos los seres

racionales de predecir la acción humana, se pretende, incluso aportar algo al vago concepto que tenemos de libertad, y no caer en espacios comunes que supongan, ya de entrada, la libertad misma.

## 2. Tesis

El concepto de <brecha> desarrollado por John Searle en su libro *Rationality in Action*, sirve para explicar la conexión que hay entre las razones para actuar y las acciones que efectivamente se producen en virtud de esas razones. Hay que tener claro que Searle no muestra la imposibilidad de que de cualquier humano pueda predecirse su acción por el conocimiento de algún tipo de causas, por lo que no pretendemos decir que él da la respuesta a la pregunta que hemos planteado y menos que la haya planteado. Consideramos, sin embargo, que a partir del concepto de <brecha> sí podemos acercarnos a una explicación racional de por qué no se puede predecir la acción de un humano.

Basados en ese estudio sobre la brecha se puede sostener, casi directamente, la tesis de que **no podemos predecir la acción de un humano porque el mismo individuo que ejecuta la acción no puede predecir su acción.** Esta tesis no se debe confundir con la siguiente: a) Sólo el individuo sabe qué es lo que acontece en su subjetividad, o mente; b) la acción la prepara el individuo subjetivamente, o en su mente; de donde la primera conclusión es que él es el único que puede saber qué es lo que va a hacer; se infiere, además, que la acción no puede ser predicha por otro individuo, porque nunca podrá tener

<sup>1</sup> John Searle. *Rationality in Action*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2001. Las traducciones son nuestras. Hay versión en Español: John Searle. *Razones para actuar una teoría del libre albedrío*. Editorial Nobel.

<sup>2</sup> Por falta de espacio no alcanzamos a considerar explicaciones parciales o probables de grupos e individuos.

acceso a la subjetividad, o mente, del individuo del que pretende predecir su acción.

Sin embargo, la tesis expuesta no ve el problema sea de conocimiento de las razones para actuar, porque incluso si pudiéramos conocer las razones para actuar (que son subjetivas o mentales) por alguna especie de telepatía, el concepto de brecha nos explicaría, en todo caso, que el individuo puede cambiar de parecer y hacer otra cosa diferente de lo que pretendía con su acción, por lo que arruinaría incluso su propia predicción.

Y si se introduce el concepto de inconsciente, no se mejora ninguna objeción. Se puede asumir que el inconsciente supone que ni siquiera el individuo puede saber lo que realmente va a hacer él mismo. Esto supone una especie de desconocimiento de sí, o de desconocimiento de lo que significa tener una razón para actuar. En realidad, el concepto de inconsciente existe, precisamente, porque no se ha estudiado con cuidado la acción humana. Es decir, que en la medida en que estudiemos el problema de la acción, y por ende de la indeterminabilidad de la acción, podremos entender por qué el concepto de inconsciente era más producto de una ilusión que aceptaba el origen de una ciencia, que el origen de una ciencia que parte, como tal de un hecho empírico (como debe ser toda ciencia).

### **3. El trabajo de John Searle: El problema de la racionalidad**

Searle recuerda la idea básica de racionalidad que podemos tener según

una visión clásica: Ser racional es ser capaz de escoger los medios que han de permitir alcanzar un fin. Recuerda, para ello, el caso de los chimpancés de Köhler, pero él notará cinco diferencias cruciales entre lo que puede considerarse la racionalidad plena del chimpancé y la del humano. Así, primero nota que ese modelo de racionalidad a partir del caso de los chimpancés pierde el factor clave del tiempo, cosa que impide que la racionalidad del chimpancé sea preparativa del futuro; se trata sólo de una racionalidad presente. Este será un tema valioso que luego recuperará en su análisis sobre la responsabilidad de la acción pero que nosotros no tendremos la oportunidad de discutir.

En seguida nota que los humanos, a diferencia de los chimpancés, deciden entre fines que pueden estar en conflicto. Que esto sea correcto decirlo sobre los chimpancés, dado que se trata sólo del experimento donde sólo hay bananas, palos y cajas, es una cuestión que hay que meditar a partir de otros estudios etológicos. En tercera instancia, explica que el chimpancé del experimento no parece tener más motivación que su deseo de comer bananas. Searle rechazará fuertemente la aplicación directa de esta idea al caso de la racionalidad humana, ya que eso haría que ésta fuera el resultado de una pasión o deseo que se encontraría por fuera de ella, y la confinaría, así, a ser sólo racionalidad instrumental.

La cuarta crítica va dirigida a que el chimpancé tampoco parece tener la capacidad de hacerse responsable de sus acciones, esto es, no parece que haga

referencia a un sí mismo desde el cual pueda hacerse poseedor de lo actuado. Por último, y como quinta diferencia que establece, las acciones del simio no implican, necesariamente, un ejercicio de expresión o compromiso ante los otros iguales.

Concluye, así, con una explicación de lo que es el problema de la racionalidad, comparándola con otros aspectos humanos que parecen tener la misma estructura problemática: ¿cómo puede darse la toma racional de decisiones en el mundo dado que lo que sucede en el mundo es resultado de fuerzas que lo causan? Así con el problema de la libertad, el escepticismo, la intencionalidad y la ética; ¿cómo puede ser el caso que *p*, dado que ciertamente parece que es el caso que *q*, cuando *q* hace imposible que *p*?

### 3.1 El modelo clásico de racionalidad

¿Cuál es el modelo Clásico de racionalidad que va a predominar desde Aristóteles hasta Isaac Levi, según Searle? Se resumirá en seis rasgos que él considera fundamentalmente equivocados de lo que, a su vez considera el modelo clásico de racionalidad. Por esto mismo, y como Searle mismo afirma, el modelo no será presentado de forma completa o exhaustiva. Lo que hay que tener en mente es que se trata, más bien, de los seis rasgos que él considera que es crucial corregir para elaborar una adecuada filosofía de la acción, fundamento para cualquier teoría de la decisión o modelo ético.

#### 3.1.1 Seis presupuestos del modelo clásico

"El modelo articula una concepción de racionalidad en la que fui formado como estudiante de economía y filosofía moral en Oxford. No me parecía satisfactorio en ese entonces y no me parece satisfactorio hoy día".<sup>3</sup>

##### 3.1.1.1 Las acciones racionales son causadas por creencias y deseos

El modelo clásico asumiría, según Searle, que tanto los deseos y las creencias funcionarían como razones para la acción o como causas de las acciones. Es importante reconocer que 'Causa', tiene el sentido de causa eficiente aristotélica, por lo que, a pesar de que es una idea que efectivamente podríamos encontrar en ciertos autores, no debemos, sin embargo, confundir la idea aristotélica de 'causa final' que es la que Aristóteles tiene en mente cuando estudia las acciones, que buscan la consecución del placer o de los fines, de los humanos.

Además de que Searle no reconoce que la causa final sea una causa, pues sólo entiende por causa la 'causa eficiente', no sobra dejar la inquietud de si Searle efectivamente entiende qué se quería decir por 'causa final' a diferencia de lo que se quería decir por 'causa eficiente'.

##### 3.1.1.2 La racionalidad implica seguir ciertas reglas

Habría ciertas reglas implícitas de racionalidad. Esta observación parecería

<sup>3</sup> Op.cit., p.7

convinciente además porque, con el mismo ejemplo de los idiomas, podría pensarse que así como hay gente que comete ciertos errores al hablar, esto es, que hay gente que falla en ciertas reglas del idioma que habla —y no quiere decir esto que no sepa hablar el idioma—, hay gente que no es del todo racional, porque no sigue o no conoce bien las reglas de racionalidad. Claro, se trata de errores de uso, evaluados según el canon, según algunos lingüistas o algunos académicos, o en nuestro caso según la Real Academia de la Lengua. Así, los teóricos de la racionalidad tendrían por función el explicitar dichas reglas.

### **3.1.1.3 La racionalidad es una facultad cognitiva independiente**

Tal vez esta es la más común de todos los rasgos. Sin embargo, si tomamos como ejemplo a Aristóteles tenemos que recordar que él entiende *nous* como actividad pura, y no es, en este sentido, seguro que se trate de una entidad o módulo de la naturaleza humana. Del mismo modo, el concepto de <facultad> en Kant apunta más a una capacidad que a una posesión. En todo caso, se trata de una visión que tenemos en nuestra visión común sobre la racionalidad.

### **3.1.1.4 Los problemas de debilidad de la voluntad son producidos por causas externas a la racionalidad**

¿Cómo es posible que conociendo lo que quiero hacer, queriendo hacerlo, aún no lo haga? Searle lo expone como el caso problema griego de la *akrasia*, aunque no le introduzca la relación con el bien,

definitivo para el actuar según los griegos. Este es el aspecto donde Searle expone de inmediato su postura, pues será el concepto de <brecha> (*gap*), que a nuestro parecer resulta lo más novedoso e interesante de todo el texto, el que explicará que efectivamente la *akrasia* (entendida a la searle) es prueba de nuestra racionalidad.

En síntesis, el modelo clásico postula que si el resultado de la acción es algo que no se propuso desde un comienzo se debió a que no hubo una buena preparación de la acción, bien porque se tenía el fin equívoco o incorrecto, o porque no había un compromiso moral con dicho fin a la hora de realizarlo.

### **3.1.1.5 La razón práctica parte de un inventario de los fines de un agente que no están sujetos a restricciones racionales**

En el modelo clásico de racionalidad, el sujeto debe tener presente los fines o deseos antes de actuar, porque precisamente será la elección de los medios lo que haga que éste actúe racionalmente. Esto tiene unas implicaciones que a Searle le parecen desacertadas. Primero, que la determinación de los fines excluiría la racionalidad. Segundo, que la causa de las acciones estaría en los deseos y los fines, dependería más de ellos que de la razón, y que, por tanto, no sería posible concebir razones para la acción independientes de deseos.

Aquí Searle también va haciendo explícito su interés de dar a entender, por el concepto de <brecha>, que

efectivamente se pueden tener razones para actuar independientes de deseos.

### **3.1.1.6 La racionalidad funciona si el conjunto de deseos primarios es consistente**

Según el modelo clásico, los deseos serían los motores de la acción, por lo que un error o inconsistencia entre los deseos implicaría una imposibilidad para ser causa de las acciones. Sucede que este modelo implica que los deseos, o los fines, funcionan como principios, de modo que, para actuar racionalmente, cualquier contradicción entre los mismos, automáticamente llevaría a una irracionalidad en la acción.

### **3.1.2 Dudas sobre el modelo clásico**

Aunque en lo que sigue Searle no será minucioso en muchos análisis, sí nos dará lo más importante de su visión sobre la racionalidad práctica, a saber, que hay una brecha insalvable dentro de la racionalidad que incluso hace posible la racionalidad. Cada uno de los siguientes puntos es una objeción a los anteriores rasgos principales del modelo clásico de racionalidad.

#### **3.1.2.1 Sólo acciones irracionales son causadas por creencias y deseos**

¿Son causalmente suficientes los deseos o las creencias para la acción? La respuesta de Searle es claramente que no. Su razón básica es que hay algo más, además de desear algo, que hace que yo haga la acción. De hecho con el sólo

hecho de desearlo no sucede. Se trata de un argumento fáctico según el cual es impensable un caso en el que un sujeto pueda, con sólo desear, hacer que algo pase. Esto sería, en el mejor de los casos, lo que sucede con la lámpara de Aladino.

Searle reconoce que los casos en que efectivamente los deseos son causa de la acción, son los casos más irracionales, como el de un adicto. Sin embargo, más adelante en el libro se podrá entender que no es así y que, a nuestro parecer, incluso el adicto, aunque "llevado por sus deseos", no actúa siempre ciegamente por sus deseos sino que tiene la posibilidad de cambio.

Su argumento más fuerte es que existe una brecha en la racionalidad. Realmente Searle identificará tres brechas a lo largo del proceso de lo que el considera configura a la acción humana: deliberación, decisión acción, término de la acción. Y esto, para los fines del presente artículo, tendremos que repetirlo una vez más con minuciosidad. La primera brecha es aquella que existe entre la deliberación y la toma de la decisión. Es decir, el humano se enfrenta a un conjunto razones para actuar de las cuales elegirá una efectivamente (o varias, aunque no es muy claro que Searle asuma que se puede actuar por varias razones) para llevar a cabo la acción. Pero lo que él nota es que entre las elecciones y el acto de elegir hay una brecha insalvable, es decir, ninguna razón es por sí misma suficiente para ser elegida. Lo cierto es que se da la deliberación y la elección, y que hay una separación entre ambas, separación que

simplemente quiere decir que no hay forma de explicar por qué se escoge una y no otra. Una deliberación no es razón suficiente para tomar una decisión o hacer una elección.

La segunda brecha es más clara y la había formulado Mosterín, a saber, una vez tomada cierta decisión, o haberse resuelto a hacer algo, hay que dar el paso para hacerlo. Existe una brecha porque aun cuando se haya tomado una decisión, se haya uno resuelto a hacer algo, puede uno no hacerlo, o hacer otra cosa. Por la misma razón por la que existe la primera brecha, entre la deliberación y la toma de decisión, existe la segunda, entre la toma de decisión y el inicio de la acción, a saber, porque la decisión no es causa suficiente para iniciar la acción así como la deliberación o las razones para actuar no son causa suficiente para tomar una decisión. Es decir, si alguien se resuelve a aprender a nadar no puede quedarse sentado y esperar que aprenda sin más, tiene que hacer lo que tiene que hacer para efectivamente aprender, pero el hecho de haber decidido aprender a nadar no lo obliga a ir a tomar las clases. Se puede, en efecto, tomar una decisión y no hacerlo o hacer lo contrario, como veíamos respecto de la primera brecha. En todo caso, hay que hacer algo más que decidirse por alguna acción para que efectivamente la acción se dé, hay que dar ese paso o ese salto que conecta, no necesariamente un momento con otro.

La tercera brecha, si bien dada sobre todo para decisiones que implican principalmente acciones de largo alcance en el tiempo, es aquella que encontramos entre el inicio de la acción y su

culminación o término. De hecho, a nuestro parecer esta es la brecha más extensa y más indeterminada, ya que supone que en cualquier momento en el que haya una interrupción de la acción, se da la posibilidad de no seguirla. El hecho de haber iniciado una acción, igual que en los anteriores casos, no es causa suficiente para continuarla, no se obliga a continuarla y por tanto debe haber un paso, un salto que haga que el individuo siga la acción.

La pregunta que podemos hacer es que dadas las brechas, si se cambia la decisión, si se hace otra cosa o si se deja de hacer algo, ¿no se está dando a su vez un nuevo proceso completo? Es decir, si postulo que delibero y opto por algo y luego cambio de parecer, ¿el cambiar de parecer no supone una nueva deliberación, por rápida que sea, incluso apoyada en la anterior?, o más claro respecto de la segunda brecha, si tomo una decisión y hago algo diferente en virtud de la brecha ¿no implica esto que se pasa de nuevo por todo el proceso? ¿Significaría esto que como no ocurre cualquier cosa hay propiamente brecha?, ¿no hay más bien un nuevo proceso que siempre es repetible? En este sentido, más importante que la brecha, sería el hecho de que se puede cambiar de parecer. ¿Acaso la posibilidad de repetir el proceso, que es lo que llenaría la brecha, muestra que no hay brecha?

Ahora, lo que Searle acierta claramente, a mi modo de ver, es que eso, sea brecha o sea la posibilidad de volver a hacer el proceso, es lo que hace que la racionalidad sea fuerte, sea racionalidad. Curiosamente, se ha pensado, no sin

razón, que la falta de carácter o la indecisión o el cambio repentino de pensar es muestra de irracionalidad, por lo menos de inseguridad. ¿Podemos postular o pensar dos tipos de variabilidad en el humano, una variabilidad propia de la racionalidad y constitutiva de la misma y otra destructora de la misma?

Así, para Searle la decisión se hace sobre una razón para actuar (y sobre esto también tenemos nuestras dudas, como preguntábamos antes ¿no pueden ser sobre dos o tres?) En sus palabras es del siguiente modo: "Otro modo de ver la existencia de la brecha es notar que en la toma de decisiones normalmente se tienen varias razones para realizar la acción, sin embargo se actúa por una razón y no por otras, y se sabe sin observación, sobre cuál se actuó".<sup>4</sup> Justo por la existencia de la brecha la racionalidad es posible. En esto Searle muestra buen sentido común y una simple verdad dialéctica: Si hay un lugar donde puede haber racionalidad debe ser el mismo lugar donde puede haber su contrario, la irracionalidad. No en vano dice que su libro es sobre la brecha.

### **3.1.2.2 La racionalidad no es una cuestión de seguir reglas, principalmente**

La pregunta es ahora ¿qué reglas sigue la razón? Las reglas de la lógica no son reglas de racionalidad, porque ellas no le dicen a nadie qué se puede inferir o deducir, sino cómo está bien hecha una deducción. Del mismo modo que no se

puede asegurar el paso que lleva necesariamente de las razones a la decisión, en virtud de la brecha, no se puede asegurar que de unas premisas se tenga que aceptar la deducción, en virtud, de la misma brecha de la racionalidad.

Según Searle, las reglas no juegan ningún papel en la validez de la inferencia, y la implicación y la validez lógicas no son la inferencia dada por una acción humana voluntaria. Así, siguiendo el ejemplo de la tortuga, podemos entender que ésta nunca estará obligada a aceptar la inferencia que Aquiles acepta. En últimas, lo que Searle está proponiendo es que "la racionalidad no está constituida como un conjunto de reglas, y que la racionalidad en el pensamiento, del mismo modo que en la acción, no está definida por ningún conjunto de reglas".<sup>5</sup>

### **3.1.2.3 La racionalidad no es una facultad independiente**

Para este filósofo es claro que las únicas reglas de la racionalidad son las mismas reglas del lenguaje y de la intencionalidad. Para él todo ser humano hablante es de suyo racional. Es en esta visión de racionalidad donde propiamente funciona el concepto de brecha, pues los actos de habla y los actos intencionales son articulados en acciones y esta articulación es posible por la brecha. Cada articulación puede ser entendida como una posibilidad que tiene el individuo de decir esto o aquello, de querer una cosa u otra. A nuestro

<sup>4</sup> Ibid., p.16

<sup>5</sup> Ibid., p.22

parecer, la libertad del habla y de la intencionalidad, y la misma libertad del individuo, tiene como núcleo el hecho de que existen esas tres brechas searleanas en la racionalidad, o en el proceso de la acción, que es de suyo racional.

### **3.1.2.4 La debilidad de la voluntad es común, consecuencia de la brecha**

Para Searle, independiente de lo perfecto que se pueda organizar una acción, siempre es posible que la voluntad falle. Dado que tenemos un sinnúmero de posibilidades para cualquier decisión y acción, siempre puede ser el caso que se dé algo diferente de lo organizado. Y esto tendría que ser así, sin implicar por tanto ninguna debilidad de la persona, o de la voluntad, o del razonamiento, ya que no hay necesidad causal entre los tres pasos del proceso de la acción. Ninguna razón se impone, ninguna decisión obliga y ninguna acción emprendida debe continuarse.

¿Puede, desde esta perspectiva, considerarse dogmático, y por lo tanto no racional, aquel que piensa que una decisión tomada obliga a su cumplimiento? Sin duda, haber visto que un pensamiento no obliga a una acción, puesto que no es causa suficiente, no queda sino entender que cuando se obliga, se obliga por una especie de "fuerza moral" en el pensamiento, es decir por algo que no está en el pensamiento. Aunque esto no lo tenemos completamente claro, lo cierto es que si las razones para actuar que tengo no son causa suficiente para

realizar la acción, entonces ¿qué lo es? Searle responderá que el sí mismo en el capítulo tercero. Pero, antes de aceptar esa respuesta podemos preguntar, más bien, si no es precisamente ese aspecto el que nos explica que debe haber algo más que la racionalidad para actuar racionalmente. Searle no estaría de acuerdo con este punto, pero ¿por qué se hace una cosa y no otra?, ¿por qué se tienen una razones y no otras?, ¿no está searle cerrando, sin más, una explicación de tipo axiológico para la racionalidad?

No es para menos que la libertad del individuo sea garantizada, o se "muestre" allí donde existe la brecha. Mejor aún, precisamente porque nuestra racionalidad supone la brecha, que es el saltito para hacer de una razón la razón para actuar, el saltito para efectivamente iniciar la acción por una razón para hacerlo, o el permanente saltito para seguir la acción iniciada, es porque nuestra racionalidad supone la libertad. Dicho en pocas palabras, porque somos seres racionales somos seres libres.

### **3.1.2.5 Hay razones para la acción independientes de deseos**

De alguna manera, preguntábamos al final de la sección anterior por este postulado. Searle lo va a criticar fuertemente ahora y su procedimiento será negativo. Lo que muestra es el absurdo al que esta idea lleva, a saber, a tener que aceptar que existe un deseo siempre que hay una acción. Lo absurdo de esta postura, a su modo de ver, radica en que de no haber deseo para continuar con, por ejemplo, un compromiso

establecido por una acción anterior, entonces, no podría el individuo llevar a cabo la acción para cumplir con el compromiso. De ahí el ejemplo de la cerveza: puedo pedir una cerveza en un bar y tomármela, porque así me impulsa un deseo, pero si no tengo el deseo de pagarla, entonces no podría hacerlo hasta que no apareciera también este deseo.

Aunque el caso puede parecer cómico, realmente no se puede pensar que siempre que tengo el deseo de pagar una cerveza esto implique que tenga que tener el deseo de pagarla, y esto es lo que resulta de la exigencia de tener que tener un deseo para actuar. Este es uno de los puntos que más interesa a Searle pero que desarrollará con más cuidado más adelante en el libro.

### 3.1.2.6 Las razones inconsistentes para la acción son comunes

La racionalidad implica, pues, un constante ajuste entre intereses, deseos e ideas en conflicto. Por ello postula que "La tarea de la razón práctica es la de tratar de encontrar algún modo de juzgar entre los fines inconsistentes. Típicamente el razonamiento práctico consiste en encontrar el modo de abandonar la satisfacción de algunos deseos, de modo que se puedan satisfacer otros".<sup>6</sup> En última instancia, la racionalidad práctica consiste más bien en la capacidad de moverse en medio de deseos, razones y/o fines conflictivos, pero que deben ser desechados en cada instante de modo que la decisión pueda tomarse, la acción

presente pueda llevarse a cabo y ésta, posiblemente, a término. La racionalidad es posible porque tenemos opciones, y han sido esas opciones las que tal vez nos han hecho llegar a ser racionales y, por tanto, a entendernos como seres libres. Es como si la libertad fuese otra manera de llamarnos racionales.

## 3.2 Racionalidad humana

Lo que resulta interesante de esta perspectiva es que muestra que la racionalidad práctica tiene que poderse pensar en términos propiamente humanos y no en términos maquínicos. Tal vez la idea searleana de abandonar el modelo computacional para entender la acción humana tenga mejores resultados aunque termine siendo, como puede intuirse, menos abarcante a la hora de explicar e incluso de predecir la acción humana. De hecho, el procedimiento de Searle entre fenomenológico introspectivo y lógico-analítico logra elaborar un mapa de la racionalidad práctica un poco más rugosa y, si se quiere, más humana, porque no abandona lo que el análisis propio le dicta sobre lo que debe ser el caso, porque no se ata a la historia de la filosofía.

## 4. Posibilidades

Searle sostiene que la racionalidad práctica<sup>7</sup> se da porque existe lo que él denomina brecha. La brecha la define

<sup>6</sup> Searle ha argumentado en otros momentos que: La filosofía del lenguaje es una parte de la filosofía de la mente, y ésta a su vez, una parte de la filosofía de la acción. De este modo, la racionalidad teórica es una forma de racionalidad práctica. Aunque puede no resultar convincente, no podemos discutir este tema pero sí entender que cada vez que se hable de racionalidad práctica se está suponiendo la teórica.

<sup>6</sup> Ibid., p.30

en dos sentidos, uno futuro y otro pasado. Así, la brecha es "la característica de nuestra conciencia de toma de decisiones y de acciones en la cual sentimos que las alternativas de decisiones y acciones futuras se nos abren ante nosotros causalmente"<sup>8</sup>, y también es "aquella característica de nuestra conciencia de toma de decisiones y de acciones por la cual las razones que preceden a las decisiones y a las acciones no se experimentan por el agente como estableciendo condiciones suficientes de causalidad"<sup>9</sup>.

Es decir, en el primer sentido la brecha hace referencia a que cuando estamos tomando una decisión o estamos ejecutando una acción, suponemos que podemos tomar otra, o tenemos la posibilidad de hacer otra cosa. Si esto no fuese así, no tendría sentido hablar de las decisiones que tomamos o siquiera molestarse en tomar decisiones (lo mismo aplica para la acción). Si esto es así, *no podría predecirse la acción a futuro, ya que tendría que esperarse a que, o se tomara la decisión, o se iniciara la acción o culminara para efectivamente describirla, mas no predecirla.*

En el segundo sentido, la brecha hace referencia a que cuando el agente intentara explicar su toma de decisiones, esto es, explicar por qué decidió algo o hizo algo (bajo el supuesto de la sinceridad posible) nunca daría una razón suficiente de su acción o no podría establecer una causa suficiente para su

acción. Parece que Searle apuntara a aquel sentimiento que tenemos de que cuando damos explicaciones sobre la acción pasada nunca damos una razón que fuerce u obligue a la acción. Este segundo sentido es más útil para la tesis que pretendemos sostener puesto que muestra que *ni siquiera habiendo sucedido la acción o la toma de decisión, se puede alcanzar una explicación causal para luego poder deducir posibles predicciones de otras acciones futuras, precisamente porque no es una explicación suficiente.*

Recordemos que la brecha acontece en tres momentos diferentes. Momentos que Searle ha establecido para la acción, pues toda acción implica: Decidir qué se va hacer, empezar hacerlo y terminar de hacerlo. Es muy curioso porque efectivamente esta formulación tripartita de la acción la formulará Hegel respecto de la acción. Ahora bien la brecha acontece en cada uno de esos momentos, a saber, entre la deliberación y la toma de decisión, porque ninguna opción presente en una deliberación obliga al individuo a que la tome como definitiva.

Fijémonos que esta afirmación resulta crucial toda vez que la única respuesta racional que puede invocarse ante la respuesta '¿por qué decidiste, en últimas, hacer eso?', es 'no lo sé, simplemente opté por ella'. Ese 'opté por ella', es lo que le hace sospechar a Searle que se está indicando que hay una brecha. Pues para él es claro que puede haber todas las razones del mundo para hacer una acción A, y sin embargo, el individuo puede, optar, sin razón alguna, por otra acción B.

<sup>8</sup> Ibid. p.62

<sup>9</sup> Op.Cit., p.62

La brecha, pues, también la encontramos entre la decisión tomada y la acción emprendida, porque, de igual modo, ninguna decisión obliga a iniciar la acción que le correspondería. Esto es muy curioso, ya que se esperaría que cualquier persona que optara por hacer algo, es decir, que hubiese decidido hacer algo lo hiciese. Pero, de nuevo, si preguntamos '¿si habías decidido votar por X, por qué terminaste, en últimas votando por Y?', habría que responder, 'no sé, simplemente lo hice'. Para Searle es claro que puede haberse tomado la decisión, incluso bajo amenaza de muerte, y sin embargo, hacer, de hecho, exactamente lo contrario. Este 'lo hice', muestra o señala que hay una distancia, un vacío, una brecha entre la opción o decisión tomada y la acción realizada o iniciada.

Por último, la acción la encontramos entre la acción iniciada y su término, porque el hecho de haber iniciado la acción no lleva al individuo a que la culmine. No nos demoramos más en este punto que en los anteriores y que creemos que ya puede ser clarificado por el mismo lector. Más bien preguntemos qué se está, en últimas suponiendo todo el tiempo. Lo que se está suponiendo es que nada 'Obliga', es decir, no hay causa suficiente para que acontezca algo en la acción humana. Pero se tendrá que preguntar Searle entonces ¿qué es lo que efectivamente hace que una acción suceda cuando no hay causa suficiente en ninguno de los tres momentos de la acción? Y esta pregunta es completamente diferente, ya que una vez dado que no hay causa suficiente, de todos modos las cosas

pasan, es decir, de todos modos se actúa. Entonces ¿Por qué se actúa? Y sin duda hay una respuesta porque de hecho los seres humanos actúan, entonces recordemos lo que dice Searle.

La respuesta sencilla de Searle será dada con el concepto de <sí mismo> (*self*).<sup>10</sup> Incluso se extenderá un poco más y dirá: "La razón por la cual podemos aceptar racionalmente las explicaciones que no conllevan condiciones suficientes en estos casos es que podemos entender que las explicaciones son sobre sí mismos racionales en su capacidad como agentes".<sup>11</sup> Es decir, no sólo es el <sí mismo> el que sería lo que hace que se dé el paso (para reemplazar de algún modo la necesaria causa suficiente para poder explicar lo más racionalmente posible por qué sucede una acción) sobre la brecha, sino que el hecho mismo de que seamos <sí mismos> nos permite aceptar las explicaciones de otros agentes sobre sus acciones.

*Se puede decir, entonces, que no podemos dar una explicación causal de nuestra acción hacia el futuro porque siempre tenemos una posibilidad abierta para cambiarla, lo que imposibilitaría propiamente predecirla. Pero, y sobre todo, tampoco podría ser predecible si se estudiara el pasado porque ni siquiera refiriéndonos al pasado podemos afirmar que una acción fue*

<sup>10</sup> No es posible dar una explicación de por qué Searle utiliza el concepto <sí mismo> en vez de hablar de 'yo' sin recurrir a otros textos de su obra. Esto, sin embargo, desborda las pretensiones del presente escrito.

<sup>11</sup> Op. Cit, p.84

*necesaria, de modo que no podríamos deducir leyes o explicaciones de causalidad suficiente para la acción.*

## 5. Dificultades

Existen, sin embargo, tres dificultades para mantener completamente la posición searleana, o para utilizar satisfactoriamente a Searle para nuestra empresa. Primero, ¿qué es el <sí mismo>? Si bien Searle dedica gran parte del tercer capítulo a este problema, realmente ha cambiado el tipo de discurso, porque ha pasado a una forma de argumentación trascendental que no utilizó para responder a la pregunta por la brecha. Este cambio de estilo es problemático porque está dando respuesta a un problema sobre la brecha, que es por lo que necesita del concepto de <sí mismo>; debería, entonces, ser más contundente en la explicación del sí mismo. Lo que vemos es, por el contrario, que *la explicación del <sí mismo> supone la aceptación de la verdad de la brecha, cuando debería explicarla, incluso supone la aceptación de lo deducido a partir de la brecha, a saber, que somos libres:* “la experiencia de las acciones libres requiere de un <sí mismo> aún si el sí mismo no es ni una experiencia ni un objeto experimentado”.<sup>12</sup>

Segundo, ¿cómo concederle que aceptamos las explicaciones racionales de los otros sobre sus acciones, aunque no son causalmente suficientes, por el hecho de que somos otros <sí mismos>, sin caer en una explicación circular?

Pareciera que él nos está pidiendo que aceptemos su explicación racional porque somos racionales.

Por último, y tal vez es lo más difícil de enfrentar, resulta que *Searle no es completamente claro sobre el estatuto del concepto de brecha*<sup>13</sup> porque no se entiende qué relación guarda con la racionalidad en la medida en que se trata de un momento de la misma. ¿Se trata de un momento dentro de cualquier proceso racional o es algo diferente de la razón pero del mismo tipo? De ser un momento, el concepto de brecha apunta a algo temporal de la racionalidad ¿pero qué exactamente? Searle explica que es el <sí mismo> lo que efectivamente hace que un individuo tome una decisión, inicie una acción o la culmine, es decir, es el sí mismo lo que lo hace superar la brecha, y esto acontece en el tiempo. Él termina afirmando que “La introducción de la noción de tiempo nos permite ver que la racionalidad en acción siempre es una cuestión de agentes razonando concientemente en el tiempo, bajo la presuposición de la libertad, sobre lo que han de hacer ahora o en el futuro”.<sup>14</sup>

Y sin embargo, a pesar de las dificultades hay unos importantes aportes, como ya se pueden deducir, para plantear con mayor claridad el problema de la libertad. Que no puede ser absoluta, pero tampoco puede ser negada.

<sup>13</sup> Hemos encontrado un problema similar con el concepto de <proyectividad> en la introducción de su libro *Actos de Habla*, porque si bien daba una especie de definición explícita, tenía dos usos más que a cualquier lector precavido lo habrían hecho dudar.

<sup>14</sup> Op. Cit., p.90

<sup>12</sup> Ibid. p.95

## 6. Conclusión

Las objeciones dadas, y otras posibles, ponen en duda la credibilidad del concepto de <brecha> para apostar a una demostración satisfactoria de la tesis. Lo que no deja de ser interesante es que *la libertad queda señalada como el hecho de que tenemos una sensación de tener posibilidades de escoger y de actuar*. Ahora, que tengamos esas posibilidades o no, realmente, esto es, que no sea una ilusión el que tengamos efectivamente opciones de decidir una cosa u otra, o de hacer esto o aquello, es algo que no hace que la acción sea predecible porque aún si la decisión se toma o la acción se hace bajo condicionamientos, *los condicionamientos no son causa suficiente, es decir, siempre se puede hacer algo más*.

Las objeciones socavan los fundamentos del concepto de <brecha>, sin duda, pero no el hecho de captarlo y entenderlo por medio de los ejemplos. Es decir, las explicaciones exhaustivas de Searle pueden ser más problemáticas, incluso, que el mismo concepto que propone para explicar la acción humana. Pero, en realidad hemos ganado una definición no negativa de libertad: somos libres porque podemos cambiar de parecer. Esto es, podemos corregir nuestra intención, nuestra decisión, nuestra acción. Ya no podemos decir que somos libres porque nada nos lo impide, o mientras algo nos lo impida (formulación negativa de la libertad), sino que somos libres porque hay, de hecho cambio, pequeños pero reales, en la acción humana.

Tal vez es otro convencimiento el que nos impulsa aceptar la propuesta de brecha en la racionalidad, de Searle, y es que es un concepto optimista dentro de la discusión sobre la racionalidad, porque independiente de los condicionamientos que padezcamos hoy, como no serían causa suficiente para determinar la acción, siempre nos explica ese concepto que se nos abre otra posibilidad y por lo tanto opciones de cambio.

Si se nota, el hecho de haber preguntado por qué de los humanos nunca vamos a poder predecir las acciones humanas, lleva a mantener la idea, así sea posible, de que, en todo caso, el humano está condicionado. Si bien del hecho de que no podamos predecir su acción no se deduce necesariamente que es un ser sin restricción en su acción, tampoco se deduce que no tenga condicionamientos en su acción. La diferenciación de estos aspectos ha de ser trabajo de otra reflexión.

## Referencias

John Searle. *Rationality in Action*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2001.