

# *Esa fuerza tan especial del compromiso*

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

SEARLE, John R.: *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Traducción y glosario de Luis M. Valdés Villanueva. Oviedo: Ediciones Nobel, 2000, 289 p.

El premio Jovellanos de Ensayo correspondiente a la edición del 2000 se aplica a la investigación de uno de los temas capitales de la filosofía contemporánea de la acción, el de cómo creamos los humanos razones que sean independientes del deseo, en lo cual, principalmente, se distinguiría nuestra racionalidad de la de los simios más inteligentes, por mucho que, desde luego, para el representante del Naturalismo Biológico en Filosofía de la Mente, se trate tan sólo de una diferencia de grado y no de sustancia. Lo que se busca en estas páginas no es otra cosa que una teoría coherente de la racionalidad, tanto de la práctica como de la teórica, porque ésta última no vendría a ser sino una subclase de aquélla; una racionalidad que no es relativa a la cultura, como quiere la extendida ilusión antropológica postmoderna, porque constituiría, estrictamente hablando, un fenómeno biológico, que afectaría por lo tanto a todos los seres con intencionalidad, lenguaje e instituciones, los humanos por ejemplo.

Las cosas que hacemos las hacemos porque queremos, o bien porque *tenemos que* hacerlas, y es decisivo entender cómo es esto último posible, aunque en principio pueda parecer que estamos ahora en un plano estrictamente no moral, sino *sólo* racional. Para el veterano investigador de los actos de habla, y no podía ser de otro modo, cada vez que abrimos la boca para hablar nos introducimos de golpe en el ámbito del *compromiso*, en el proceso de la creación de razones conforme a las que será prescriptivo actuar, como podemos ver del modo más palmario en ese acto de habla paradigmático que es la promesa. Pero incluso cuando nos limitamos a la aserción de que está lloviendo nos comprometemos con la verdad de que está llo-

viendo, lo cual genera inmediatamente razones para la acción. O sea, en el momento en que intentamos decir algo con significado vamos a imponer condiciones de satisfacción (de verdad, por ejemplo) sobre las condiciones de satisfacción (de la emisión), para decirlo en la terminología técnica de Searle, esto es, imponemos una “función de *status*” a la emisión de que se trate, con lo cual se ha generado ya un compromiso práctico. El hablante asume la responsabilidad de que se satisfagan esas condiciones *que él mismo ha impuesto intencionalmente*, lo que supone una razón para la acción que, como tal, será independiente del deseo. De forma que el compromiso no requiere ninguna explicación extraordinaria, sino que en realidad estaría incrustado en la estructura misma del acto de habla, y así se logra el propósito searleano de dar cuenta de la racionalidad de un modo rigurosamente naturalista.

A la pregunta, por completo legítima, de cómo es posible que el agente se sienta vinculado por sus compromisos, en vez de limitarse a ignorarlos, como desde luego observamos sucede continuamente en la vida real, Searle responde que no se puede incurrir en semejante desatención práctica *racionalmente*, justo porque es el hablante el que *de manera libre* se ha vinculado con sus propios compromisos. Desde el punto de vista racional, nadie puede ser indiferente a la verdad de sus propias aserciones. Por lo que deberemos concluir que las razones independientes del deseo motivan en la misma medida que las otras razones. Lo que tenemos aquí es una brillante, y sencilla, justificación de que, contrariamente a la tesis convencional, del “es” pasamos de continuo al “debe”, por lo menos en el ámbito universal de los actos de habla y de todo lo que suponen. Como somos animales parlantes somos asimismo animales racionales, tal sería el descubrimiento searleano, un descubrimiento que no se pretende original ni espectacular, pues la filosofía aspira a dejarlo todo como está, sólo que a cielo abierto, expuesto a todas miradas... Aquello que les faltaría a los simios más inteligentes sería un segundo nivel de intencionalidad en que abrirse al compromiso, segundo nivel posibilitado por el lenguaje, así como las instituciones sociales necesarias para hacer de nuestros compromisos algo comunicable y públicamente reconocible, algo que por tanto obligue intersubjetivamente.

Claro que habría que preguntarse si con toda esta explicación naturalista no viene a sobrar la moral. Que no debemos mentir es un principio interno, nos dice el autor, a la propia noción de aserción. Con el juego del lenguaje todas las reglas estarían dadas, y respetarlas es lo mismo que jugar el juego: son constitutivas. Los deberes y los valores estarían anidados en los mismos hechos (intencionales, lingüísticos, institucionales), como vimos antes: somos animales normativos desde el mismo momento en que hablamos, y en la misma medida en que tenemos estados mentales que representan el mundo, y en que nuestra intencionalidad colectiva da nacimiento a instituciones. No hace falta ningún principio moral para obligarme a

pagar la jarra de cerveza que le pedí al camarero: es la situación misma de habla la que exige mi acción de pagar. No habría inmoralidad, sino inconsistencia lógica, en el sentido de la lógica “informal” de los actos de habla. Lo que ocurre es que estamos confundidos en lo que respecta al tipo de obligación que impone sobre mí, por ejemplo, prometerte que te voy a devolver el lunes el dinero que me prestaste el jueves. Pero nos vamos a abstener de profundizar en esta cuestión del carácter super-numerario de la moral, porque antes habríamos de ver lo que tiene que decir Searle del libre albedrío, o del *fenómeno de la brecha*. En efecto, para nuestro autor la incompreensión de su doctrina de la creación de razones independientes del deseo se debería al rechazo, por parte del “modelo clásico”, del hecho innegable de la libertad humana.

La razón práctica es lo que capacita a los organismos para coordinar sus contenidos intencionales, de forma que generen acciones “mejores” que las que se obtendrían por puro azar o por puro instinto. Podemos entender que una acción humana es mejor que otra cuando preserva la integridad, o promueve el florecimiento o la autonomía del agente, en mayor medida que ésta. Pero ¿y el bienestar y la autonomía del otro?, ¿podríamos reconocerlos como razones para la acción independientes del deseo?. ¿Nos han de interesar “desinteresadamente” los intereses de los demás?. Entroncaría Searle en este punto con otro de los debates clásicos de la filosofía moral anglosajona, el de la posibilidad del altruismo, entendido en sentido fuerte o estricto. Y su solución sigue las mismas pautas: que soy un yo consciente entre otros yoes conscientes me lo atestiguan los actos de habla, y que mi dolor, por ejemplo, es una razón para actuar justo *en la misma medida* en que el dolor de otros agentes racionales también lo es, lo pondría de manifiesto el *imperativo categórico semántico*, que exige que cualquier cosa que un hablante predique de X la predique de todos los ejemplares similares a X. O sea, ahora descubrimos que la universalidad está incorporada asimismo en el propio lenguaje (en el sentido de que con ella está comprometido *velis nolis* el que toma parte en actos de habla, no en el de que haya o no haya relaciones de entañamiento entre proposiciones). Que yo crea, como a juicio del autor no tengo más remedio que creer, que mi dolor es una razón para que el otro me ayude, implica que yo esté comprometido a ayudar a todo aquel que tenga dolor. Mejor dicho, implica que yo tenga una razón, independiente del deseo, para ayudarlo. Si para Kant la Moral era un Hecho de la Razón, para Searle, hijo de su tiempo y de su obra, la moral sería un hecho del Lenguaje. Una vez más: ¿cómo es posible que pronunciar unas palabras me comprometa a algo?. Ya lo veremos, justo en esto consiste la motivación distintivamente humana, o sea, la libertad.

Como paso previo a toda esta importante discusión, se nos había dilucidado la estructura lógica de las razones, en un alarde de esa actividad filosofante analítica para la que nuestro autor, sin duda ninguna, es profesional avezado y hasta virtuoso. Su tallado conceptual de distinciones como la de *razones externas e internas*,

*motivadores externos e internos, subjetividad ontológica y epistémica, efectores y constituyentes* (externos e internos), y de conceptos como los de *razón total* y *racionalidad reconocedora*, viene al cabo a desembocar en la denuncia de la ilusión según la cual “todo razonamiento lo es de medios-fines”, o sea: el modelo clásico de la racionalidad práctica como racionalidad puramente instrumental, tal y como lo encarna hoy la teoría de la decisión racional, y tal y como cobró cuerpo con insuperable claridad en el célebre *slave passage* humeano, pasaría por alto la distinción entre motivadores internos y externos, con lo que permanecería ciego ante la diferencia crucial que separa a las razones para la acción que dependen del deseo de las que no dependen. La diferencia entre nosotros y los chimpancés, nada menos. Esta ignorancia torna superficial a esa teoría de la decisión que supone que los fines y las preferencias están ya dados y bien ordenados, que la deliberación es nada más que cuestión de vertebrar los medios, cuando está claro que la gran dificultad de la deliberación humana estriba sobre todo en decidir lo que realmente queremos. Frente a esta inveterada ilusión, Searle se obstina en considerar cómo es el proceso de toma de decisiones *en el mundo real*. Habrá que agradecerle, por lo demás, y en razón de su claridad, que recurra al sencillo ejemplo de la irracionalidad del fumar para evidenciar que la teoría de la decisión sólo funciona cuando la parte más difícil de la decisión ha sido ya tomada...

El punto de partida de todo este discurso searleano es el convencional del análisis filosófico: examinar el empleo ordinario de los enunciados que contienen palabras como “razón”, “explicación”, “por qué”... Las razones son hechos del mundo, o hechos intencionales de los seres humanos, o también entidades como compromisos y obligaciones, que no son hechos de ningún tipo. Pero todas las razones son *factitivos*, entidades de estructura proposicional. Y los enunciados de razones son intensionales, desde el momento en que su fuerza explicativa depende de cómo se describan los fenómenos en cuestión. Por este camino característico del filosofar analítico no tenemos más remedio que ir a parar a la gran cuestión conceptual de la relación entre razones y causas, tal vez el tema capital de la filosofía (no sólo anglosajona) de la acción. Hay explicaciones causales que no aportan razón alguna, nos hace reconocer Searle, pero esto no nos puede llevar a olvidar que todas las buenas razones explican. Es decir, hay razones que son causas de la acción en sentido estricto, y otras que no: la explicación de por qué algo es correcto o bueno no es *siempre* lo mismo que la explicación de por qué algo ocurrió o se hizo. Las primeras serían justificaciones, las segundas explicaciones justificativas, y el libro que comentamos sólo se dedica a éstas. De todos modos, para el gran calado que sin duda tiene la cuestión de las causas y las razones, el tratamiento searleano se nos antoja insuficiente, demasiado tajante diríamos.

Llegamos después a un punto en que se hace preciso reconocer *el fenómeno psicológico de la brecha*, fenómeno en que viene a tomar cuerpo la libertad humana,

como asunto fáctico supuesto por todo el análisis anterior de las razones para la acción. A su vez, el hecho de que nuestras razones no establezcan condiciones causalmente suficientes para la decisión, ni, por lo demás, las intenciones previas para la acción, ni la iniciación de un proceso intencional para su continuación en el tiempo, aparte de hacer completamente esperables y corrientes casos de irracionalidad práctica como el de la debilidad de la voluntad, que a la tradición del modelo clásico representada en nuestros días por Hare, Davidson o Pears, en cambio, le costaría tanto explicar, exige que arriesguemos por nuestra parte, o por lo menos el autor nos querrá convencer de ello, una noción de *yo sustancial* mucho más fuerte que la mantenida por la concepción neohumeana al uso. En el proceso práctico no observamos que algo sucede, sino que hacemos que algo suceda, y esto lo constatamos una y otra vez desde los puntos de vista no sólo fenomenológico, sino también lingüístico y experimental. Hay en cada momento varias causas operando sobre mí, pero yo selecciono la única que va a ser efectiva. Sólo de aquí, del *factum* de la libertad, podría tomar sentido, además, la posibilidad de que yo actúe de forma irracional. Ya en los años ochenta Searle había declarado que lo que llamamos el libre albedrío está inserto en la misma estructura del obrar humano, siendo constitutivo de él. Lo que ocurre es que entonces, a la altura de *Mentes, cerebros y ciencia*, se dejó enredar en la antinomia determinismo/libertad, teniéndola que declarar desde luego insoluble. Ahora, mucho más modesto, se limita a seguir señalando al libre albedrío como condición de posibilidad de la acción humana, y al yo sustancial como condición de posibilidad de ese fenómeno de la brecha en que se vendría a patentizar el libre albedrío. Se admite desde luego que puede ocurrir que todo esto no sea nada más que una ilusión, pero lo interesante del caso es que se trataría de una ilusión *que no podemos abandonar*: es preciso elegir y tomar decisiones a cada paso que damos en la vida real. La filosofía searleana parece contentarse con ceñirse a mostrar en todo esto cómo son las cosas, junto con qué debería ser verdadero para que podamos entender cómo es que son así. Con lo que no podemos por menos que recordar la solución de su Naturalismo Biológico al enigma de la mente y el cuerpo: el cerebro, simplemente, lo hace...y no hay más que hablar. Aunque nos cuesta mucho dejar de suponer que sí habría muchas cosas que decir para hacer siquiera mínimamente imaginable cómo hace el cerebro la libertad, o cómo pueden darse dos niveles de descripción, el neurológico y el intencional, tan enfrentados en el asunto del actuar humano...Todos los grandes temas de nuestro filósofo se ven afectados por las dificultades de su tesis psicofísica.

Hemos dicho que para que sea inteligible la brecha necesitamos una noción sustancial de yo. Ahora bien, no en el sentido de que sea preciso *rellenar* la brecha. El Yo no es una persona-causa. Searle nos advierte de que nuestro error, el error del modelo clásico, ha consistido precisamente en buscar un antecedente causalmente suficiente de las acciones. El caso es que no lo hay, y no tendría por qué haberlo.

Pero esto no significa que nuestras acciones sean arbitrarias. *Y es porque entendemos que esas explicaciones son sobre yoes como agentes racionales, por lo que tenemos que admitir explicaciones que no nos aportan condiciones suficientes.* La racionalidad y la libertad asumen entonces el rango de presuposiciones de Trasfondo, desde las que damos sentido a la noción no humeana de yo como agente. Sin duda que todo esto, la coronación de la obra que estamos comentando, acaba por asumir un aire de viciosa circularidad: se había hecho inteligible la libertad desde el yo sustancial, ahora es el yo sustancial el que se hace inteligible desde la libertad, inmunizada muy oportunamente al ser incluida entre las capacidades mentales del Trasfondo. Desde la perspectiva de la primera persona no surgiría nunca la inquietud de preguntarse por la posibilidad de unas razones que no sean condiciones suficientes, y que sin embargo expliquen. Y es que en todo caso serían razones *para un agente*, o razones de un agente. Searle acaba recurriendo de este modo al contundente cierre wittgensteiniano: así es como se juega el juego de lenguaje de explicar las acciones.

Mucho más clara es la derivación del yo sustancial que persiste en el tiempo a partir de la noción clave de *responsabilidad*, y quizás sea así como se pueda cortar de una vez el nudo gordiano. Pero la responsabilidad habría de llevarnos a las dimensiones sociales e institucionales de la identidad personal, y Searle, en cierto sentido limitado por la tradición a la que pertenece, no va a dar ese paso, por lo menos en esta obra. En cualquier caso, su planteamiento no deja de ser prudente, pues se cuida de no caer en la ilusión lingüística forzada por la estructura sujeto/predicado, al tiempo que insiste en que no da en requerir que el yo como tal sea objeto de ninguna experiencia. Una vez más, pero ahora sin nombrarlo, Kant: el yo en tanto requisito formal de la acción. La mera posibilidad de la acción intencional, y por tanto libre, incluye la posibilidad de un yo idéntico a través de *su* pasado, y planificador del futuro.

En definitiva, lo que habría pretendido Searle en esta obra sobre la acción es cuestionar radicalmente el modelo de racionalidad que ha llegado a ser considerado clásico en nuestra cultura. Este modelo sería falso en su totalidad, punto por punto. Que haya razones independientes de los deseos, que el problema básico de la decisión estribe en determinar qué es lo que queremos hacer, que debamos reconocer una brecha entre razones y acciones en la que toma cuerpo la libertad humana, y que sólo desde la suposición de un yo sustancial cobre todo su sentido el campo de la racionalidad práctica, serían conclusiones que hacen explotar *desde su mismo interior* el modelo clásico. Así culmina, basculando siempre entre el terreno analítico y el de la reflexión trascendental, un estudio de la acción humana que dio comienzo, por lo que sabemos, en su gran obra sobre filosofía de la mente, *Intencionalidad*, de comienzos de los ochenta.