

## El análisis filosófico de la acción irracional

La reciente traducción al castellano del pequeño tratado que, en 1764, escribiera Kant acerca de la locura bajo el expresivo título de *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* ha sido tomada por algunos como ocasión para preguntarse qué pudo mover a Kant a interesarse, del modo como lo hizo, por unos temas que, como los de la locura y de lo irracional<sup>1</sup>, poco o nada parece que tengan que ver con la filosofía. Por mucho, en efecto, que Kant fuera el que más atinadamente planteó la cuestión de los límites del conocimiento de la racionalidad metafísica, el genial pensador de Königsberg siguió siendo deudor de la imagen tradicional que hacía del espacio característico de la cultura occidental el hogar y el despliegue de lo racional, imagen que alcanzaría en Hegel el más consolidado tratamiento, tanto en su vertiente ontológica como en la gnoseológica.

En relación con todo ello, hay que hacer notar que los avatares que llevaron a plantear la conveniencia de una reacción antihegeliana pudieron también conducir a abonar el convencimiento de la necesidad de poner límites a aquella imagen tradicional acerca del saber y

1 Claro está que esta equiparación entre locura e irracionalidad no pasa de ser un artificio poco consistente si no se le pudieran añadir las oportunas precisiones, del tipo de las llevadas a cabo por Radden-1.985. Dejemos esto apuntado para evitar críticas apresuradas, aunque no nos sea dado poder entrar aquí a discutir el alcance de las precisiones exigidas.

de la cultura occidentales, propiciando, con ello, el nacimiento de una cierta metafísica del irracionalismo bajo la guía de patronos tan destacados como puedan ser Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard o, entre nosotros, Unamuno, autores todos ellos que no dejarían de encontrar, durante toda la primera mitad de nuestro siglo, un predicamento más que notable, en paralelo a la atención prestada por Freud a las pulsiones de lo instintivo y del inconsciente y en paralelo igualmente a la influencia ejercida, por aquel mismo tiempo, por las propuestas de un Dilthey o de un Bergson en torno a las capacidades cognoscitivas de métodos no estrictamente racionales, en consonancia con las conocidas apuestas pascalianas a favor del corazón y con las exigencias de un determinado Hume (el del *Tratado de la naturaleza humana*) en pro del sentimiento y del sometimiento de la razón a las pasiones.

A la vista de este panorama, no puede extrañar demasiado que, entre los años veinte y cincuenta del siglo XX, proliferaran los estudios que hicieron de la irracionalidad y del irracionalismo el objeto de amplias y variadas formulaciones, condensadas en planteamientos que van desde la conveniencia de tener en cuenta aquella «fenomenología de la irracionalidad» que quiere describir la *Metafísica del conocimiento*, de Hartmann (1921), pasando por la «metafísica de lo irracional» (Müller-Freienfels, 1927), las «fuentes irracionales del pensamiento» (Abbagnano, 1923) y los «motivos subyacentes en el pensamiento irracional» (Crawshay-Williams, 1947), hasta llegar a la denuncia que, en 1954, llevara a cabo Lukács acerca del «asalto a la razón» que la cultura europea había puesto en juego desde Schelling hasta culminar en la tesis irracionalista del nazismo alemán.

Lukács-1954 puede ser visto como el ocaso de la «disputa del racionalismo en la filosofía actual» (digámoslo de este modo, echando mano del título del artículo que Horkheimer escribiera en 1.934). A mediados de siglo, en efecto, se había abierto camino la convicción generalizada de que, incorporadas ya por entonces las aportaciones de la psiquiatría y de la psicología en torno a la irracionalidad y a la locura al campo de la *ciencia*, la *filosofía* de aquel tiempo había de entrar decididamente en la senda de un nuevo racionalismo, el cual

podía ofrecer nuevas y variadas perspectivas, dependiendo de los postulados (analíticos, pragmatistas, neomarxistas...) que se pusieran en juego.

A pesar de aquel reclamarse a un nuevo racionalismo, las controversias habidas en los años anteriores acerca de lo irracional no habían dejado de aportar interesantes conclusiones. Una de las más llamativas sería la de que la historia de la filosofía ya no debía verse *exclusivamente* a la luz de las exigencias de lo racional, por lo que no era ya cuestión de seguir despreciando la presencia efectiva (si poca o mucha, era otro cantar) que lo irracional hubiera podido tener en todas las épocas del acontecer cultural occidental. Se pensó, por ello, que, vista (aunque fuera parcialmente) al trasluz de lo irracional, la historia de la filosofía podía aportar no poco sustanciosos dividendos, como pondrían de manifiesto en los años cincuenta los originales estudios de Cornford y de Dodds acerca de la presencia de lo irracional en la cultura griega, tradicionalmente considerada como el feudo por excelencia de lo racional en su más prístina pureza.

A partir de aquí y como era fácilmente de esperar, se pudo considerar abierta la veda para rastrear huellas de irracionalismo aun en aquellos lugares que habían sido siempre tenidos como templos de específica devoción racionalista<sup>2</sup> y, en general, comenzó a cobrar cuerpo la opinión de que había que tener por igualmente legítimas la lectura de la historia de la filosofía en positivo (es decir, a través del despliegue de las variadas presencias de lo racional) como aquella otra lectura de la misma historia en negativo (a saber, en función de una recalibrante donación de lo irracional a lo largo del acontecer de la cultura y del pensamiento occidentales). Una consecuencia de todo ello es que ya no hay especial inconveniente en meterse en nuestros días en afirmaciones tales como que «razón, racionalidad, irracionalidad, son tres caras

2 Piénsese, por ejemplo, en la fruición con que una significativa parte de la filosofía contemporánea se ha aplicado a establecer una rotunda divisoria entre la razón práctica y la razón teórica en el acontecer de la filosofía moral kantiana, hecho cuya importancia fue acertadamente puesta de manifiesto entre nosotros por Muguerza-1977, p. 57.

de un mismo problema que tienen que ser estudiadas de conjunto y en paralelo, tanto histórico como sistemático»<sup>3</sup>.

Lo que venimos apuntando acerca de lo irracional aparecía referido, por lo general, a una irracionalidad vista a través del prisma de lo metafísico o de lo gnoseológico. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que hay otras posibles vertientes a considerar en lo relacionado con el campo de la irracionalidad. Para convencerse de ello, basta con prestar atención a los variados pronunciamientos y discursos que pueden elaborarse acerca de lo racional (y, al hilo de ello, de lo irracional) y que, de hecho, han venido encontrado acomodo en el conjunto de las ciencias humanas y sociales de nuestro tiempo<sup>4</sup>, así como a los cuidadosos estudios que la filosofía analítica y post-analítica han elaborando, y siguen elaborando, acerca del significado que debe otorgarse al espacio de las manifestaciones lingüísticas centradas en la «racionalidad/irracionalidad».

En el marco de las más recientes preocupaciones de la filosofía analítica (tomada en un amplio alcance) por la cuestión de la racionalidad-irracionalidad, merecen un lugar destacado las aportaciones llevadas a cabo por Donald Davidson en el campo de la actual filosofía de la mente y de la acción, en la cual la obra davidsoniana está recibiendo una creciente, y justificada, atención<sup>5</sup>, incluso por parte de aquellos que no se muestran especialmente proclives a las peculiares preocupaciones del pensamiento analítico de nuestros días, aunque no por ello dejan de reconocer que un adecuado tratamiento de

3 Como atinadamente ha dicho Rábade-1994, p. 12.

4 Acerca de la pluralidad de usos del espacio de lo racional/irracional que han venido poniendo en juego las ciencias humanas y sociales de nuestros días, siguen siendo un punto básico de referencia los trabajos de J. Elster, así como la visión de conjunto acerca de esta cuestión, elaborada por el propio Elster, en «Rationality», en Fløistad-1982, pp.111 y ss.

5 *Vid.*, para ello, la bibliografía seleccionada en Stoecker-1993, pp.349-389. Limitándonos a las traducciones en lengua castellana relativas al campo de la filosofía davidsoniana de la mente, destaquemos aquí los recientes trabajos de Moya-1992 y de Candel-1994), así como la traducción de *Essays on Actions & Events* (Barcelona, Crítica, 1995).

la historiografía filosófica ha de tomar en la consideración debida la importancia alcanzada por la filosofía de Davidson, para dar cuenta de la cual puede ser un estimable recurso echar mano de las aportaciones davidsonianas en el tema de la irracionalidad. Así lo intentaremos mostrar en las páginas que siguen de nuestro trabajo.

## MONISMO Y ACCIÓN INTENCIONAL

Davidson tiene, de entrada, el mérito de haber convincentemente reformulado la necesidad de contar con una psicología no reducida únicamente a las exigencias de las ciencias fisiológicas o neurobiológicas. Si la *ciencia* psicológica tiene, en efecto, que habérselas irremediablemente con aquel elemento normativo esencialmente incrustado en las acciones intencionales y racionales de los sujetos humanos, la psicología no puede, en este caso, cerrarse al análisis y al estudio de las inevitables implicaciones filosóficas de las cuestiones concernientes a la delimitación de lo racional y de lo irracionalidad (Davidson-1980, pág.241). Por ello y según Davidson, la delimitación científica de la psicología no ha de significar la *reducción* de aquélla a las ciencias físicas ni ha de excluir la puesta en práctica de una psicología *filosófica* (o de una filosofía de la psicología), por más que este tipo de psicología nada tenga ya que ver con las dogmáticas pretensiones que buscaba dar a luz la añeja *psychologia rationalis*.

Al establecer un lugar de encuentro entre una psicología y una filosofía que quieran dar respuesta a las exigencias científicas y culturales de nuestro tiempo y de nuestro mundo, Davidson se mueve en un terreno hartos resbaladizo y, probablemente, merecedor, cuando menos, de alguna ulterior precisión <sup>6</sup>. Por más, sin embargo, que esta propuesta davidsoniana no deje de suscitar llamativas reticencias,

<sup>6</sup> Así lo ha visto Suppes en relación con la tesis davidsoniana de que «no hay un sentido importante según el cual la psicología pueda reducirse a las ciencias físicas» (Davidson-1980, p. 259): *vid.* «Davidson's Views on Psychology as a Science», en Vermazen-Hintikka-1985, pp. 183-194.

resulta indudable que la propuesta en cuestión muestra la suficiente consistencia como para que no sea echada, sin más, en saco roto. Por lo demás, una cosa debe ser advertida ya desde aquí y es que la apuesta davidsoniana en pro de una psicología filosófica, acorde con la ciencia y el pensamiento de nuestros días, ha de ser vista en función del complejo sistemático que da vida a la filosofía de Davidson porque, de lo contrario, aquella apuesta aparecería sin los avales y justificaciones suficientes y tampoco se comprendería el interés que se está hoy día prestando a los planteamientos davidsonianos concernientes al campo de la filosofía de la psicología.

De hecho, la exigencia de Davidson de llegar a una psicología científicamente estructurada pero no por ello reducible, al modo de Quine, a la neurofisiología ha de verse a través del supuesto davidsoniano de un *monismo anómalo*, según el cual los estados/acontecimientos psicológicos individuales *son* estados/acontecimientos físicos, pero sin que lo mental haya de *reducirse* necesariamente a lo físico. De este modo, los acontecimientos mentales o psicológicos, tomados uno a uno, pueden ser *descritos* en términos de explicación y de causalidad físicas, mientras que, si se quisiera explicar adecuadamente la clase (potencialmente infinita) de los acontecimientos mentales, habría que acudir a un discurso específico del pensamiento y de la acción, es decir, a unas leyes psicológicas, no físicas. Lo mental y lo físico se remiten, en definitiva, a fuentes dispares de *justificación y de evidencia*, habida cuenta de que, según Davidson, ni las leyes físicas ni unas pretendidas leyes psicofísicas son capaces de ofrecer la adecuada explicación de lo concerniente a los fenómenos mentales, algo que, sin embargo, ha de ser al propio tiempo compatible con la idea de que lo mental y lo físico no constituyen dos órdenes dispares de realidad<sup>7</sup>.

Por todo ello, aun siendo Davidson un decidido monista (o fiscalista, si se quiere seguir la caracterización de Rorty), no se obliga

7 Davidson ha explicitado su teoría del monismo anómalo en diversos trabajos y, fundamentalmente, en Davidson-1980, pp. 207-227; 229-244; 245-259.

por ello a declararse partidario de una tesis ni de un lenguaje reduccionistas desde el momento en que Davidson está convencido de que el discurso neurobiológico (centrado en las *causas*) o un conocimiento científico completo de la fisiología cerebral no podrían dar satisfacción al sofisticado marco conceptual que se requiere para llegar a una adecuada explicación de lo mental/psicológico (orientado hacia *razones*, aunque estas razones no dejen ciertamente de tener un valor causal). Esta disparidad de lenguajes y marcos conceptuales físicos y psicológicos, no reductibles entre sí, es tributaria, en la filosofía de Davidson, de la idea de que lo característico de lo mental no es la subjetividad ni la inmaterialidad, sino la *intencionalidad*. En función de ello, sólo podemos decir con propiedad que un sujeto humano se comporta como tal cuando su acción puede ser descrita (o re-descrita) bajo un aspecto que la haga intencional (Davidson-1980, pp. 239-246), entendiendo «intencional» no como un misterioso añadido a la acción misma, sino, en cualquier caso, viendo aquella acción como respuesta dada a unos deseos y creencias determinados, de los que la acción intencional es, por ello y hablando rigurosamente, efecto.

Al obrar intencionalmente, el sujeto humano apela a unas creencias/deseos que hacen *razonable* e inteligible la acción intencional. Aquellas creencias y deseos son, pues, *causas* de la acción intencional en la medida en que son las *razones* de aquella acción, por lo que, poder decir, en última instancia, que alguien obra intencionalmente es poder describir unos deseos y creencias dados como causas que *racionalizan* y *justifican racionalmente* aquel obrar, haciendo posible que, en ese caso, aquellas causas puedan ser descritas como razones (o que las razones puedan darse como causas racionales). La intencionalidad, por todo ello, es racionalidad (el obrar razonable y racionalmente justificado) y si, por lo demás, la intencionalidad es justamente la característica que define lo mental/psicológico, el ámbito del acontecer mental ha de ser, a su vez, definitorio de los sujetos que puedan, y deban, considerarse «racionales», una cuestión que, a pesar de lo dicho, merece ser vista con algún mayor detenimiento.

## SUJETOS RACIONALES

En un célebre artículo de 1982<sup>8</sup>, Davidson consideraba necesaria la pregunta acerca de qué era lo que hacía que alguien, o algo, pudiera ser considerado racional. A una pregunta de esta índole, decía allí Davidson, hay que comenzar respondiéndola de un modo (si se quiere así verlo) no poco trivial: la caracterización de la racionalidad va ligada a la posesión de actitudes proposicionales (creencias, deseos, intenciones) por parte del sujeto considerado como racional. Si «racional» es sinónimo «capacidad de pensamiento», el pensamiento es, efectivamente, inseparable de las (todas) actitudes proposicionales que el sujeto pensante (es decir, racional) tiene o puede tener.

Por muy simplista que pueda, a primera vista, parecer este planteamiento, lo que hay que tener bien presente de él es que se continúa en la afirmación de que una actitud proposicional puede ser identificada y particularizada únicamente en la medida en que la actitud en cuestión está en relación con una densa red de actitudes complementarias. A una creencia (acudiendo al ejemplo más característico de las actitudes proposicionales) le damos, en efecto, contenido e identidad en función de las otras creencias con las que aquella se engarza y relaciona y sin las cuales la creencia a la que nos referimos no podría llegar a ser identificada. No se trata de cualquier relación, sino justamente de aquella relación *coherente* en virtud de la cual puede decirse con propiedad que una creencia pertenece a un complejo marco de creencias, las cuales, a su vez, se estructuran *coherentemente* entre sí en una amplia red de dependencias mutuas.

El pensamiento y la racionalidad son, en definitiva, una cuestión de coherencia y de ahí que cualquier acción intencional racional pueda ser explicada en términos de creencias, deseos e intenciones con los que se encuentra adecuadamente (coherentemente) engarzada

<sup>8</sup> Nos referimos a «Rational Animals», trabajo publicado originalmente en *Dialectica*, 36, 1982, pp. 318-327 y reproducido en LePore-McLaughlin-1985, pp.473-480, que es por donde citaremos nosotros.



y cuyos contenidos proposicionales son los que racionalizan la acción de que se trata. Por ello, «es imposible la incoherencia radical en la creencia. Tener una única actitud proposicional es tener ya una lógica ampliamente correcta, en el sentido de tener un marco de creencias que son lógicamente coherentes entre sí» (LePore-McLaughlin-1985, p. 475). Dicho de otro modo, poder atribuir pensamientos o actitudes proposicionales al sujeto racional hace de este sujeto el punto de referencia de un amplio y complejo marco de conducta coherentemente estructurada.

Llegado a este punto, Davidson se siente legitimado para avanzar un paso más afirmando que sólo puede darse aquel complejo marco de conducta en un sujeto que tenga lenguaje. No son posibles, por tanto, actitudes proposicionales ni pensamientos sin lenguaje, aunque ello no quiera decir que el pensamiento haya de ser reducido al lenguaje o que el pensamiento pueda ser nomológicamente explicado en función de las leyes neurobiológicas de la *producción física* del lenguaje o que sólo podamos pensar aquello de lo que podemos hablar: «mi tesis no es, pues, la de que cada pensamiento depende para su existencia de una oración que exprese aquel pensamiento. Mi tesis es, más bien, la de que una criatura no puede tener un pensamiento a menos que tenga lenguaje. Para ser una criatura racional pensante, la criatura tiene que ser capaz de expresar muchos pensamientos y, sobre todo, ha de ser capaz de interpretar el discurso y los pensamientos de los otros» (LePore-McLaughlin-1985, p. 477).

Esta polémica tesis davidsoniana remite, a su vez, a un doble, y no menos discutible, supuesto: *a)* sólo puede decirse con propiedad que un sujeto tiene una creencia si, y sólo si, aquel sujeto tiene el concepto de una creencia, es decir, tiene una creencia acerca de alguna creencia; *b)* para tener el concepto de creencia hay que tener lenguaje, habida cuenta de que lo fundamental en el hecho de tener el concepto de creencia estriba en tener el concepto de verdad objetiva, es decir, tener el concepto de que la creencia que tiene un sujeto se corresponde con una realidad objetiva e independiente de la propia creencia. Ahora bien, se llega a la determinación de esta realidad

objetiva a través de la *comunicación lingüística* con los otros y, por consiguiente, a través de la posibilidad de la interpretación de los otros.

No podría, sin embargo, llegarse a la comunicación y a la interpretación del discurso ajeno si no compartiéramos unos mismos patrones generales de racionalidad y, con ellos, la creencia de un mismo mundo: «la comunicación depende, en definitiva, de que cada comunicante tenga, y de que piense correctamente que el otro tiene, el concepto de un mundo compartido, un mundo intersubjetivo. Pero el concepto de un mundo intersubjetivo es el concepto de un mundo objetivo, un mundo acerca del cual cada comunicante puede tener creencias. Sostengo, por ello, que el concepto de una verdad intersubjetiva es base suficiente de la creencia y, por tanto, de los pensamientos en general. Y que resulta suficientemente plausible el que tener el concepto de verdad intersubjetiva depende de la comunicación, en su sentido plenamente lingüístico» (LePore-McLaughlin-1985, p. 480).

Si tenemos ahora en cuenta lo que hemos venido diciendo, resulta que, al quedar la racionalidad caracterizada como *coherencia*, el de racionalidad ha de ser un concepto *normativo*, en dependencia de las creencias, deseos e intenciones con los que las actitudes proposicionales de un sujeto racional (hablante) han de guardar una coherente relación, por lo que aquellas creencias y deseos operan como patrones y modelos concretos de racionalidad. Nadie va a dudar, entonces, de que tales patrones y modelos pueden variar en función de los diferentes sujetos, pero estas posibles variaciones no pueden ser concebidas como siendo lo suficientemente amplias como para afectar a aquellos patrones *básicos* de racionalidad, los cuales son *comunes y compartidos* por todos los hablantes (sujetos racionales). La racionalidad no es, pues, sólo coherencia, sino que —justamente por ser coherencia— exige también mostrarse como *rasgo social* que sólo pueden tener los sujetos capaces de comunicarse lingüísticamente y que, en cuanto tal rasgo social, apela a un modelo de racionalidad *básica y objetiva* que sea compartido intersubjetivamente por los sujetos racionales, haciendo posible la ver-

dad objetiva y la creencia en un mundo no menos objetivo, como antes apuntábamos<sup>9</sup>.

Para identificar y entender la conducta y el lenguaje de los otros hay, pues, que suponer que aquella conducta y lenguaje responden a unos patrones de racionalidad que son —básicamente y aunque sea dentro de ciertas limitaciones<sup>10</sup>— los mismos para todo sujeto racional. Sólo a partir de esta concordancia básica de patrones de racionalidad compartidos por los animales racionales podrán tener sentido las diferencias y desacuerdos (concretos y limitados) entre los hablantes: «con frecuencia, y de modo justificado, encontramos a los otros irracionales y equivocados; pero estos juicios encuentran su más firme fundamento en la medida en que existe un acuerdo lo más amplio posible. Comprendemos del mejor modo posible a alguien cuando lo vemos como siendo racional y consistente y esta comprensión es la que otorga a nuestras diferencias con él una aguda orientación»<sup>11</sup>.

Al subrayar lo anterior, hay que destacar igualmente algo que ya habíamos apuntado, a saber, que la concordancia en la *racionalidad* básica de las actitudes proposicionales de los diferentes sujetos racionales es inseparable de la *verdad* del marco general de las creencias de aquellos sujetos. En la filosofía de Davidson, la creencia es *intrínsecamente verídica*<sup>12</sup>, por lo que toda creencia de un sujeto racional que muestre ser cohe-

9 Con toda rotundidad, Davidson ha señalado, con relación a ello, que «no podrían darse pensamientos en una mente si no hubiera otras criaturas pensantes con las que aquella mente comparte un mundo natural»: cf. Davidson-1989, p. 193.

10 Estas limitaciones son las que explican que puedan darse desacuerdos concretos, de menor alcance, entre diferentes comunicantes. No es posible, sin embargo, hablar de tales desacuerdos más que a partir de un acuerdo general y esencial entre las creencias de los diferentes sujetos racionales: «las diferencias relativamente pequeñas toman forma y son explicadas sobre un fondo de normas compartidas, pero por lo que se refiere a desviaciones importantes con relación a unos patrones de racionalidad básicos, es más probable que se den en el ojo del intérprete que en la mente del sujeto interpretado»: cf. Davidson-1985, p. 140.

11 Cf. Davidson-1982, p. 303. En la tesis de la concordancia básica de los patrones de racionalidad ha insistido el estudio de K. Stüber-1992.

12 Cf. Davidson-1987, p. 136.

rente con el espacio general de las creencias de aquel sujeto exhibe, en este coherencia, *razones* suficientes para ser tenida por verdadera, por lo que es inconcebible el «error masivo», es decir, el que un sujeto racional pueda estar, *por lo general*, errado en sus concepciones acerca del mundo y de la realidad<sup>13</sup>, en la misma medida en que ha de resultar inconcebible el supuesto de la «irracionalidad masiva» del hablante, por ser la racionalidad la estructura fundante de lo humano-hablante, lo cual lleva a Davidson a afirmar la racionalidad generalizada de las actitudes proposicionales del sujeto (capaz de tener lenguaje).

### LA IRRACIONALIDAD OBJETIVA

En función de lo que venimos diciendo, resulta que, en la filosofía de Davidson, toda creencia —y, en general, toda actitud proposicional— se identifica a través de su coherencia con el resto de las creencias (o de las actitudes proposicionales) del hablante y que aquella coherencia justifica, al propio tiempo, la racionalidad de la creencia o de la actitud proposicional identificada, supuesta la imposibilidad de una irracionalidad masiva, con lo que también queda justificada la verdad de la creencia en cuestión habida cuenta de que incluso la propia posibilidad del pensamiento y de la creencia exige patrones de verdad y de objetividad que sean comunes y compartidos por todos los sujetos racionales<sup>14</sup>. Puestas así las cosas, parece que el tratamiento de lo irracional no puede, en principio, encontrar acomodo fácil en la psicología filosófica de Davidson, con lo que se dejaría a ésta desprovista de un espacio que, hoy día y cuando menos a partir de Freud, sigue encerrando una alta dosis de significatividad filosófica.

Davidson no ha dejado, ciertamente, de encontrarse incómodo ante esta situación. A pesar de ello (o precisamente, por ello), no ha dejado de afrontarla directamente y ello le ha conducido a tener que elaborar

13 Vid. Davidson, D., «The Method of Truth in Metaphysics», en Davidson-1984, pp. 199-214. Acerca de esta cuestión, *vid.*, igualmente, Carrier-1993, pp. 405-409.

14 Cf. Davidson-1989-b, p.172.

interesantes precisiones en el seno de su peculiar planteamiento holista, en función del cual no resulta posible, de entrada, hablar de acciones o de creencias que sean irracionales en sí mismas, habida cuenta de que tampoco hay, en sentido riguroso, acciones o creencias *per se*, sino solamente a través de su relación coherente con las otras acciones y creencias del sujeto<sup>15</sup>. Así, si alguien decidiera revivir la creencia en la existencia de los caballeros andantes, tal creencia quijotil, por sí misma y aisladamente considerada, no podría ser tenida como irracional (ni como racional) mientras no pudiera establecerse qué significaba realmente una creencia tal en función de la relación que esta creencia tuviera con el resto de las creencias de este nuevo Don Quijote de nuestro tiempo. En relación con ello, Davidson no ha dejado de sostener paladinamente que «en algún sentido acaso pueda ser irracional creer en astrología, platillos volantes o brujas, pero tales creencias pueden tener explicaciones corrientes si se basan en lo que sus defensores toman por ser evidencia» (Davidson-1982, p. 290). Desde el momento en que, según Davidson, no nos es dado poder describir en qué consista la creencia, aislada y en sí misma, que un sujeto dado tenga en, por ejemplo, la existencia de brujas o de caballeros andantes, hay que encuadrar esta creencia en el marco general de las actitudes proposicionales de aquel sujeto. Si esta relación es posible y coherente, no podrá entonces decirse en qué sentido es irracional la creencia en la existencia de brujas o de caballeros andantes que el sujeto en cuestión tiene de modo coherente/consistente con el resto de sus creencias, las cuales, en conjunto y según los postulados de la filosofía davidsoniana, han de ser vistas como intrínsecamente racionales.

Careciendo la irracionalidad de un espacio autónomo, la posibilidad de lo irracional está vista, en la filosofía de Davidson, a través del espacio de la racionalidad misma. La irracionalidad no es, por tanto, un estado o un proceso ajeno a la razón. Nos es dado, por el contrario, hablar con sentido acerca de lo irracional en la medida en que la irracionalidad se nos hace patente al trasluz de la racionalidad.

15 Vid. acerca de ello, Malpas-1992, pp.75-76.

dad, como disfunción dentro de lo racional o como «una grieta en el edificio de la razón», como ha dicho el propio Davidson, añadiendo luego: «cuando Hobbes dice que sólo el hombre tiene «el privilegio de lo absurdo», sugiere que sólo una criatura racional puede ser irracional. La irracionalidad es un proceso o estado *mental* (un proceso o estado *racional*) mal orientado» (Davidson-1982, p. 289). Dicho de otro modo, «la irracionalidad sólo aparece cuando la racionalidad es evidentemente apropiada, cuando tanto la causa como el efecto tienen contenidos que ofrecen la clase de relaciones lógicas que actúan como razón o como ausencia de razón. Los acontecimientos concebidos únicamente en términos de sus propiedades físicas o fisiológicas no pueden ser vistos como razones (...). Así nos enfrentamos entonces a la siguiente cuestión: si concebimos la causa de un modo neutral, olvidando su *status mental* como creencia u otra actitud (si la pensamos simplemente como una fuerza que actúa sobre la mente, pero sin estar identificada como una parte de ésta), no podemos entonces explicar y ni tan siquiera describir la irracionalidad: las fuerzas ciegas entran en la categoría de lo no-racional, no de lo irracional» (Davidson-1982, p. 299).

Resulta claro que, con imágenes y expresiones de este tipo, Davidson ha querido dar satisfacción tanto al racionalismo holista (o, si se quiere, holismo racionalista) que caracteriza a su filosofía, como al hecho de la existencia indudable de creencias, actitudes y conductas manifiestamente irracionales. Las cosas no son, sin embargo, tan fáciles como pudiera sugerir esta presentación, por lo que conviene dar aquí los pasos precisos con toda precaución y en primer lugar hay que tener en cuenta que si el dominio de la irracionalidad aparece sobre el trasfondo de la racionalidad, «irracionalidad» ha de ser visto (al igual que ocurriera con «racionalidad») como un concepto normativo. En palabras del propio Davidson, «irracionalidad, como racionalidad, es un concepto normativo. Cualquiera que obre o piense irrazonablemente o cuyas creencias o emociones sean irracionales, lo hace en función de un modelo»<sup>16</sup>.

16 Cf. Davidson-1.985-c, p. 345.

Habida cuenta de aquella normatividad, la tentación inmediata que nos acecha, entonces, es la de considerar irracional la actuación o la creencia de un sujeto que obra o piensa ateniéndose a patrones, modelos y valores que no son los nuestros. Para no caer en esta tentación hemos de tener en cuenta que se trata sólo de juicios dispares en torno a valores y patrones de creencias y de conducta, algo que no tiene que afectar necesariamente al marco de la racionalidad desde el momento en que agentes/creyentes en función de normas y valores diferentes pueden, todos ellos, exhibir incuestionables credenciales de racionalidad. Dicho de otro modo y acudiendo a una formulación del mismo Davidson: si el juzgar irracional una creencia, emoción o acción es un juicio normativo, la cuestión auténticamente filosófica es la concerniente a encontrar las condiciones que nos lleven a considerar, de modo plenamente legítimo, que un juicio dado de esta clase es un juicio objetivo, en función del cual estaríamos autorizados a decir con toda propiedad que nos encontrábamos frente a un caso de *irracionalidad real*.

Parece, sin embargo, que, en principio, difícilmente podríamos hablar de casos de irracionalidad real a no ser que nos fuera dado acudir (dejando de lado *contenidos* y *valores*) a la existencia de un acuerdo en criterios y patrones de racionalidad. Ahora bien, hemos aquí de recordar que esta posibilidad está presente en el holismo característico de la filosofía davidsoniana, holismo que lleva al supuesto de unos *criterios básicos de racionalidad* que han de ser los mismos para todo sujeto racional, es decir, para todo sujeto capaz de lenguaje. De ahí que, para Davidson, la irracionalidad entendida como materia de interés *filosófico* poco o nada tiene que ver con lo que un sujeto determinado crea o sienta en contra de lo que *nosotros* (pero no el sujeto de que se trata) juzgamos que es lo razonable. Davidson no ha tenido, por ello, especial inconveniente en asegurar que puede resultar plausible «tratar de cuadrar el círculo si no sabemos que una cosa tal no puede llevarse a cabo». Lo irracional, en este caso, sería intentar aquella empresa por parte de alguien que conoce que se trata de algo efectivamente contradictorio. De modo análogo, desde los supuestos de la filosofía davidsoniana, es incon-

cebible que un sujeto humano sostenga una proposición de la forma «*p* y *no p*». Atribuir este tipo de creencia a una persona constituiría un error indudable del intérprete en la medida en que aquella creencia indicaría ausencia de la racionalidad básica que se da en todo ser humano. Lo más que podría admitirse es el caso de un sujeto afirme una proposición *p* y (simultáneamente, incluso) *otra* proposición *-p*, lo cual ya constituiría una muestra de irracionalidad objetiva *more davidsoniano*.

Todos los hablantes disponen, en definitiva, de unos mismos principios básicos para poder decidir acerca de lo que resulta ser *razonable*, un supuesto que se hace necesario para permitir explicar la comunicación entre los sujetos racionales y el hecho de que tal comunicación se lleve a efecto a partir de un mundo común, intersubjetivo y verdadero en el juego interpretativo que se da en la comunicación entre hablante e intérprete. Si aceptamos estos supuestos davidsonianos, la irracionalidad real u objetiva se daría en los casos en que un sujeto racional operase en contra de aquellos principios o criterios básicos de racionalidad, los cuales —siendo patrimonio de *todo* sujeto racional— serían igualmente principios o criterios propios del sujeto en cuestión. Se obra y se piensa, en definitiva, de modo objetivamente o realmente irracional cuando un sujeto tiene unas creencias o una conducta contrarias e inconciliables con lo que aquel sujeto considera ser lo razonable. La irracionalidad objetiva (real) es, por todo ello, un ejemplo de *incoherencia* o *inconsistencia interna*, análogamente a como la racionalidad venía davidsonianamente dibujada como *coherencia* entre las actitudes proposicionales del sujeto<sup>17</sup>.

17 Hay que tener siempre presente que los posibles casos de irracionalidad objetiva representan una disfunción de aquel marco general de racionalidad que nos permite decir que un sujeto dado tiene unas actitudes proposicionales determinadas. El que obra, piensa o siente irracionalmente sigue siendo, a pesar de todo, un sujeto racional en la medida en que resulta inconcebible un sujeto que haya perdido *totalmente* la razón, es decir, que revelase una conducta radicalmente opuesta a todo principio básico de racionalidad. Es, en efecto, un supuesto inconcebible, porque ¿de quién estaríamos hablando entonces? No lo estaríamos haciendo, ciertamente, de un



Resumiendo lo que venimos diciendo, una creencia o acción  $x$  resulta ser objetivamente irracional si, y sólo si, el sujeto

1. cree o lleva intencionalmente a cabo  $x$ ;
2. es consciente de que existe una creencia o acción alternativa  $y$ , que le es igualmente posible creer o poner en práctica<sup>18</sup>;
3. piensa que, considerados todos los extremos, habría de creer/hacer  $y$  en vez de creer/hacer  $x$ <sup>19</sup>.

Todo lo cual cobra sentido si se tiene presente lo que antes expusimos, a saber, que, para Davidson, la acción humana es, en su sentido más pleno, acción *intencional* y que ello quiere decir, dentro de los cauces de la filosofía davidsoniana, que cuenta con las suficientes *razones* que configuran la intención perseguida en y por la acción de que se trate y que *explican* adecuadamente esta acción. De este modo, toda acción intencional, al estar en función de sus propias razones y al ser capaz de una adecuada explicación, tiene un innegable asiento o fondo racional, el cual consiste en poner en relación la acción que se ejecuta con aquellas creencias y deseos del sujeto que constituyen, de hecho, el núcleo de las *razones* que llevan a poner en práctica la acción en cuestión, siempre que se trate: a) de una relación *establecida de modo lógico* y de que b) las razones aludidas tengan una fun-

sujeto hablante (de un sujeto humano). Pero, en este caso, ¿cómo podríamos describir el hecho de que estaríamos ante un *sujeto* no-humano?

18 Nótese que, en el caso de la descripción que hace Aristóteles de la acción irracional como *akrasía*, el agente no conoce necesariamente la posibilidad de la acción alternativa, algo que, sin embargo, resulta imprescindible para la situación planteada por Davidson en relación con la acción objetivamente irracional.

19 Hay que recordar aquí que la creencia/acción irracional o *acrática* (en lenguaje aristotélico) no tiene cabida en el intelectualismo socrático, que configura lo que Davidson llama «el principio de Platón», según el cual ninguna creencia o acción intencional puede ser entendida como objetivamente irracional desde el momento en que no es concebible que un sujeto crea/obre conscientemente en contra de lo que *conoce* como lo mejor. A Sócrates, en este caso, no le queda otro recurso que el de acudir a la ignorancia del sujeto para explicar la existencia de creencias/acciones irracionales (y moralmente vituperables) en sí mismas, pero no desde el punto de vista del sujeto creyente/agente.

ción *causal*<sup>20</sup> en la ocurrencia de la acción, de tal modo que, siendo unas creencias/deseos *causas* de las acciones para las cuales aquellas creencias/deseos son *razones*, las explicaciones racionales incluyen un elemento esencial *causal* (Davidson-1982, p. 293). Lo que hemos dicho de las acciones puede ser enteramente aplicado a lo concerniente a la mayoría de las creencias y emociones que explican de un modo suficiente el aspecto *lógico o racional* de la intención que da cuerpo a aquellas creencias y emociones referidas en primer término.

En el marco, por lo demás, de la conexión causa-razón que se da en el núcleo de la acción intencional, aquellas causas y razones lo son del sujeto que busca poner en práctica una determinada acción/creencia/deseo. Ello contrasta, por poner algún ejemplo, con los planteamientos fatalistas de la cosmovisión desarrollada en la tragedia griega, cuya impresionante peculiaridad estriba en que el sujeto se ve impelido a obrar por impulsos y pasiones *ajenos* al sujeto, en contra de lo que este sujeto considera preferible. En función, por tanto, de lo que Davidson llama el «principio de Medea» (Davidson-1.982, pp. 294-295)<sup>21</sup>, el sujeto de la tragedia griega, incapaz de ofrecer resistencia a la fuerza exterior que le lleva de modo necesario a obrar en contra de sus propias creencias, no opera *intencionalmente* ya que su acción ha sido *causada* por alguien o algo ajenos al sujeto (en el que habría de residir la intención, ahora fallida, de sus actos), por lo que la acción en cuestión no tiene una razón que sea una razón *del propio sujeto* y, así, éste carece de una auténtica intención.

20 Davidson sigue con ello la línea de Aristóteles, para el que la creencia y el deseo son principio manifiesto de la acción. Para lo que de aceptable pueda encerrar una postura afín a ésta, *vid.* Cruz-1996, pp. 75 y ss.; Gustafson-1991, pp. 223 y ss.

21 Davidson no ha dejado de señalar que el *principio de Medea* ha seguido estando presente en no pocos tratados clásicos de la moralidad cristiana, para los cuales el sujeto no es culpable de la acción realizada a causa de un irrefrenable impulso, pero es culpable de no haber resistido suficientemente a aquel impulso (tentación), con lo que, al fin y a la postre, se hacía al sujeto responsable de acciones que, en sí mismas, no eran intencionales. Ello no deja de plantear problemas hartos complejos que no nos corresponde aquí dilucidar.

Al revés de lo que sucede con lo relacionado con el principio de Medea, la situación propuesta por Davidson en lo concerniente a la irracionalidad (objetiva) no deja de ser paradójica, al menos en la medida en que aquélla está referida a una acción *intencional*, de tal modo que un agente/creyente puede tener *razones* a las que apelar para obrar/crear del modo como lo ha hecho en función de unas determinadas creencias y deseos que son la *causa* de que una acción/creencia se haya producido; al mismo tiempo, sin embargo, aquel agente admite tener *mejores razones* para haber obrado/creído de modo diferente y hace suyo, igualmente, el principio de que él debe actuar atendiendo a lo que juzga que es mejor o preferible racionalmente. Si no fuera así, la acción/creencia de un determinado agente/creyente podría resultar irracional desde *nuestro* propio punto de vista, pero no sería objetivamente irracional.

#### PROBLEMAS DE LA IRRACIONALIDAD OBJETIVA

A la luz de lo que la filosofía davidsoniana ha dejado, hasta hora, diseñado en torno a la irracionalidad, estaríamos ahora en disposición de poder ofrecer casos de efectiva irracionalidad objetiva (dejando aparte lo concerniente a las situaciones de locura patológica). Así, en el plano de la conducta humana, tendríamos que un agente actúa de modo objetivamente irracional si, y sólo si, lleva a cabo una acción intencional *x* mientras cree que tiene mejores razones para realizar otra acción alternativa *y*, que le es, además, asequible (Davidson-1980, pp. 21-22). Se trata de una situación que, desde los tiempos de Sócrates y de Aristóteles, ha venido llamando poderosamente la atención de los filósofos, los cuales han venido tratando de ofrecer explicaciones convincentes acerca de esta peculiar manifestación de «debilidad de la voluntad» o *akrasía*<sup>22</sup>, cuya caracterización como irracional estri-

22 Conviene recordar aquí la difusión alcanzada, en los tiempos medievales, por las disputas acerca de la *akrasía*, disputas que llegaron a mostrar más que notables índices de sutileza conceptual, como ocurrió en el caso de Buridan, el pensador que

ba en la *incoherente* actitud del agente cuyas razones para actuar tal como lo hace de hecho van en contra de lo que él cree que es un mejor criterio racional, a la luz de la evidencia disponible.

El concepto davidsoniano de la *acción* objetivamente irracional enlaza, así, directamente con la descripción que Davidson hace de la *creencia* irracional que da lugar al *autoengaño*, un estado en el que el sujeto acepta de hecho una proposición para cuya negación tiene mejores razones, haciendo de la constatación de que tiene razones suficientes para sostener una creencia el fundamento y la causa de aceptar una creencia contradictoria con aquélla<sup>23</sup>. El autoengaño guarda, por ello, manifiestas afinidades con otro caso de irracionalidad objetiva, el pensamiento desiderativo (*wishful thinking*), fenómeno por el que el sujeto cree algo simplemente por el deseo que tiene de que sea verdad pero sin aportar evidencia suficiente en favor de esta verdad y siendo, además, bien consciente de que hay una evidencia más fuerte en favor de la creencia que contradice a la sustentada por el sujeto del pensamiento desiderativo. No se trata, pues, de decir que creer algo por el *deseo* de que sea verdad nos lleva, sin más e inevitablemente, a la irracionalidad objetiva ya que la irracionalidad real no alcanza a las *causas* de un pensamiento (el deseo, en este

adquiere un indudable aire de modernidad cuando se compara su doctrina con los supuestos davidsonianos acerca de la irracionalidad objetiva, algo que Saarinen-1993 ha tratado de poner de manifiesto.

23 «Un agente A se autoengaña con relación a una proposición *p* bajo las siguientes condiciones: A tiene evidencia, sobre la base de lo que cree, de que *p* es más apta para ser verdad que su negación; el pensamiento de que *p*, o el pensamiento de que el agente debería racionalmente creer que *p*, *motiva* a A a obrar de modo tal que sea *causa* de que él crea en la negación de *p*. Puede ser que la acción implicada no vaya más allá de apartar intencionalmente la atención de la evidencia en favor de *p*; o puede ser que implique la búsqueda activa de evidencia en contra de *p*. Todo lo que el autoengaño exige de la acción es que el motivo se origine en una creencia de que *p* es verdadera (o el reconocimiento de que la evidencia hace más probable la verdad de *p* que su falsedad) y que la acción sea hecha con la intención de producir una creencia en la negación de *p*. Por último, y esto es lo que hace del autoengaño un problema, el estado que motiva el autoengaño y el estado que éste produce *coexisten*; en el caso más grave, la creencia de que *p* no sólo *causa* una creencia en la negación de *p*, sino que también *sostiene* esta última creencia»: cf. Davidson-1985, p. 145.

caso). La irracionalidad del pensamiento desiderativo viene dada cuando el sujeto es consciente de que tiene una creencia *exclusivamente* por el deseo de tenerla y a pesar de que sabe el sujeto en cuestión que una tal creencia contradice la mejor evidencia disponible en aquel momento (Davidson-1985-b, p. 143).

Con casos de este tipo, estamos en disposición de poder mostrar que el carácter normativo del concepto de irracionalidad no es un obstáculo insalvable para que podamos hablar con propiedad de situaciones realmente irracionales. Tales situaciones pueden ser así caracterizadas en función de su inconsistencia interna con el marco de los procesos y creencias racionales (que cuentan con mejores motivos y con mayor evidencia) del sujeto. Puestas así las cosas, no podemos, sin embargo, darnos ya por completamente satisfechos porque siguen subsistiendo no pocos e inquietantes interrogantes en lo concerniente a una adecuada *explicación* de aquellos tipos de irracionalidad objetiva a los que recurre la filosofía de Davidson.

Los interrogantes a los que aquí se alude pueden quedar resumidos del siguiente modo: la irracionalidad objetiva concierne a unos determinados casos de los tipos de creencias y acciones intencionales y, en general, de las actitudes proposicionales, las cuales —de un lado y en la medida en que son procesos mentales— se identifican como tales a través de su relación con los patrones básicos de *racionalidad* del sujeto humano y con las exigencias de la *causalidad racional* característica de los procesos mentales<sup>24</sup>. De otro lado, sin embargo, y en la medida en que tratamos con procesos *irracionales* hemos de suponer que estos procesos apelan a unas *causas* que no pueden verse estrictamente como *razones*, siendo ajenas, por ello, a aquellos patrones básicos de racionalidad a los que *cualquier* acontecimiento mental ha de referirse.

Al abordar la cuestión de la irracionalidad, la filosofía holista de Davidson se ve, por todo ello, conducida a una situación hartó para-

24 Vid. acerca de ello, Neil-Mele-1993; Liz, M., «Causalidad y contenido mental», en Broncano-1995, pp. 207-245.

dójica que puede resultar insufrible si no se le encuentra alguna vía de escape medianamente satisfactoria. Si tenemos, efectivamente, en cuenta lo que dejamos dicho en el primer apartado de nuestro trabajo acerca de la necesidad de acudir a una causalidad *racional* para dar cuenta de lo específicamente mental, dejando de lado las perspectivas meramente fisicalistas, la paradoja a la que ahora nos vemos abocados viene dada por el hecho de que la presencia de lo irracional está apuntando, a la vez, a factores incompatibles entre sí: «el explicar algo irracional necesariamente emplea una forma de explicación que *racionaliza* lo que explica; sin el elemento de racionalidad, nos negamos a aceptar el resultado como adecuado a los *procesos mentales*. Buscamos, o tendemos a buscar, no sólo causas y fuerzas, sino *causas que sean razones*. Para explicar algo irracional, hemos de encontrar un medio de preservar lo que es esencial al carácter de lo mental —lo que exige conservar un trasfondo de racionalidad— al tiempo que se dan formas de *causalidad* que se apartan de las *normas de racionalidad*. Lo que se necesita para explicar algo irracional es la *causa mental* de una actitud y que tal causa no sea una *razón* de la actitud que explica» (Davidson-1985-c, p. 347, *subr. nuestros*).

Si de lo que, en definitiva, se trata es de hacer casar el plano de lo mental con causas que no sean razones (y de ahí la aparición de lo irracional), estamos entonces buscando la incidencia de la *irracionalidad* a partir de los patrones de *racionalidad* del agente (Davidson-1985-b, p. 145). Con ello, no sólo se están ofreciendo variaciones a los planteamientos iniciales de la davidsoniana filosofía de la acción, sino que el tratamiento de lo irracional parece poner también en entredicho el marco general de la psicología filosófica de Davidson, centrada en aquel monismo anómalo al que nos hemos referido al comienzo de nuestro trabajo, monismo que, a su vez, debía conducir a establecer la especificidad del discurso acerca de lo mental y de las leyes psicológicas frente a las leyes físicas y psicofísicas.

El tema de lo irracional no es, por todo ello, un mero añadido o algo accidental para la filosofía de Davidson, como no lo es, en general, para ningún modelo de filosofía. Todo lo contrario, la existencia de la conducta irracional y su adecuada explicación vienen a ser una

significativa piedra de toque para establecer la viabilidad teórica de un campo filosófico dado como puede ser, en nuestro caso, la filosofía davidsoniana, cuyos impecables planteamientos de partida se ven abocados —al abordar el espacio de lo irracional— a una situación sin salida aparente.

Enfrentados a esta situación, podría pensarse que la actitud más racional a adoptar sería la de poner en entredicho la psicología filosófica de Davidson, así como a la propia filosofía de Davidson, de la que aquella psicología es subsidiaria. Pero con ello no habríamos solucionado gran cosa porque esta actitud negadora no significaría más que un voluntario cerrar los ojos ante ese preocupante hecho al que *toda* filosofía ha de buscar una respuesta, el hecho —adecuada y suficientemente argumentado por Davidson— de que la irracionalidad ha de ser *explicada* precisamente a la luz de la racionalidad. Que no dispongamos todavía de una respuesta segura para este hecho básico no implica que haya de borrarse de un plumazo cualquier intento de explicación filosófica de lo concerniente a la vida mental, explicación que sigue siendo tanto más necesaria si tomamos en consideración las graves insuficiencias teóricas de que adolecen las contraofertas exclusivamente fisicalistas.

La apelación a lo filosófico se vuelve tanto más convincente cuanto que sólo desde el campo de la filosofía pueden establecerse vías teóricas alternativas que puedan luego dar lugar a que, con el tiempo, nos sea posible llegar a disponer de alguna respuesta satisfactoria a ese peculiar problema al que nos vemos arrastrados al examinar el significado y el alcance de lo irracional. De entre aquellas vías teóricas, probablemente sea la que ha propuesto Davidson un camino cuyo interés resulta innegable. Nos referimos, con ello, a la propuesta de Davidson de poner en juego una imagen de la mente humana concebida no como un único territorio homogéneo, sino como una *estructura compartimentalizada* y dividida en territorios diferentes, de tal modo que se haga entonces posible que un sujeto puede aceptar simultáneamente —aunque manteniéndolas separadas en espacios mentales diferenciados— dos creencias contradictorias,

dando lugar con ello a situaciones de irracionalidad objetiva (Davidson-1985-b, p. 147).

El armazón conceptual de esta davidsoniana partición teórica de la mente humana puede igualmente servir de rampa de lanzamiento para una justificación teórica de la conducta irracional, al menos en la medida en que aquel armazón es compatible con la existencia de dos orientaciones que conducen a dos tipos de conducta contradictorios entre sí. Los diferentes territorios mentales no son, por lo demás, *totalmente* autónomos; antes bien, han de poder relacionarse entre ellos de modo tal que un acontecimiento de una provincia mental pueda *causar* acontecimientos de otro espacio mental, por más que aquella causa no pueda ser vista como una auténtica razón cuando se trate de cualquier manifestación de la conducta objetivamente irracional (Davidson-1982, p. 301).

Resulta incuestionable que este planteamiento de la compartimentalización de la mente necesita unas más amplias y cuidadas precisiones conceptuales que las ofrecidas por Davidson, el cual se ha limitado a apuntar a aquella estructuración compartida de la mente humana como sustrato teórico en el que poder apoyarse cuando se trate de intentar explicar de algún modo los casos de irracionalidad real. A pesar de todo, no ha de dejar de reconocerse que esta propuesta davidsoniana ha abierto un camino que puede llegar a proporcionar no pocos sustanciosos dividendos para la consolidación de una psicología filosófica acorde con las exigencias de la cultura de nuestro tiempo, habida cuenta de que aquella davidsoniana compartimentalización de la mente discurre por sendas no demasiado alejadas de las que los freudianos y neo-freudianos gustan de transitar.

En cualquier caso, sin embargo y como ha avisado el propio Davidson (Davidson-1982, p. 303), hemos de ser lo suficientemente honestos como para reconocer que una explicación *totalmente adecuada* de lo irracional nos introduciría, más o menos subrepticamente, en la esfera de lo racional (haciéndonos, con ello, perder de vista la especificidad de lo irracional), mientras que si, por el contrario, se pone demasiado el acento en el diagnóstico de lo irracional, estaríamos olvidando que ningún diagnóstico de este tipo es posible más que a la



luz del trasfondo de la racionalidad básica del sujeto humano. Por cualquier lado que se mire, no nos es dado escapar al hecho de que la explicación de lo irracional es, y habrá de serlo siempre, insatisfactoria. A pesar de ello, hay una valiosa lección que puede obtenerse a partir de la filosofía de Davidson y su tratamiento de la racionalidad/irracionalidad, a saber, que nada puede ser visto como una buena razón para dejar de razonar en consonancia con los mejores criterios de racionalidad que un sujeto haya alcanzado en función de la evidencia de que pueda disponer en un momento dado. Lección aparentemente modesta, pero que, a poco se la tome en consideración, no deja de encerrar una significativa incidencia en el cultivo efectivo de creencias y de conductas racionales.

#### LAS LIMITACIONES DE LA TEORÍA DAVIDSONIANA ACERCA DE LO IRRACIONAL

Por lo que venimos diciendo, resulta justificado reconocer que Davidson ha sido capaz de dotar a su teoría acerca de la naturaleza y significado de la racionalidad/irracionalidad de un entramado altamente consistente en todo su espacio teórico, espacio que, por ello, aparece como incontrovertible desde el interior de la propia filosofía de Davidson, basada en aquel coherentismo davidsoniano que, en principio y teniendo en cuenta los planteamientos davidsonianos, no deja de ofrecer innegables atractivos para el ejercicio del quehacer filosófico.

A pesar de ello, no estaría de más prestar atención a que la davidsoniana compartimentalización de la mente acaba siendo el resultado inevitable del tratamiento que Davidson hace de lo irracional y que una compartimentalización tal (exigencia de los postulados de la propia filosofía de Davidson acerca de la racionalidad) no cuenta con un adecuado soporte de evidencia empírica y científica, como los psicólogos han procurado poner de manifiesto. En esta tesitura, acaso no estén demasiado descaminados aquellos que —a partir de la configuración que Davidson ha de hacer de lo irracional— se están preguntando si

no sería lo más correcto llegar a la conclusión de que la compartimentalización de la mente no pasa de ser un recurso de pie forzado puesto en juego por Davidson para poder seguir manteniendo en pie determinados conceptos angulares de su filosofía, como pueden ser los referidos a la concepción instrumentalista de la racionalidad, a la veracidad intrínseca de la creencia o a la comunicación/interpretación como determinación del espacio de lo mental/racional.

Seguir este camino puede conducir, en definitiva, a la sospecha de que los magros apoyos empíricos con que cuenta la teoría davidsoniana acerca de lo irracional podrían poner en cuestión las bases mismas del coherentismo filosófico de Davidson. Claro está que, en este caso, se haría imposible todo diálogo con los davidsonianos, a los que no les faltaría razón para argumentar, por el contrario, que, siendo el coherentismo en sí mismo la postura filosófica más valiosa, si se elabora una teoría acerca de lo irracional y esa teoría es acorde con los postulados coherentistas (como ocurre en el caso de Davidson), la teoría en cuestión ha de ser igualmente aceptada como valiosa. Resultaría entonces que, como tantas veces ocurre en la viña de la filosofía, no tendríamos en la mano más que un decepcionante diálogo de sordos que nos impide poder entrar a valorar, de modo directo, la teoría davidsoniana sobre lo irracional e, indirectamente, la propia filosofía de Davidson, en la cual se basa aquella teoría.

Llegados a este punto, acaso sea preferible recurrir a otro tipo de estrategia, la de ver si y hasta qué punto el coherentismo de davidsoniano y su plasmación en lo que Davidson entiende por «irracional» ofrecen un marco teórico adecuado en el que puedan encontrar acomodo y justificación aquellas creencias y conductas reconocidas por todos como inconfundibles ejemplos de irracionalidad/locura. En relación con ello, pensemos en el caso de Don Quijote, el genial loco de la inmortal novela cervantina, tenido por todos como el símbolo universal (o, cuando menos, como el ejemplo más significativo) de lo que sea la creencia/conducta irracional. La pregunta, en este caso, es: a la luz de la filosofía de Davidson, ¿puede decirse con propiedad que las creencias y acciones de Don Quijote eran irracionales/locas? Si no puede responderse afirmativamente a esta pregunta, las tesis davidso-

nianas acerca de la irracionalidad (y, por consiguiente, las propuestas de Davidson acerca del significado de lo racional) corren el riesgo serio de llegar a verse como planteamientos que a poco o a nada convincente conducen.

Tratemos, pues, de caracterizar davidsonianamente, en primer lugar, en qué pueda consistir la locura de la creencia de Don Quijote en la existencia de caballeros andantes, creencia que es la que da pie, en la novela cervantina, al conjunto de creencias y acciones irracionales de Don Quijote. Para aquella caracterización, no nos basta con decir que aquella creencia tiene una *causa* (no una *razón*), a saber, la mucha lectura de los libros de caballería, la cual habría provocado el desajuste neurofisiológico («se le secó el cerebro», dice Cervantes) de la locura de Don Quijote. La referencia a esta determinista causalidad (el cervantino «poco dormir y mucho leer») no es suficiente porque, al fin y a la postre, el Canónigo de I, 47-48, según propia confesión, había también leído muchos de tales libros de caballería y no por ello creía que hubieran existido tales caballeros andantes. O puede darse también el caso de que (como ocurre con el ventero en I, 32) la creencia en la verdad de los libros de caballería no se convierta necesariamente en causa del nacimiento de creencias irracionales en un sujeto dado (el ventero, en este caso). Si hemos de explicar aceptablemente la irracionalidad de la creencia de Don Quijote en la existencia de caballeros andantes, no basta, en definitiva, acudir a las lecturas del héroe manchego, pero, en este caso, no se ve qué camino podremos tomar para llegar a la explicación buscada.

Situados en esta tesitura de difícil arreglo, tratemos entonces de seguir el consejo davidsoniano de ver aquella creencia quijotil en los caballeros andantes en función del marco general de las creencias/deseos/intenciones del hidalgo manchego, un marco que, al fin y a la postre, queda fundamentalmente determinado en relación con el propósito que tiene Don Quijote de «resucitar la ya muerta andante caballería (...) socorriendo viudas, amparando doncellas y favoreciendo casadas, huérfanos y pupilos, propio y natural oficio de los caballeros andantes» (II, 16). Acudiendo «en ayuda de

flacos y menesterosos», al modo de los antiguos (supuestos) caballeros andantes, Don Quijote trata de resucitar un (no menos supuesto) «tiempo felicísimo», que contrasta vivamente con la «depravada edad nuestra» (II, 1; I, 11; I, 9; I, 20; I, 22; I, 32) que a Don Quijote le ha tocado vivir y en la que «triunfan ahora, por pecado de las gentes, la pereza, la ociosidad, la gula y el regalo» (II, 18). Así las cosas, resulta que la *loca* creencia quijotil en la existencia de caballeros andantes no es el aislado punto de partida en el que se sustenta el discurso de las aventuras del héroe cervantino. Aquella creencia ha de verse como el medio o instrumento necesarios para que los deseos de Don Quijote de resucitar una nueva edad dorada según el modelo de los tiempos pasados pudiera encontrar un cumplimiento efectivo. Considerada como tal *medio*, la creencia en cuestión no encierra un valor sustantivo en sí misma y, de hecho, Don Quijote podrá llegar a afirmar que «hay mucho que decir en razón de *si son fingidas o no* las historias de caballeros andantes» (II, 16), como confesará, igualmente, que «Dios sabe si hay Dulcinea, o no, en el mundo, o si es fantástica, o no es fantástica; y éstas no son de las cosas *cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo*» (II, 32) puesto que, en última instancia, Don Quijote es bien consciente de que resulta imposible *demostrar la verdad* de que hubo caballeros andantes. Se trata de una creencia con la que uno se topa, «por milagrosa intervención del cielo» (II, 18), y ante la cual hay que tomar la *decisión* de aceptarla o no y estando, en todo caso, muy avisados de que «la mayor parte de la gente del mundo está de parecer de que no ha habido en él caballeros andantes» (II, 18).

Al acogerse a los libros de caballerías, Don Quijote *opta* por un modelo de vida que el hidalgo manchego se compromete a seguir con toda fidelidad (I, 50) para poder poner fin a la «depravada edad» de su tiempo. La elección de aquel modelo-libros de caballerías es, pues, entendida por Don Quijote como una *exigencia moral* que él no duda incluso en presentar, a veces, a través de la analogía entre el quehacer caballeresco y la vida religiosa, entendiendo que, al fin y al cabo, los caballeros andantes «somos ministros de Dios en la tierra, y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia» (I, 13; II, 8; II, 58). De este

modo, Don Quijote se ve llamado (I, 8; I, 9; I, 52; II, 11; II, 17; II, 29) a una vida de aventuras a las que no *debe* renunciar: «como me cupo en suerte ser uno del número de la andante caballería, no puedo dejar de acometer todo aquello que a mí me pareciere que cae debajo de la jurisdicción de mis ejercicios» (II, 17). De este modo, Don Quijote sabe que está acogiéndose a un programa incompatible con los modelos de conducta ordinariamente asumidos por sus contemporáneos. En esta situación, lo *más prudente y adecuado* resulta ser poner de manifiesto cuál de los modelos enfrentados es *racionalmente preferible*, tarea que Don Quijote explicita en II, 17: «bien parece un gallardo caballero, a los ojos de su rey, en la mitad de una gran plaza, dar una lanzada con felice suceso a un bravo toro; bien parece un caballero, armado de resplandecientes armas, pasar la tela en alegres justas delante de las damas (...); pero sobre todos éstos parece mejor un caballero andante (...) socorriendo a una viuda en algún despoblado que un cortesano caballero requebrando a una doncella en las ciudades».

Intentando, en definitiva, explicar la irracionalidad de la creencia de Don Quijote en la existencia de caballeros andantes, nos hemos visto conducidos, al hilo de los planteamientos de Davidson, a una situación en la que estamos ya *racionalizando* aquella creencia quijotil al interpretarla como inserta en un modo de vida que, cuando menos *moralmente*, encierra una incuestionable legitimidad *racional*, con lo que la explicación de la locura de Don Quijote se nos escapa de las manos. Las cosas se complican todavía más cuando, poniendo entre paréntesis aquella justificación moral-racional, alcanzamos a fijar nuestra atención en lo concerniente al plano estrictamente lógico y epistemológico y descubrimos que tampoco aquí vamos a encontrar las claves de la explicación de la irracionalidad/locura de Don Quijote.

Alejándose voluntariamente, en efecto, de los códigos *ordinarios* de conocimiento, Don Quijote ve *racionalmente* justificado creer que los avatares de su vida aventurera habían de gestarse «fuera de los cursos ordinarios» (II, 40) y «fuera del orden natural» (*ibidem*), sin perder por ello un ápice de la realidad o, incluso, adentrándose con ello en la *auténtica* realidad. A partir de aquí, Don Quijote interpreta el curso de la experiencia en función del espacio general de sus creen-

cias caballerescas, reconvirtiendo la evidencia contraria en elemento de aquel espacio (venta-castillo; molinos-gigantes; rebaños-ejércitos, etc.) y acudiendo, en último caso, al artificio/instrumento de la figura de los encantadores para dar *consistencia* a sus creencias caballerescas frente a lo que el curso de la experiencia parecía imponer de modo inevitable como contrario a las peculiares convicciones del hidalgo manchego. En relación con ello, el lector ha de tomar buena nota de que, siendo a su vez aquellos encantadores (dedicados a trastocar el orden natural de la experiencia) un elemento interno del espacio de las novelas de caballerías, Don Quijote podía verse racionalmente legitimado para interpretar cualquier dato empírico como confirmación de su mundo caballeresco.

Con su apelación a los encantadores, Don Quijote está, pues, convencido de haber dado con el *recurso lógico* adecuado para poder adentrarse en las sendas del ser-realidad y abandonar las trampas de la apariencia-irrealidad. A través, en efecto, de su referencia a los encantadores, Don Quijote puede proclamar que está «*experimentado en las cosas del mundo*» (II, 23), al contrario de lo que sucede con Sancho y con los no-caballeros, a todos los cuales «todas las cosas que tienen algo de dificultad parecen *imposibles*» justamente porque «ignorando los casos que suelen acontecer en la caballería andante», acaban por desconocer las *cosas del mundo* (I, 43). Los encantadores se convierten, de este modo, a los ojos de Don Quijote, en un recurso necesario para entrar en posesión de los «*achaques de caballería*» y para llegar, así, a una comprensión *lógicamente correcta* de la realidad (I, 8; I, 18; I, 37), en virtud de la cual y con vistas a actuar de un modo apropiado a las necesidades del tiempo vivido no tendrá ya sentido hablar, por ejemplo, de molinos o de rebaños, sino de gigantes y de ejércitos. Don Quijote, por todo ello, se atiene, en sus creencias y actitudes, a lo que él considera que son las *mejores razones*, por lo que nuestro héroe no puede ser metido en el saco de lo que Davidson ha caracterizado como irracionalidad objetiva, por lo que nos vemos llevados a la conclusión de que el texto cervantino, al intentar describir y explicar la locura de Don Quijote, no puede por menos de acabar *racionalizando* aquella locura a la que trataba de dar forma la máscara del artificio novelesco.

Llegados a este punto, alguien podría todavía sentirse tentado a ver en las creencias y actitudes de Don Quijote un manifiesto atentado a principios lógicos tan básicos como puede ser el *principio de conservación*, caracterizado por Quine como aquella exigencia racional de considerar *lógicamente preferible* la postura que exige menos cambios para tratar de acomodar experiencias recalcitrantemente rebeldes en el ámbito de nuestras actitudes proposicionales, en general, y de nuestras creencias, en particular. Davidson es igualmente partidario de esta opción, a la que nuestro autor considera indispensable para todo ser racional, junto con un reducido número de otros principios lógicos que todos los sujetos humanos habrían de compartir *necesariamente*. Si las cosas fueran así, al negarse Don Quijote a seguir los dictados lógicos de aquel principio de conservación, podría mostrarse y explicarse la irracionalidad de la creencia de Don Quijote en la realidad del mundo de la andante caballería, toda vez que esta creencia exige acudir a entidades *superpuestas* (del tipo de la de los encantadores) a las que otras opciones (las encuadradas, por ejemplo, en los moldes del realismo) no tienen necesidad de hacer referencia para dar un sentido convincente a la «experiencia de las cosas del mundo».

Una explicación tal constituiría, a nuestro juicio, una apresurada descalificación de la racionalidad de la tesitura en la que voluntariamente se sitúa el héroe cervantino, desde el momento en que Don Quijote adopta el modelo de los libros de caballerías y todo lo que a este modelo conviene (encantadores, Dulcineas, ínsulas,...) como recurso irrenunciable para el conocimiento de la realidad. Según el *Quijote*, por tanto, entre el modelo caballeresco y el modelo de los Sanchos, de los Bachilleres, de las Amas y Sobrinas, no puede tener una *preferencia lógica* (aunque sí *moral*, según el argumento antes citado de II, 17) entre ellos, en contra de lo Quine y Davidson parecen dar a entender cuando refrendan el alcance universal y necesario del principio de conservación. Para el *Quijote*, aceptar o rechazar el mundo de los libros de caballerías es, más bien, una cuestión de *elección pragmática* en función de las tareas que un sujeto dado quiere llevar a cabo, con lo que aquella elección queda racionalmente justificada desde la perspectiva instrumentalista de la racionalidad, que es la perspectiva adoptada por la

caracterización davidsoniana de la intencionalidad de las creencias y actitudes proposicionales.

En consonancia con ello, sólo cuando Don Quijote se muestre convencido de que le resulta imposible llevar a cabo la transformación de la sociedad que le ha tocado vivir dejará entonces de tener sentido *coherente* seguir manteniendo las creencias y actitudes concenientes a los caballeros andantes y será llegado el momento de que Don Quijote, al final de la novela, haga una nueva elección, renegando de su «locura» anterior para volver a ser, simplemente, Alonso Quijano. Pero mientras esto no suceda, el modelo-mundo de los libros de caballerías seguirá siendo el punto de referencia obligado de la *coherencia interna* de las creencias y de la conducta del héroe cervantino, haciéndose imposible, en consecuencia, explicar convincentemente en qué pueda consistir la locura del hidalgo manchego a partir de los supuestos de la filosofía de Davidson, según la cual, si hemos de hablar con propiedad de *irracionalidad objetiva*, hemos de apelar a la *inconsistencia interna* existente en las creencias/actitudes/deseos de un sujeto humano.

Aquella inconsistencia interna no puede ser imputada, de acuerdo con lo dicho hasta ahora y siguiendo los planteamientos davidsonianos, al curso general de las creencias y acciones de Don Quijote ni tampoco al caso tan llamativo de la *creencia particular* que Don Quijote manifiesta tener en la existencia de caballeros andantes del pasado, creencia que se muestra en íntimo acuerdo con el rechazo de Don Quijote de las lacras vivenciales y sociales de su tiempo. A partir de este coherente entramado, Don Quijote podrá exhibir un convincente («convinciente», desde las exigencias de la lógica interna de sus peculiares creencias) acomodo de lo suministrado por la experiencia, cuyo valor causal primario Don Quijote no tiene nunca que poner en cuestión, reconociéndola como «madre de las ciencias todas» (I, 21), aunque advirtiendo, eso sí, al mismo tiempo que no hay una experiencia neutra e independiente (lo que hoy conocemos como «el mito de lo dado») desde el momento en que es posible la acción de los encantadores que «todas las cosas mudan y truecan» para que «todas las cosas de los caballeros andantes *parezcan* quimeras, necedades y desatinos» (I, 25),



precisando que «no quiero decir que mudan (las cosas) de uno en otro ser realmente, sino que lo parece, como lo mostró la experiencia en la transformación de Dulcinea, único refugio de mis esperanzas» (II, 29). Con aquel acomodo y las precisiones que le acompañan, Don Quijote hace gala del discurso racionalmente trabado (de su «buen discurso» (II, 32), de su «discurso concertado», como se dice en II, 23) que guardan sus creencias/actitudes/acciones y en el que, por aquel buen concierto y coherencia, no tiene cabido «pensar lo imposible» (II, 70). Todo ello parece seguir los pasos de las tesis davidsonianas acerca de lo que haya de ser entendido por «racional», pero, si es así, resulta imposible explicar el porqué de la irracionalidad de las creencias/conducta de Don Quijote, es decir, del que es justamente tenido por el símbolo universal de la locura y de la irracionalidad.

Insistiendo en ello, acaso no esté de más hacer notar que el héroe de la novela cervantina parece ser un decidido valedor de lo que, en la filosofía de Davidson, aparece como el principio por excelencia del creer y del obrar racionales, es decir, el principio que establece la exigencia de que, ateniéndonos a las mejores razones disponibles, demos crédito «a la hipótesis que se halle mejor sustentada por toda la evidencia relevante de que se disponga». En relación con ello, tomemos en consideración el razonamiento que pone en juego el hidalgo manchego en su conversación con Don Diego de Miranda (II, 17): «¿quién duda, señor Don Diego de Miranda, que vuesa merced no me tenga en su opinión por un hombre disparatado o loco?. Y no sería mucho que así fuese porque mis obras no pueden dar testimonio de otra cosa. Pues, con todo esto, quiero que vuesa merced advierta que no soy tan loco ni menguado como debo de haberle parecido. Bien parece un gallardo caballero, a los ojos de su rey, en la mitad de una gran plaza, dar una lanzada con felice suceso a un toro bravo (...); pero sobre todos éstos parece mejor (...) un caballero andante socorriendo a una viuda en algún despoblado que un cortesano caballero requerebrando a una doncella en las ciudades (...)» (*subray. nuestros*). En este importante pasaje de la novela de Cervantes, Don Quijote no deja de reconocer que, ciertamente, hay razones que justifican las acciones acordadas según los modelos de vida imperantes en su tiempo. Al

mismo tiempo, sin embargo, Don Quijote afirma que tiene *mejores razones* («mejor parece...») para instaurar un nuevo y distinto proyecto de vida caballeresca, aunque ello le lleve a ser tachado de «disparatado y loco» por la mayoría de sus contemporáneos, que no se han dado cuenta de que lo que Don Quijote hace no es más que seguir los dictados del principio de que, consideradas todas las cosas, ha de hacerse lo que sea «mejor», es decir, lo racionalmente más consistente.

Si, a pesar de lo dicho, alguien quisiera todavía insistir en que la locura de Don Quijote se hace patente en la incapacidad del hidalgo-caballero andante para reconocer los *hechos* tal como son (no hay gigantes, sino molinos; ni ejércitos, sino rebaños; ni castillos, sino ventas...), aquel recalcitrante argumentador en pro de la locura de Don Quijote no solamente se metería de lleno en la procelosa cuestión de qué es lo que ha de contar como «hecho» autónomo<sup>25</sup>, sino que, además, no ha prestado suficiente atención a que la creencia de Don Quijote en gigantes y castillos (en lugar de molinos y ventas) es componente inevitable de la opción de nuestro héroe por la vida caballeresca, tal como ésta se explicita en las novelas de caballerías, siendo esta opción, en la consideración de Don Quijote, la que mejor se adecúa al principio (davidsoniano) de que hay que seguir el camino racionalmente más fundamentado. Precisamente por ser fiel a este principio, podrá siempre Don Quijote afirmar que la evidencia disponible lleva a la afirmación de que lo que hay *real-*

25 De la complejidad de esta cuestión da idea el que, en contra de lo que suele suponerse, podemos distinguir los enunciados, pero no los hechos. Piénsese, en efecto, que, como hemos señalado en otro lugar, «si un enunciado es verdadero en la medida en que guarda correspondencia y es fiel a los hechos, no nos es posible distinguir aquellos hechos que hacen verdadero un enunciado más que justamente a través de aquellos enunciados que conocemos que son verdaderos, los únicos que tienen hechos. Nos es difícil, puestas así las cosas, escapar de este callejón sin salida al que nos ha conducido la consideración de los enunciados y de los hechos como entidades autónomas, independientes y separadas, que haya que confrontar entre sí para explicar la verdad de los enunciados en cuestión»: cf. «Davidson y el élenchos sokrático», en AA.VV., *La filosofía platónica vista desde el Menón* (Alcalá, Ministerio de Educación y Ciencia, 1993), p. 49.

mente son gigantes, ejércitos y castillos, por más que los *encantadores* hayan logrado transmutar su verdadero ser haciéndoles *aparecer* a nuestra experiencia inmediata como molinos, rebaños o ventas, lección que Don Quijote tiene que aprender a costa, por lo general, de sus doloridas costillas.

Desde la perspectiva de la filosofía de Davidson, en definitiva, resulta imposible dar cuenta de la irracionalidad de las creencias/acciones de Don Quijote, tenido universalmente por la personificación de lo irracional objetivo. Habida cuenta de que el tratamiento davidsoniano de lo irracional está indisolublemente ligado al entramado teórico configurado a partir de los supuestos operativos del coherentismo davidsoniano acerca de la racionalidad-verdad, la referencia al caso de Don Quijote acaso deba ser considerada como una invitación para revisar aquellos supuestos davidsonianos con vistas a poder ir más allá de la instrumentalista concepción davidsoniana de lo *racional* como lo meramente *razonable* en función de lo que el sujeto pretende. De no seguirse aquella invitación, se correrá el riesgo de perder de vista las innegables aportaciones positivas que la filosofía de Davidson puede ofrecer al marco general del pensamiento de nuestro tiempo, tan necesitado de modelos filosóficos del tipo del que nos ha proporcionado Davidson.

SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ  
Universidad de Alcalá

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brand, J. - Gombocz, W. L., eds. (1989), *The Mind of Donald Davidson*: Amsterdam, Rodopoi.
- Broncano, F., ed. (1995), *La mente humana*: Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Candel, M. (1994), *Donald Davidson. Filosofía de la psicología*: Barcelona, Anthropos.
- Carrier, L. S. (1993), «The Impossibility of Massive Error», en *Philosophy and Phenomenological Research*, III, 2, pp. 405-409.

- Cruz, M. (1996), *¿A quién pertenece lo ocurrido?*: Madrid, Taurus.
- Davidson, D. (1980), *Essays on Actions and Events*: Oxford, Clarendon Press (hay trad. cast.).
- (1982), «Paradoxes of Irrationality», en Wollheim-Hopkins, *Philosophical Essays on Freud*, pp. 289-305.
- (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*: Oxford, Clarendon Press.
- (1985), «Deception and Division», en LePore-McLaughlin, *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, pp. 138-148 (hay trad. cast.).
- (1985-b), «Rational Animals», en LePore-McLaughlin, *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, pp. 473-480.
- (1985-c), «Incoherence and Irrationality», en *Dialectica*, 39, pp. 345-354.
- (1987), «Afterthoughts-1987», en Malachowski, *Reading Rorty*, pp. 134-137.
- (1989), «The Conditions of Thought», en Brand-Gombocz, *The Mind of Donald Davidson*, pp. 193-200 (hay trad. cast.).
- (1989-b), «The Myth of the Subjective», en Kraus, *Relativism. Interpretation and Confrontation*, pp. 159-172 (hay trad. cast.).
- Elster, J. (1982), «Rationality», en Flöistad, G., *Contemporary Philosophy. A New Survey, II*, pp. 111-132.
- Flöistad, G., ed. (1982), *Contemporary Philosophy. A New Survey, II: The Hague*, M. Nijhoff.
- Gustafson, D. (1991), «Prichard, Davidson and Action», en *Philosophical Investigations*, 14, pp. 205-230.
- Krausz, M., ed. (1989), *Relativism. Interpretation and Confrontation: Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press*.
- Lepore, E. - McLaughlin, B., eds. (1985), *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*: Oxford, Basil Blackwell.
- Liz, M., «Causalidad y contenido mental», en Broncano, *La mente humana*, pp. 207-245.
- Malachowski, A., ed. (1987), *Reading Rorty*: Oxford, Basil Blackwell.

- Malpas, J. E. (1992), *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*: Cambridge, Cambridge University Press.
- Moya, C. (1992), *Donald Davidson. Mente, mundo, acción*: Barcelona, Paidós/ICE de la UAB.
- Muguerza, J. (1977), *La razón sin esperanza*: Madrid, Taurus.
- Neil, J.-Mele, A., eds. (1993), *Mental Causation*: New York, Oxford Press.
- Rabade, S. (1994), *La razón y lo irracional*: Madrid, Universidad Complutense.
- Radden, J. (1985), *Madness and Reason*: London, Allen & Unwin.
- Saarinen, R. (1993), «John Buridan and Donald Davidson», en *Synthese*, 96, pp. 133-154.
- Stüber, K. (1992), *Donald Davidsons Theorie sprachlichen Verstehens*: Frankfurt a. M., Hain.
- Stoecker, R., ed. (1993), *Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers*: Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- Suppes, P. (1985), «Davidson's Views on Psychology as Science», en Vermazen-Hintikka, *Essays on Davidson. Actions and Events*, pp. 183-194.
- Vermazen, B. - Hintikka, M., eds. (1985), *Essays on Davidson. Actions and Events*: Oxford, Clarendon Press.
- Wollheim, R. - Hopkins, J., eds. (1982), *Philosophical Essays on Freud*: Cambridge, Cambridge University Press.