

texto podrían sugerirlo (pp. 316–317), no cabría hablar de la concepción fenomenológica *tout court*, sino de la concepción específica de Luhmann.

Para concluir esta reseña deseo afirmar que en la reflexión de las cuestiones que he planteado —que expresan más bien mis propias inquietudes—, la búsqueda que Nora Rabotnikof nos propone en esta obra resulta insoslayable.⁷

BIBLIOGRAFÍA

Rabotnikof, Nora, 2006, “Un ámbito común para discutir el ‘espacio público’: Respuesta a los comentaristas del libro *En Busca de un lugar común*”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 28, pp. 209–212.

GUILLERMO LARIGUET

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
glarigueta@yahoo.com

Ingmar Persson, *The Retreat of Reason: A Dilemma in the Philosophy of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2005, 494 pp.

The Retreat of Reason es una obra que destaca por su ambición. Con ella, el sueco Ingmar Persson ha buscado ofrecernos un trabajo que devuelva a la palestra la intención de conjugar el saber teórico y el saber eminentemente práctico, explorando las consecuencias que aquél tiene en nuestra vida. Al hacerlo, ha llegado a conclusiones que resultan ciertamente sorprendentes. La tesis central de este libro, que Persson defenderá con argumentos extremadamente originales y trabajados, consiste en la idea de que la vida más satisfactoria no es la que resultaría más racional vivir, y viceversa. Una tesis así resulta, al menos en primera instancia, muy contraintuitiva. Empero, esto parece relativamente comprensible, si examinamos cuáles son los problemas cuyo análisis lleva a Persson a asumirla. Persson se inspira en el clásico de Derek Parfit, *Reasons and Persons* para enfrentarse

⁷ Este trabajo ha sido posible merced al apoyo financiero de la Coordinación de Humanidades de la UNAM.

a toda una serie de cuestiones particularmente oscuras, como son nuestras actitudes hacia el tiempo o nuestra identidad. Cuestiones, éstas, a las que es difícil dar una respuesta no controvertida. Con todo, como veremos, hay que señalar que Persson a menudo llevará su investigación más allá del mismo Parfit, y adoptará en ocasiones posiciones incluso más radicales que las de éste. Así, puede afirmarse que, aun teniendo en cuenta su deuda con Parfit, lo controvertido de las afirmaciones de Persson se debe fundamentalmente a la propia originalidad de su pensamiento.

The Retreat of Reason se divide en cinco partes. Las dos primeras son fundamentalmente preparativas, ya que plantean los supuestos que Persson asumirá en axiología, psicología moral y metaética para el desarrollo de su argumento central. Éste se abordará como tal en las tres partes siguientes. En cada una de éstas, Persson introduce un conflicto entre dos teorías sobre cómo hemos de actuar: el satisfaccionalismo, que seguimos si intentamos vivir vidas que resulten lo más satisfactorias posible, y el racionalismo, que seguimos si nos guiamos por lo que es cognitivamente racional. Veamos más en detalle cómo se desarrolla la línea argumental de Persson.

En la parte primera, “The Nature of Para-Cognitive Attitudes”, Persson lleva a cabo un análisis de nuestras emociones y motivaciones prácticas. Cuestiona el hedonismo psicológico argumentando que tenemos otros fines distintos de la búsqueda de experiencias positivas. Esto le servirá de fundamento para, en la parte siguiente, “Reason and Value”, defender una posición subjetivista, tanto en lo relativo al autointerés como en lo que refiere a las razones para actuar. Conforme a la terminología estándar sobre la cuestión, Persson utiliza el término subjetivismo para referirse únicamente a la primera de estas posiciones (la idea de que aquello que resulta de valor para nosotros es el cumplimiento de lo que preferimos que ocurra); hablando de internismo¹ en el caso de la segunda (la idea de que aquello que tenemos razones para hacer está determinado por lo que nos motiva a actuar).

Una vez que Persson asume estos puntos de vista, se sitúa en posición para abordar los dilemas a los que se enfrentará en las siguientes secciones. Esto tiene un fin estratégico que el propio Persson explicita. Si aceptamos que el subjetivismo y el internismo son perspectivas correctas, tendremos más dificultades para mostrar la existencia de conflictos entre nuestros fines racionalistas y satisfaccionalistas. Queda claro que esto resultaría mucho más sencillo si se

¹ Hay que apuntar, con todo, que Persson no se detiene a distinguir con claridad entre internismo de las razones para actuar e internismo de la motivación moral.

adoptara un posicionamiento objetivista y/o externista, si asumiésemos que tenemos razones objetivas para actuar que pueden chocar con nuestros deseos. Con todo, se puede señalar, críticamente, que para el desarrollo de esta estrategia no resulta necesaria la defensa de una posición subjetivista e internista. Sería suficiente con postularla y mostrar que no elimina los dilemas que busca presentar.

Independientemente de esto, parece que la defensa del internismo que Persson lleva a cabo resulta bastante convincente. No así la que efectúa en el caso del subjetivismo. Persson apela a la distinta dirección de la adecuación de nuestras creencias y nuestros deseos en relación con el mundo (Anscombe 1957, § 32), intentando con ello probar que el valor siempre viene determinado por actitudes dependientes del sujeto. De aquí se seguiría también el internismo. Con todo, parece que su argumento sólo tiene valor a la hora de establecer, en metaética, cuál es el origen de las razones que podemos tener para actuar de un modo u otro. Pero no, en axiología, a la hora de determinar qué es bueno para nosotros, algo ciertamente distinto de lo anterior. En ocasiones buscamos actuar de modos que reconocemos como negativos para nosotros mismos (buscando beneficiar a otros, o cumplir algún ideal). El internismo sobre lo que hemos de hacer no implica necesariamente un objetivismo del valor.

Además, tampoco parece claro si Persson llega a probar que el hedonismo psicológico no se sostiene. Su argumentación apela a situaciones en las que obramos buscando fines claramente distintos de la consecución de experiencias positivas. Aunque comparto su posición en este punto, temo que sus argumentos puedan no ser necesariamente concluyentes. El hedonista siempre puede sostener que el motivo por el que en último caso buscamos la satisfacción de nuestros deseos (aun en nuestro perjuicio) no es simplemente la búsqueda del placer que ésta ocasiona, sino una satisfacción anterior que nos provoca la propia toma de decisión a favor de tal búsqueda, o aun, simplemente, la huida del sufrimiento que nos ocasionaría el no emprenderla.

La tercera parte de la obra, "Rationality and Temporal Neutrality", presenta el primer dilema práctico al que Persson se enfrenta. Éste surge cuando constatamos que tenemos al menos dos prejuicios temporales: uno favorable hacia lo temporalmente próximo y otro hacia el futuro. El autor analiza ambos en gran detalle; de hecho, puede decirse que hasta el momento esta cuestión no había sido discutida con tanta profundidad desde que Parfit la introdujo (en la segunda parte de su *Reasons and Persons*).²

² Con la posible excepción de Kamm 1993, pp. 27–38.

Persson examina primero el prejuicio hacia lo próximo. Tal y como lo indica, el hecho es que comúnmente preferimos disfrutar lo antes posible aquello que es placentero, aun cuando su aplazamiento pudiese acrecentar el placer. Y cuando estamos ante sufrimientos sucede lo opuesto: sentimos una preferencia por aplazar nuestros sufrimientos, aun cuando éstos puedan así terminar siendo mayores. Sin duda, la consideración de que algo imprevisto puede siempre suceder desempeña un papel crucial en esto: si dejamos algo para más adelante quizá pueda ocurrir que finalmente no tenga lugar (tanto para bien como para mal). Con todo, este factor no termina de explicar tal prejuicio. Incluso parece que en casos en los que tal incertidumbre sobre el futuro más lejano se reduce significativamente continuamos prefiriendo lo próximo.

El prejuicio hacia el futuro parece más profundo. Preferimos que un placer vaya a tener lugar en el futuro a que ya haya sucedido, y manifestamos una preferencia exactamente contraria cuando se trata de un sufrimiento. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre en el caso del prejuicio a favor de lo próximo, que la mayoría de nosotros consideraremos negativo (al menos a largo plazo), el prejuicio hacia el futuro es visto normalmente como obvio. Sin embargo, cuando intentamos explicar qué razones tenemos para manifestarlo, encontramos que es enormemente difícil hacerlo sin caer en argumentaciones circulares. Diremos que el futuro es más importante porque es lo que vamos a vivir, porque es lo que tenemos delante de nosotros, porque es a lo que nos enfrentaremos... pero éstas no son más que formas distintas de decir que el futuro importa más simplemente porque es el futuro. No tenemos más argumentos a favor de este prejuicio que lo intuitivo que parece. Así, Persson asume que deberíamos aceptar racionalmente la tesis de la neutralidad temporal. Nuestros prejuicios temporales chocan con lo que implica toda ontología del tiempo que no acepte que ciertos momentos son más reales que otros. Ahora bien, ¿podemos desprendernos de nuestras preferencias por lo cercano y por el futuro? Es muy difícil que así sea. De este modo, nos encontramos ante un primer conflicto entre lo que resulta axiológicamente racional y lo que desde un punto de vista satisfaccionalista se nos prescribe. Asumir una axiología temporalmente neutra sería mejor para nosotros de no ser porque chocaría con la fuerte tendencia que tenemos a obrar conforme a nuestros prejuicios temporales. El argumento de Persson parece, en esta parte, difícilmente contestable.

El segundo dilema del que Persson da cuenta tiene que ver con nuestra concepción de lo que somos. Da cuenta de él en la cuarta parte de la obra, "Rationality and Personal Neutrality", dedicada a

otro tema parfitiano. Persson se enfrenta a dos teorías (o, más bien, familias de teorías) de nuestra identidad diacrónica: la psicológica y la física. Persson sostiene que ninguna de estas tiene argumentos concluyentes en su favor. Tenemos razones de peso, opina, para sostener que nosotros seguiríamos estando presentes aun cuando nuestras capacidades psicológicas desapareciesen, si nuestro organismo continuase persistiendo a través del tiempo. Con esto, Persson está defendiendo un enfoque somatista. Ahora bien, por otra parte, nuestro autor también encuentra convincentes las críticas a este punto de vista. Persson entiende que también seguiríamos existiendo si nuestra estructura orgánica fuese poco a poco, e imperceptiblemente, sustituida o transformada sin que nuestra conciencia desapareciese (convirtiéndola, por ejemplo, en una estructura artificial). Lo que es más, adopta una posición mucho más problemática y afirma que si un individuo desaparece, y en ese mismo instante es creada una réplica consciente totalmente exacta de él mismo, ese individuo (con anterioridad a su desaparición) tiene los mismos motivos prudenciales para preocuparse por la réplica de los que tendría para preocuparse de sí mismo. Ante esta contradicción, Persson concluye que no tenemos argumentos ni para sostener una posición ni para mantener la otra. La conclusión a la que llega, pues, es la que llama un “nihilismo fáctico”: no tenemos razones para concluir que podamos ser entidades de ninguna clase. Pero si esto es así, nuestro yo se diluye. Y precisamente la idea de nuestro yo se encuentra en la base de otra dimensión característica de nuestras actitudes prácticas: que manifestamos una parcialidad hacia nosotros mismos. No consideramos igualmente la satisfacción de un interés nuestro que la de un interés de cualquier otro individuo, y damos prioridad a la primera. Ahora bien, si, como sostiene Persson, no tenemos motivos para creer verdaderamente que nuestro yo persista diacrónicamente como tal, entonces tal actitud práctica pasa a resultar seriamente cuestionable. De aquí se puede derivar una idea que se mencionó antes: que no es irracional buscar una finalidad diferente de nuestro autointerés. En opinión de Persson, no tenemos motivo alguno para preocuparnos particularmente por cómo le vayan las cosas a las entidades psicológica o físicamente conectadas con nosotros (lo que comúnmente llamamos nuestro “yo”). Sin embargo, esta idea choca con el que Persson llama “prejuicio hacia uno mismo”, que todos nosotros tenemos. En realidad, Persson sostiene, este prejuicio se debe básicamente a que tenemos una capacidad de imaginarnos lo que es vivir una determinada experiencia en el caso de un individuo futuro que identificamos con nosotros mismos que es mucho mayor de la que poseemos en el caso

de cualquier otro individuo. De cualquier manera, llegamos así a un nuevo choque entre nuestros fines racionalistas y satisfaccionalistas.

Los argumentos de Persson parecen menos concluyentes en esta parte que en la anterior. Desde luego, podemos tener conjuntamente la intuición de que somos una entidad de cierto tipo *A* y la intuición de que somos una entidad de un tipo distinto *B*, siendo la pertenencia a *A* incompatible con la pertenencia a *B*. Y podemos tener fuertes argumentos que respalden cada una de estas intuiciones. Pero esto, se puede afirmar, choca con una intuición aun más poderosa que tenemos: que *alguna* de las teorías de nuestra persistencia diacrónica, sea ésta cual sea, tiene que ser cierta. Podría defenderse, así, que si una de nuestras intuiciones ha de ser abandonada, parece que ésta debería ser, más bien, alguna de las que apoyan al somatismo o al psicologismo, y no la de que persistimos a través del tiempo. Por otro lado, obsérvese que si el motivo para no decidirnos por una posición fisicista o psicologista radica en la imposibilidad de desprendernos de alguna de éstas, la asunción de que no somos identificables con nada difícilmente puede solucionar nuestro dilema. El problema primario radica en que tenemos una inflación, no una deflación de candidatos a identificar en primera persona. No se nos pide, pues, que asumamos que nuestra persistencia no se da en ciertos casos donde lo parece, sino lo contrario: que concluyamos que en ciertos casos en los que parece que seguimos presentes la realidad es que no lo estamos.

Con esto no pretendo defender la idea de que nuestra identidad sea algo que verdaderamente podemos distinguir —la que podemos llamar la “tesis de la determinación” [*determinacy thesis*], atacada vehementemente por Parfit (1984, parte 3; 1993)—, pero sí que los argumentos de Persson negándola están lejos de ser concluyentes. De hecho, asumiendo gran parte de lo que dice, bien podría sostenerse que somos una suma de entidades físicas y psicológicas. Asimismo, se podría defender una posición que tuviese en cuenta como factores no suficientes, pero sí necesarios, tanto una dimensión psicológica como una física de la identidad diacrónica. La posición mantenida por Jeff McMahan iría en tal dirección. McMahan (2002, capítulo 5) ha sostenido que somos “mentes en un cuerpo”. Así, asume, siguiendo el psicologismo clásico *à la* Locke (1968 [1690], II, xxviii, 9), que somos entidades de carácter psicológico. Pero, contra éste, sostiene que nuestra persistencia diacrónica requiere la existencia de un continuo de carácter físico. Una solución de este tipo permitiría huir de los problemas en los que incurre el planteamiento de Persson, dando cuenta, aun así, de distintas intuiciones que ésta intenta explicar. (Si bien la posición de McMahan negaría, por ejemplo, que nosotros pudiésemos

ya estar existiendo con anterioridad a que en un determinado feto surgiese la conciencia.) Finalmente, lo que está por demostrar es la premisa básica asumida a lo largo de toda esta parte: que el objeto del autointerés de un sujeto debe coincidir con él mismo (o con la entidad que ha de persistir a lo largo del tiempo para que él lo haga también). Es posible que el objeto de nuestro autointerés sea algo ligado a lo que somos, pero no necesariamente coincidente con él. La propuesta de Parfit al negar que la identidad sea lo que importa en nuestra supervivencia temporal va en tal dirección. Podemos suponer que lo relevante es la persistencia de ciertos contenidos de conciencia conectados con los que tenemos en la actualidad (Parfit 1984, capítulo 12). Y podemos hacerlo incluso aunque asumamos que somos (parcial o, incluso, totalmente) entidades físicas.

Con todo, hay que indicar que esto no implica que la parcialidad en ética sea inatacable. La anulación del “yo” no es una premisa necesaria para la asunción de un punto de vista imparcial. Hay otros motivos para rechazar la parcialidad hacia uno mismo que pasan no por asumir que el “yo” sea una ilusión, sino que los daños y beneficios que tengan lugar en el mundo nos han de preocupar independientemente de que los experimente tal yo.

La quinta y última parte de la obra lleva por título “Rationality and Responsibility”, y es que el tercer conflicto de la razón práctica que Persson presenta tiene que ver con la responsabilidad y, como consecuencia, con el mérito. El argumento de Persson llega a conclusiones que, como veremos, son de nuevo difíciles de aceptar, pero partiendo de premisas que, por sí mismas, no lo parecen tanto.

Persson sostiene la idea de que nadie puede ser considerado merecedor de aquello de lo que no es responsable. Ahora bien, este presupuesto parece asumir que hay de hecho una distinción entre aquello de lo que efectivamente somos responsables y aquello que ha tenido lugar por motivos que en última instancia escapan a nuestra decisión. Y esto es lo que Persson cuestiona precisamente. El hecho de que pensemos y actuemos de un modo u otro viene determinado, indica Persson, por factores cuyo acaecimiento no ha sido decidido por nosotros, como son las condiciones que han rodeado nuestro desarrollo y nuestra dotación genética. Pero si esto es así, hay que concluir que, en última instancia, no somos responsables de nada. Ahora bien, de aquí se sigue que no tenemos motivos para las asignaciones de mérito que comúnmente llevamos a cabo y que, de hecho, resultan centrales en una parte importante de las teorías normativas que han gozado de mayor aceptación. De esta manera, Persson se

ve llevado a concluir que si actuásemos racionalmente, deberíamos dejar tales consideraciones de lado. Sin embargo, el hecho es que, incluso aunque aceptemos el argumento de Persson, una conclusión así resulta enormemente difícil de asumir. De nuevo estamos ante un conflicto entre nuestros fines racionalistas y satisfaccionalistas.

Puede apreciarse que este dilema no es tan original como los dos anteriores (aunque probablemente no es menos acuciante). El conflicto práctico al que apunta Persson no es nuevo, aun cuando lo sea la forma en la que éste lo presenta, de forma que no me detendré más en este punto.

La obra termina con un apéndice, "On Being out of Touch: The Attitudinal Impact of Indirect Realism". En él, Persson presenta una última paradoja en el ámbito de lo práctico. Ésta, en opinión de Persson, afectará a quienes, como él, acepten un posicionamiento realista indirecto.³ En su opinión, la asunción de este punto de vista en metafísica choca con la que en muchos casos es nuestra motivación a actuar. Esto sería así debido a que en nuestra relación con los demás parecemos asumir una postura realista directa fisicista. A menudo buscamos entrar en contacto físico con otros individuos, particularmente en el caso de aquellos que nos son queridos. Sin embargo, conforme a un planteamiento realista indirecto, el cumplimiento de tal pretensión es irrealizable, dado que la representación de los cuerpos de nuestros seres queridos, a quienes pretendemos tocar físicamente, no es ella misma idéntica a nuestros seres queridos como objetos físicos. El contacto físico con ellos es imposible, de manera que deberíamos renunciar a buscarlo. Surgiría así un último conflicto práctico, muy en línea con los anteriores, entre nuestra fuerte tendencia a buscar tal contacto (y no de manera indirecta) y nuestra asunción racionalista de su imposibilidad.

Este último dilema no parece tan acuciante como los otros tres. A fin de cuentas, podemos reformular a qué nos referimos al utilizar un término como "contacto físico". Se puede reconocer, por ejemplo, que no podemos entrar en contacto propiamente con los objetos de nuestro cariño, y simplemente asumir que lo que pretendemos es sólo conseguir la representación de un contacto entre nuestras representaciones de nuestros cuerpos. Por otra parte, es de resaltar que si considerásemos en serio la opinión de Persson de que nuestro yo es ficticio, todas estas consideraciones parecerían un tanto improcedentes: ¿para qué buscar el contacto de dos entidades con las que no estamos particularmente unidos, dado que ni nosotros ni quienes

³ En una obra anterior (1985), Persson defiende un monismo neutral.

consideramos nuestros seres queridos seríamos realmente entidades diacrónicamente persistentes?

A estas alturas podemos ya comprender de dónde se sigue el título de esta obra, que en realidad tiene un sentido doble. Por una parte, si somos racionalistas, para vivir conforme a nuestro ideal práctico habremos de llevar adelante un verdadero “retiro de la razón”, esto es, un refugio en los dictados de ésta que nos aparte de nuestras pulsiones. Una tarea cuya realización resultará, a buen seguro, ímproba. Por otra parte, si queremos vivir conforme al modelo satisfaccionalista, la razón deberá abandonar la pretensión de evaluar por completo nuestras metas prácticas últimas.

Sobre esta idea cabe hacer un comentario crítico a la luz de una posición que el propio Persson asume. Conforme al planteamiento internista de Persson, si tenemos motivos para vivir según los dictados de la razón, es porque tenemos un deseo por ello. Esto es algo que Persson afirma de forma explícita (y acertadamente, en mi opinión, a la luz del argumento anscombeano de la dirección de la adecuación).⁴ Ahora bien, si esto es así, ¿qué es lo que ocurriría en el caso de que decidiésemos no combatir los prejuicios temporales y personales, así como nuestra tendencia a atribuir méritos? Pues que, en último término, el retiro de la razón vendría a ser, realmente, una renuncia a satisfacer cierto deseo que tenemos (actuar racionalmente). Pero, entonces, el dilema que Persson expone no sería bien descrito hablando de conflicto entre satisfaccionalismo y racionalismo. Sería, en última instancia, un conflicto entre la satisfacción de distintos deseos. Esto es, un dilema dado siempre dentro del ámbito del satisfaccionalismo. Quizá podríamos plantear la cuestión, más bien, en términos de un conflicto entre un satisfaccionalismo acrítico y lo que podríamos llamar un satisfaccionalismo racionalista (expresión, ésta, que no resulta paradójica en la medida en que se conciba el papel práctico de la razón como únicamente instrumental).

Concluiré indicando que, independientemente de ésta y otras objeciones que se puedan plantear a Persson, estamos ante una obra que no debería ser pasada por alto por quienes tengan interés en las cuestiones relativas a cómo hemos de actuar. Por supuesto, puede decirse que las consecuencias del cuestionamiento que lleva a cabo Persson de algunos de nuestros fines satisfaccionalistas resultan extrañas y contraintuitivas. En realidad, esto es precisamente lo que lleva

⁴ Sus palabras exactas para describir a quienes llama racionalistas son: “[t]hose who possess a dominant intrinsic desire to exhibit only patterns of thought and attitudes that are cognitively rational” (Persson 2005, p. 4).

a Persson a replantearse si verdaderamente debemos abandonar tales fines, aun cuando ello lleve a rechazar el que constituiría un ideal de vida “racionalista”. El hecho es que los argumentos mediante los que Persson ataca el que aquí he llamado satisfaccionalismo acrítico son inesperadamente sólidos. De hecho, parece justo afirmar que, al menos en una parte importante de los casos, tras su presentación, la carga de la prueba pasa a estar del lado del lector que quiera contrariarlos.

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, G.E.M., 1957, *Intention*, Blackwell, Oxford. [Versión en castellano: *Intención*, trad. Ana Isabel Stellino, introd. Jesús Mosterín, Paidós/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, Barcelona, 1991.]
- Kamm, F.M., 1993, *Morality, Mortality. Vol. I: Death and Whom to Save from It*, Oxford University Press, Oxford.
- Locke, J., 1968 (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, Dent, Londres.
- McMahan, J., 2002, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Parfit, D., 1993, “The Indeterminacy of Identity: A Reply to Brueckner”, *Philosophical Studies*, vol. 70, pp. 23–33.
- , 1984, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford. [Versión en castellano: *Razones y personas*, trad. y estudio introductorio Mariano Rodríguez González, A. Machado Libros, Madrid, 2004.]
- Persson, I., 2005, *The Retreat of Reason: A Dilemma in the Philosophy of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1985, *The Primacy of Perception: Towards a Neutral Monism*, Gleerup, Lund.

OSCAR HORTA
Facultad de Filosofía
Universidad de Santiago de Compostela
Oscar.Horta@usc.es