

El concepto de “racionalidad” en la teoría de la argumentación



Gerardo Galetto (FCJS-UNL)

Introducción

En la cultura occidental moderna se ha impuesto un modelo de racionalidad asociado al desarrollo de las ciencias experimentales que suele asumirse como presupuesto de toda “empresa racional” (Toulmin), también del derecho y las ciencias sociales. Esta ponencia reflexiona sobre la posibilidad de superar ese paradigma, analizando algunas características del fenómeno denominado –demasiado vagamente– “posmodernidad”. Para Kaufmann, este movimiento “no puede despacharse simplemente con un gesto de rechazo” (1992: 6); por el contrario, se debe prestar atención a muchas de sus críticas. También Michele Taruffo (2010) afirma que el posmodernismo “ha provocado la crisis irreversible de muchas ideas ingenuas que no merecen ser recuperadas” (2010: 92). Si se toman en serio estas palabras, tal vez deban abandonarse algunos modos de concebir la realidad propios de una ontología sustancialista, que no solo han sido fundamentales para el iusnaturalismo sino también para el positivismo jurídico. Conceptos como “objetividad” y “verdad”, que han caracterizado a la racionalidad moderna, no son tan desestimables como a veces ligeramente se afirma, pero deben resignificarse después del fin de la metafísica.

Historia de la razón

Cualquier persona medianamente formada conoce que la razón filosófica tiene fecha y lugar de nacimiento. Sin embargo, en la teoría de la argumentación como en otros segmentos de la reflexión científica, suele constatarse un reflejo inconsciente: el de pensar la razón como un fenómeno ahistórico y universal. Esta inercia mental probablemente se deba a que el relato predominante en Occidente ha sido el de una aparición repentina de la racionalidad, como si el *logos* hubiera nacido “sin pasado, sin padres, sin familia” (Vernant, 1993: 335) y como si desde aquel momento hasta hoy no hubiera hecho otra cosa que progresar hacia conquistas cada vez mayores. Así se justificaría la pretendida superioridad del hombre griego –y del occidental moderno, su heredero– con respecto a otros pueblos y culturas. Autores como Vernant, en cambio, señalan que, lejos de tratarse de un suceso cuasi milagroso –“de igual modo que las escamas se desprenden de los ojos del ciego”– el paso del mito al *logos* obedeció a un conjunto de condiciones bien precisas entre las que sobresale el nacimiento de la *polis*. La filosofía es hija de la ciudad, del ágora, del debate.

La razón no se descubre en la naturaleza, está immanente en el lenguaje. No se forma a través de las técnicas que operan sobre las cosas; se constituye por la puesta a punto y el análisis de los diversos medios de acción sobre los hombres, de todas esas técnicas de las que el lenguaje es instrumento común: el arte del abogado, del maestro, del orador, del hombre político. La razón griega es la que permite actuar de forma positiva, reflexiva, metódica, sobre los hombres, no de transformar la naturaleza (Vernant, 1993: 364).

También Chatelet rechaza la tesis del “milagro griego”, señalando el carácter situado de “la invención de la razón”.

Es claro que Grecia ha conocido por razones contingentes e históricas acontecimientos tales que algunos hombres han podido hacer aparecer este género original que no tenía equivalentes en su época y que se impuso en un debate con otros géneros culturales que también buscaban la preeminencia. Y por otras razones contingentes, tuvo un éxito sorprendente (1993: 15).

De esta forma, invita a tomar conciencia de que la razón tiene una historia que conviene tener presente para recontextualizar la situación actual, evitando que el olvido de los orígenes provoque una rigidez indebida en la consideración de lo que llamamos “racional”.

Autores como Toulmin (2000)¹ o el mismo Chatelet (1993)² constatan un proceso progresivo de identificación de “lo racional” con la capacidad de formalización y demostración empírica, que se acelera a partir de la revolución científica. Este proceso coincide con una paulatina subjetivación de la razón, que la convierte en un formidable instrumento de poder, pero que como contrapartida ha generado también las condiciones que dificultan una vida autónoma y creativa

Nítidamente parecen retroceder –sin desmedro de la ampliación de los horizontes de actuación y pensamiento debida al saber técnico– la autonomía del sujeto individual, su posibilidad de resistirse al creciente aparato para el manejo de las masas, el poder de su fantasía, su juicio independiente (Horkeimer, 1973: 11).

Este diagnóstico es del año 1947, pero cabe preguntarse si ha perdido actualidad. Sobre el particular, Kaufmann señala que

el cargo decisivo de lo posmoderno contra lo moderno, esta “ilustración perenne” que ha dispuesto todo como puro señorío y utilidad del saber, consiste en que se ha demostrado incapaz de dar respuesta a los interrogantes que son verdaderamente de importancia para los hombres (Kaufmann, 1992: 6).

Kaufmann considera que con el paso del tiempo se han borrado las fronteras semánticas entre “inteligencia” (*dianoia-ratio*) y “razón” (*nous-intellectus*). La primera refiere a la actividad analítica, discursiva, de disección y abstracción, mientras que “razón” significa la actividad más elevada del espíritu, la unidad del saber, la dialéctica comprensión de la totalidad. En la filosofía clásica, ambas fuerzas engendran el conocimiento, mientras que este equilibrio se ha perdido en la actualidad.

1 Véase especialmente el capítulo III de *La cosmovisión moderna* (Toulmin, 2000). Allí señala que las teorías científicas de la modernidad tienen un “subtexto” vinculado a la situación política y social. Este autor se pregunta por la relación existente entre la visión mecanicista de la modernidad y la necesidad de justificar la estabilidad y jerarquías sociales. Para Toulmin, la modernidad cartesiana y newtoniana es en realidad una reacción al escepticismo de Montaigne, quien habría ejecutado el primer movimiento (“gambito”) del mundo moderno, con una actitud más humanista, práctica y concreta. La exigencia de certeza que se institucionalizó después como criterio de verdad y rigor científico es producto del miedo a los desmanes que asolaron a Europa durante la guerra de los treinta años. Tanto la filosofía de Leibniz como la ciencia de Newton son expresiones de la nueva *cosmópolis*, y reflejan el pensamiento de la burguesía intelectualmente progresista y socialmente conservadora.

2 “La filosofía toma sus objetos de una realidad exterior. Para los griegos ese objeto exterior es esencialmente la política, la ciudad. Una prueba de que la filosofía, aunque absolutamente autónoma en la definición de su estilo, no es independiente de su contexto. El nuevo comienzo de la filosofía en los siglos XVI y XVII está vinculado con la aparición de otro contexto, el de la ciencia. Ahora la filosofía no se va a nutrir de la realidad política sino de las profundas transformaciones de la concepción de la naturaleza”. (Chatelet, 1993: 63).

El concepto racionalista de ciencia significa una sobrevaloración de la “ratio”, una absolutización y un sobreesfuerzo de la inteligencia analítica. Dicho concepto desestima la función fundante unitaria de la razón, que ofrece en general primero la base de la actividad de la inteligencia (Kaufmann, 1992: 22).

De este planteo el autor extrae dos consecuencias. La primera es que la racionalidad es estrecha si no asume la existencia de otras fuerzas que también son protagonistas de las decisiones: “Un hombre que crea poder pensar y juzgar todo racionalmente (deducir sus decisiones solo de la ley), tiene con seguridad una racionalidad subdesarrollada” (Kaufmann, 1992: 26). La segunda es que se debe superar el esquema sujeto-objeto. Siguiendo a Gadamer sostiene que

el que quiera entender un sentido introduce necesariamente su prejuicio y con ello también su evidencia en el proceso de comprensión. Un entender de tal índole no es objetivo, porque el sentido no es ninguna substancia, pero tampoco es subjetivo, sino reflexivo y orientado tradicional y situacionalmente: es más bien a un mismo tiempo subjetivo-objetivo. Todo intento de separar la racionalidad de la personalidad que comprende, está condenado al fracaso (1992: 40).

También Manuel Atienza parece denunciar la identificación entre racionalidad y lógica como si fueran términos equivalentes. La lógica es una condición necesaria de la argumentación racional, pero no suficiente. En la vida real no usamos esquemas sino argumentos, y en ellos importa el contenido de las premisas.

Argumentar no consiste tanto en presentar una serie de proposiciones estructuradas en una determinada forma, cuanto en ofrecer razones (buenas razones) sobre cómo es (cómo ha sido o cómo será) tal aspecto del mundo, o sobre qué debemos hacer (o deberíamos haber hecho o deberemos hacer en el futuro) frente a determinadas circunstancias (Atienza, 2012: 181).

La racionalidad no depende entonces solamente de que la forma lógica sea correcta, sino también de la solidez de las premisas elegidas y del apoyo que estas brinden a las conclusiones. La imagen para juzgar la racionalidad desde esta perspectiva no es tanto la de la cadena como la del tejido o la de las patas que sostienen una mesa (Atienza, 2012: 178; las metáforas son de Wisdom, Perelman y Olbrecht Tyteca). El sobredimensionamiento unilateral de la razón formal olvida el carácter práctico del razonamiento jurídico (y tiende a desconocer el uso práctico de la razón en general, acercándose –paradójicamente– a la postura escéptica para la que “razón práctica” es un oxímoron).³ Se trata, al decir de Atienza, de un “imperialismo lógico”, que tiene dos versiones: una obvia, que consiste en despreciar todo lo que

3 Tal es el caso –según Atienza– de Ross, exponente del realismo jurídico. (Atienza, 2012: 37-38).

no sea análisis formal de las argumentaciones y que identifica la racionalidad con los procedimientos deductivos; y otra versión sutil, que comienza admitiendo que la lógica no es todo en el derecho, pero que afirma que donde acaba la deducción comienza la arbitrariedad.

Racionalidad posmoderna

Los autores hasta aquí mencionados no podrían considerarse defensores de la posmodernidad. Al contrario, nos advierten que hay motivos para desconfiar de ella porque bajo este rótulo se encuentran muchas experiencias que no tienen nada de científicas ni de racionales. Pero también sostienen que no se puede ignorar el desafío que ella supone para el racionalismo moderno. No se trata de dejar atrás la modernidad, sino de realizar lo que todavía no se ha logrado en plenitud. La modernidad sigue teniendo posibilidades no actualizadas, herencias no recibidas, promesas no cumplidas. “Democracia”, “derechos humanos”, “racionalidad” son conceptos que encierran mucha más significación que la que se da por aceptada.

Más que “posmodernidad”, sería mejor utilizar la expresión “posmetafísica” para denominar a la época que ha seguido a la secularización provocada por el acontecimiento que Nietzsche denomina “la muerte de Dios”. Con esta expresión, tal como Heidegger ha puesto de manifiesto, Nietzsche se refería a la pérdida de un fundamento estable y objetivo, capaz de funcionar como referencia última para nuestro pensamiento y para nuestros juicios y proposiciones. El proceso ha sido largo, y podría ser descrito como una progresiva transformación de la “realidad” dura y fáctica, en relato e interpretación. “El mundo verdadero –se afirma en el *Ocaso de los ídolos*– ha devenido en fábula”. La lectura heideggeriana de este “anuncio” y “acontecimiento” es que se trata de la culminación de un proceso que comenzó con los primeros filósofos griegos, que al preguntarse por el “ser” lo confundieron con el “ente”. De esta forma, se fue instaurando un pensamiento que pretende disponer del “ser” como si fuera una “cosa”, con las consecuencias de dominio y manipulación de la realidad que alcanzan su culminación en la técnica planetaria. En este sentido, se puede encontrar un “aire de familia” en la lectura heideggeriana con la realizada por Horkheimer y Adorno.

Este relato de la historia de la razón como “olvido del ser” pone en crisis la idea de verdad como correspondencia. Si se da por supuesto que los “hechos” están “ahí afuera” y que pueden servir como criterio para determinar la verdad de “p” (entre comillas en este caso, según la definición de Tarski), se estaría recayendo en la ilusión metafísica. Podría objetarse que no se necesita ninguna “teoría del ser” para justificar racionalmente nuestras argumentaciones. Pero no es cierto. Siempre estamos presuponiendo una determinada idea de “ser”. Cuando afirmamos “tal gobierno no es democrático” o “tal medida política es injusta”, o cuando intentamos definir qué es la familia, por ejemplo, no solo tenemos una idea de “democracia”, “justicia” y “familia” respectivamente, sino que también presuponemos –aunque no lo hagamos explícito– una determinada concepción del “ser”. Y, lógicamente, si identificamos el ser con lo presente objetivamente en el ente, costará entender y aceptar que la realidad –por mucho que

la hayamos naturalizado— puede acontecer de otra manera; que “democracia”, “justicia” o “familia” se dicen de muchas maneras, porque acontecen de muchas maneras.

Si se acepta que —a pesar del innegable avance científico y tecnológico— no hemos exorcizado la metafísica, entonces lo mejor sería asumir que necesitamos “otro” pensamiento sobre el ser. Sugiero que el “pensamiento débil” es la opción que mejor responde a la situación contemporánea. No porque sea una teoría filosófica más “verdadera” con respecto a las opciones “erróneas” del pasado, sino porque es la que mejor describe y explica la situación en la que nos toca vivir y pensar. En esta perspectiva, la verdad ya no se deja considerar como *adecuatio* con cosas que son independientemente del sujeto cognoscente, sino como *aletheia*, manifestación de lo que está oculto en la opacidad del ente. Esta es, a grandes rasgos, la propuesta de Vattimo, en línea con Nietzsche, Heidegger y Gadamer.

Desde una perspectiva neopragmática, Rorty llega a conclusiones parecidas. El filósofo norteamericano considera que la búsqueda de la verdad como correspondencia es una sustitución de la experiencia religiosa, que juzga la realidad humana desde “algo” no humano. Prefiere reemplazar el término “objetividad” por el de “solidaridad” o “consenso no forzado”. Cuando decimos que una proposición es verdadera, lo que efectivamente está ocurriendo es que hemos alcanzado un acuerdo sobre el uso que estamos haciendo de los términos y sobre las creencias que consideramos aceptables. La pregunta que se hace el filósofo es: ¿acuerdo entre quienes? Y su respuesta es categórica: entre “nosotros”. Siempre que hablamos acerca de algo lo hacemos buscando el acuerdo entre los miembros de una comunidad, que puede ser real o imaginaria, a la cual pertenecemos o nos gustaría pertenecer. Por ello la primacía de la solidaridad sobre la objetividad. Rorty es consciente del peligro que encierra el etnocentrismo y por ello enfatiza que su propuesta solo funciona en comunidades dispuestas a ampliar el “nosotros”, es decir, en una comunidad abierta, integradora, liberal.

Rorty rechaza la idea de que la ciencia sea un saber especial, capaz de brindarnos un conocimiento de la realidad “tal como es”.

Mi rechazo de las nociones tradicionales de la racionalidad puede resumirse diciendo que el único sentido en que la ciencia es ejemplar es que es un modelo de solidaridad humana. Deberíamos concebir las instituciones y prácticas que componen las diversas instituciones científicas como sugerencias sobre la manera en que puede organizarse el resto de la cultura (1996: 63).

La ciencia es valiosa no tanto por una superioridad epistemológica sino sobre todo por las comunidades que crea: en ellas se debate, se buscan acuerdos, se los cambia, se tiene la posibilidad de verificar o refutar la conveniencia de las afirmaciones que se hacen. Podría decirse que lo valioso de la ciencia es que se trata de un “nosotros” especial, dispuesto a modificar los consensos alcanzados.

En esta perspectiva la “subjetividad” también adquiere otro valor. Porque ya no puede ser considerada cartesianamente como una “sustancia” que está “afuera” de los “objetos” que se pretenden conocer o so-

bre los cuales se habla, sino que –podría decirse sin traicionar el pensamiento de Rorty– tanto el yo como el no yo se encuentran dentro del lenguaje que utilizamos para referirnos a las cosas, que –en algún sentido– son creadas lingüísticamente. Rorty adhiere a la idea nietzscheana del lenguaje como “ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos” mediante los cuales se crean relaciones intersubjetivas, que deberían permitir a los seres humanos concebirse como buenas personas a las que basta la solidaridad (1996: 53) De ahí que no sea una buena idea pensar que el lenguaje descriptivo es capaz de prescindir de las valoraciones: siempre estamos valorando, sencillamente porque el objetivo de la vida es el bien, y eso es lo que perseguimos también al hablar, en cualquier discurso: filosófico, científico, religioso o político.

En este sentido, “racional” significa algo como “sensato” o “razonable” en vez de “metódico”. Designa un conjunto de virtudes morales: tolerancia, respeto a las opiniones de quienes nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza. Éstas son las virtudes que deben poseer los miembros de una sociedad civilizada para que ésta dure. En este sentido, “racional” significa algo más próximo a “civilizado” que a “metódico” [...] Según esta concepción, ser racional es simplemente examinar cualquier tema –religioso, literario o científico– de un modo que descarte el dogmatismo, la actitud defensiva y la radical indignación (Rorty, 1996: 59).

Ética y emociones

Lo dicho hasta aquí pretende mostrar que utilizar los términos “verdad” y “objetividad” implica reconocer que ellos operan en un contexto ético del que no pueden aislarse. Por el contrario, se tiende a producir una teoría de la argumentación que privilegia el *logos*, descuidando el *pathos* y el *ethos* (Plantin, 2012: 89 y ss.). En sentido aristotélico, *ethos* significa: a) la personalidad del orador; elementos extradiscursivos que le pertenecen –institucionalmente o por lo que muestra– a quien hace uso de la palabra; b) el conjunto de circunstancias que hoy llamaríamos culturales, el paradigma presupuesto en el discurso, constituido sobre todo por valores, preferencias, juicios estéticos, costumbres (*mores*). Con respecto a a) en teoría de la argumentación se suele considerar una falacia la apelación a estos elementos para darle más fuerza al discurso (la falacia ética), y con respecto a b) el modelo racionalista tiende a separarlo del mundo de los “hechos” y prescribe prescindir de valores, que le quitarían “objetividad” al discurso.

Pero, ¿es posible seguir sosteniendo que un argumento sería “racional” solo cuando cumple con dichos estándares? ¿No hay que revisar estas “racionalidades normativas” a la luz del fin de la metafísica? Es comprensible que en el mundo jurídico aspiremos a que un juez, por ejemplo, no dictamine de acuerdo con sus valores personales o con su estado de ánimo. O que de los comunicadores sociales se espere que transmitan información sin confundirla con sus juicios y opiniones. Esto forma parte de los respectivos “nosotros” que pretendemos o imaginamos para estas personas y sus actividades. Pero, ¿hasta qué punto es realizable este ideal?

Incluso en situaciones donde todos deseamos el máximo de objetividad posible, es necesario considerar el *ethos* desde el que se juzga o desde el que se construyen las proposiciones. Imaginemos el caso de un

policía que dispara contra un hombre que intenta escapar después de haber cometido –presuntamente– un robo. ¿Qué proposición podría corresponderse con “lo que realmente pasó”? ¿El policía es alguien que cumple con su deber o que se extralimita en sus funciones? ¿Es alguien que actúa en defensa propia? En ese caso, ¿lo hace con medios proporcionales o se excede en la legítima defensa? ¿El hombre que huye es un presunto delincuente o una víctima del abuso policial? Obviamente, hay que tener en cuenta los “hechos relevantes” al momento de investigar y narrar la historia: si el hombre que huye está armado, si hay evidencia de que intenta agredir al policía, si hay riesgo para la vida de este o de terceros. Pero, nuevamente, ¿con qué criterio se asigna la “relevancia” para elegir o desechar un dato? Parecería que la respuesta a los interrogantes planteados depende, más que de *p* sin comillas, del *ethos* desde el cual se razona.

No desconozco la necesidad de respetar la integridad de los hechos, ni niego la capacidad de la razón para conocerlos. Pero dicho conocimiento no debería clausurar la discusión. La búsqueda de objetividad entendida al modo realista (*adecuatio*) no parece suficiente para encontrar la “verdad” más profunda de algunas situaciones, que requieren no solo de la *ratio* (para volver a Kaufmann) sino del *intellectus*, de la actitud comprensiva, del *nous*. ¿Cuál sería el criterio de racionalidad para evaluar argumentos referidos a violaciones de derechos humanos? ¿Es solo la “objetividad” de los hechos?

en sociedades que han vivido experiencias recientes de dictaduras y violaciones de los derechos humanos [...] el problema de saber qué les ocurrió en verdad a las personas que desaparecieron en el vórtice de la violencia policial es un problema central. [...] Sin embargo, la necesidad de saber la verdad objetiva sobre tantos hechos de este tipo no tendría sentido si no estuviera inspirada a su vez en la necesidad de hacer justicia, por lo tanto, de hacer valer no la objetividad en cuanto tal sino el derecho de todos los que sufrieron o sufren hasta ahora, y el propio derecho de la comunidad a reafirmarse como lugar de convivencia civil, de verdadera amistad política (Vattimo, 2010: 32).

La discusión que periódicamente se reabre en Argentina acerca del número de los desaparecidos por la última dictadura, ¿no muestra que en realidad lo que se discute son dos paradigmas en cierto modo inconmensurables? ¿Cuál debería ser el criterio epistemológico para decidir la cuestión? ¿Qué tipo de objetividad debemos esperar de quién sostiene una cifra u otra? ¿La ausencia de razones estrictamente demostrativas indica ausencia de racionalidad?

No se trata aquí de “relativismo” o de arbitrariedad, sino más bien de todo lo contrario: argumentar para evitar lo arbitrario, la humillación en todas sus formas, lo que es indigno de un ser humano. Y los criterios para ello son los consensos alcanzados y los disensos racionales (“consensos no forzosos y desacuerdos tolerantes”, Rorty, 1996: 65), para los cuales tenemos argumentos decentes, que no dependen solo del respeto a los procedimientos establecidos.⁴ La racionalidad de nuestro juicio o de

4 “Consenso y capacidad de consenso deben fundarse cualitativamente y no sólo asegurarse formalmente. Con dificultad se declarará satisfecho alguien condenado injustamente, no obstante haber sido sometido a un proceso legal” (Kaufmann, 1992: 34).

nuestros argumentos depende de y está relacionada con esta atmósfera que se oculta pero se muestra en el discurso. La tarea del intelectual probablemente sea hacer patente el contexto ético que subyace a las construcciones discursivas. Y esto vale también, y, sobre todo, para la argumentación jurídica.

El proceso de creación jurídica muestra una estructura compleja, que implica momentos productivos, dialécticos, posiblemente intuitivos, en todo caso no exclusivamente lógico formales, y que el juez nunca infiere la decisión sólo de la ley, sino que llega al caso siempre con un determinado preconcepto, establecido principalmente por la tradición y la situación (Kaufmann, 1992: 25).

Discusiones como las de los ejemplos anteriores generalmente van acompañadas –en los medios, en las redes sociales y en la vida cotidiana– de fuertes reacciones emotivas. Rabia, enojo, a veces indignación suelen ser el *pathos* típico de estas discusiones. ¿Qué lugar les cabe a las emociones en una reflexión sobre la racionalidad argumentativa? La respuesta clásica es: ninguno. La emoción sería un obstáculo para la razón, y por tanto debería evitarse en el locutor y en los interlocutores. Todo recurso a las emociones del auditorio sería una estrategia falaz. Especialmente conocemos las falacias *ad misericordiam*, *ad populum*, *ad baculum*, *ad verecundiam*, algunas variantes de la falacia *ad hominem*, uso emotivo del lenguaje. Por el contrario, una teoría de las emociones que conjugue la filosofía con los hallazgos de las neurociencias y del psicoanálisis permite otro tipo de consideraciones. La emoción, según la teoría neoestoica de Martha Nussbaum, además de su componente fisiológico y psicológico tiene siempre un elemento de juicio personal. De hecho, ante un mismo estímulo, distintas personas reaccionan de diversa manera (se emocionan distinto), porque no juzgan del mismo modo. Este sería el elemento racional, que es susceptible de cultivo y educación. Esto demostraría que es racional enojarse, indignarse, temer, avergonzarse en algunos casos, mientras que en otros no lo es. La alexitimia de la teoría tradicional de la argumentación no respeta esta racionalidad profunda.

Nussbaum estudia también las emociones sociales, aquellas que superan la individualidad personal y permean las instituciones y cuerpos políticos. Y lógicamente este enfoque supone responsabilizarse por el *pathos* que creamos con nuestros argumentos, y que puede envenenar emotivamente a la sociedad. Episodios como los linchamientos que cada tanto reaparecen en nuestro país,⁵ ¿no nos invitan a revisar discursos que generan odio, alimentan el resentimiento, que buscan chivos expiatorios? Una cultura democrática debería tratar de “debilitar” y no exacerbar estos sentimientos.

Emociones como la empatía y la compasión juegan un rol decisivo al momento de garantizar los derechos de los más vulnerables. En la sociedad “real”, donde persisten muchas diferencias injustas,

5 29 de marzo de 2019, un hombre muerto a patadas por una pueblada, acusado de ser el padre de un joven acusado –falsamente– de violación. 19 de abril de 2019, Ciudad Evita, un ladrón atrapado por unos vecinos (que participaban de una celebración religiosa callejera) que le ataron las muñecas con los cordones de sus zapatillas y lo asfixiaron. 22 de marzo de 2014, en Rosario un joven de 18 años es muerto por una turba tras intentar robar una cartera. Conf. Gargarella, “Linchamientos y un ejercicio de empatía”, en <https://seminariogargarella.blogspot.com/2014/04/linchamientos-y-un-ejercicio-de-empatia.html>

la justicia no puede ser solamente igualdad formal ante la ley. Dicha igualdad formal no existe, es una abstracción que solo tiene lugar en la argumentación que intenta justificar una decisión tomada. Un ejemplo que puede resultar iluminador es el caso conocido como *Loving vs. Virginia* (Nussbaum, 2009: 526). En 1958 Mildred Jeter, una mujer de color, se casa con Richard Loving, blanco. Lo hicieron en el estado de Columbia, donde no existían impedimentos para uniones interraciales y regresaron después a Virginia, donde los matrimonios mixtos estaban prohibidos. Acusados por un *jury*, fueron condenados a un año de cárcel o a mudarse de estado por al menos veinticinco años. Apelan la sentencia ante la Corte Suprema del estado de Virginia, pidiendo la inconstitucionalidad de dicha ley. La Corte confirmó la sentencia, argumentando que la prohibición de matrimonios mixtos no violaba el principio de igualdad ante la ley, porque afectaba tanto a la persona de color como a la persona blanca, por tanto “no constituía una injusta discriminación basada en la raza” (1966).⁶ Quien hizo ese dictamen, ¿entendía lo que significa pertenecer a una minoría racial en una sociedad racista? ¿Puede decirse que fue un fallo “racional”? Si hubiera tenido lo que Nussbaum denomina “empatía ampliada” o simplemente compasión, ¿hubiera dictaminado de la misma manera? Podríamos dejar el caso norteamericano y poner en su lugar a los excluidos de cualquier sociedad. ¿Se puede percibir la injusticia sin compasión? ¿Recurrir a la compasión es irracional?

Conclusión

El triunfo de la razón sobre la irracionalidad nunca parece definitivamente logrado. Kaufmann habla del “eterno retorno del irracionalismo” y Horkheimer constataba que la victoria sobre la barbarie consumada en los campos de batalla necesitaba afianzarse en el campo de la teoría. Toda su obra parece un esfuerzo destinado a precisar la importancia que el concepto de racionalidad tiene para una convivencia social que permita la mayor libertad posible para cada ciudadano. A su vez, Vattimo y Rorty pretenden continuar el espíritu de la Ilustración liberando a la razón humana de la carga metafísica.

Esta ponencia ha querido proponer, subrayando el carácter histórico y situado de la razón y tomando nota de la crisis posmoderna, la necesidad de ampliar el concepto de racionalidad, recuperando la unidad entre *ratio e intellectus* (*dianoia-nous*), que en términos actuales sería recuperar la complementariedad entre analítica y hermenéutica. Al mismo tiempo se sostiene la necesidad de generar una teoría de las emociones que permita comprender el valor racional de las mismas. Así se revaloriza su lugar en la teoría y *praxis* argumentativa.

⁶ La apelación siguió en la Corte Suprema de los EE.UU. que, en 1967, dictaminó con voto unánime que dichas leyes eran inconstitucionales, considerándolas discriminatorias y destinadas a sostener la supremacía de los blancos, y que por tanto no había ninguna razón que justificase este ordenamiento.

Bibliografía

- Atienza, M. (2012). *El Derecho como argumentación. Concepciones de la argumentación*. Barcelona: Ariel.
- Chatelet, F. (1993). *Una historia de la razón. Conversaciones con Emile Noël*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Kaufmann, A. (1992). *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Bogotá: Temis.
- Nussbaum, M. (2009). *L'intelligenza delle emozioni*. Bolonia: Il Mulino.
- (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.
- Plantin, C. y Muñoz, N. (2011). *El hacer argumentativo*. Buenos Aires: Biblos.
- Plantin, C. (2012). *La argumentación. Historia, teorías, perspectivas*. Buenos Aires: Biblos.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Taruffo, M. (2010). *Simplemente la verdad. El juez y la construcción de los hechos*. Madrid: Marcial Pons.
- Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vernant, J. P. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.