

ÓSCAR AUGUSTO GARCÍA ZÁRATE

EXPLICANDO LA IRRACIONALIDAD¹

EXPLAINING IRRATIONALITY

EN EXPLIQUANT L'IRRATIONALITÉ

Resumen

Todos los enfoques de la racionalidad comparten el supuesto de que el agente actúa para maximizar su utilidad. Pero en nuestro trato con el mundo estamos expuestos a fenómenos como el auto engaño, la fe o creencia en la verdad de algo por la sola razón de que desearíamos que fuese verdadero, así como al actuar de modo deliberado en contra de lo que se cree que es el mejor tren de acciones. Este artículo pretende ofrecer una explicación de diferentes maneras de ser irracional.

Palabras clave: Irracionalidad; racionalidad; autoengaño; debilidad de la voluntad; filosofía de la acción.

Abstract

All current approaches to rationality are funded on the presupposition that an agent acts to maximize his own qualification. But in our daily experiences all of us are faced with phenomena such as believing in something that we would like to be true or acting against what we think is best. This paper tries to give an explanation to different ways of being irrational.

Key words: Irrationality; rationality; self-deception; weakness of the will; philosophy of action.

1 Este artículo se basa en el proyecto de investigación "Explicando la irracionalidad" presentado al Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM en el año 2006.

Résumé

Tous les points de vue(objectifs) de la rationalité partagent la supposition de ce que l'agent agit pour maximiser son utilité(profit). Mais dans notre traitement avec le monde nous sommes exposés aux phénomènes comme l'auto je trompe, la foi ou la croyance en vérité de quelque chose par la seule raison dont nous désirerions qu'il fût vrai, ainsi que le fait de jouer le rôle d'une manière délibérée contre ce que l'on croit que c'est le meilleur train d'actions. Cet article essaie d'offrir une explication de différentes manières d'être irraisonnable.

Mots clés: Une irrationalité; une rationalité; une autoerreur; une faiblesse de la volonté; une philosophie de l'action.

Introducción

Que los seres humanos lleven a cabo acciones irracionales es una cuestión de hecho por todos conocida, y, en mayor o menor grado, por todos experimentada. La *akrasia* es el concepto que subsume las acciones en las que el agente es consciente de actuar en contra de lo que juzga el mejor tren de acciones para la satisfacción de sus intereses y estándares. Existe, sin embargo, una paradoja subyacente al intento de explicar este tipo de actos. Pues explicar una acción requiere aducir razones en términos psicológicos de creencias, intenciones, deseos, y otros, que, de alguna manera, justifiquen este proceder. Pero hecho esto con respecto de lo irracional, de inmediato se le convertiría en algo racional. De conservar el sistema conceptual al uso, seríamos, pues, forzados, a concluir que la irracionalidad es imposible. Ya Sócrates lo ha dicho: "nadie que sepa y crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas, si puede hacer las mejores."

Es sólito dividir el estudio de la racionalidad en una parte teórica o epistémica y en una parte práctica. En este sentido, si la racionalidad teórica está vinculada con lo que es racional creer, la racionalidad práctica, por su lado, lo está con lo que es racional hacer. Desde luego, y a pesar del evidente traslapo, una especie particular de discurrir se presenta para una y otra. En el terreno de lo práctico el razonamiento lleva a intenciones, planes y decisiones, mientras que en el terreno de lo

teórico el razonamiento lleva a la asunción de creencias y expectativas. Así, la racionalidad, en tanto propiedad, se predica de entidades tan disímiles como personas, creencias y acciones. Dicho de algún modo: una persona racional es quien tiene creencias racionales y efectúa acciones racionales; una creencia es racional porque guarda coherencia con el resto de creencias del sistema del cual forma parte; y una acción es racional porque satisface las necesidades y deseos por las que se llevó a término.

Todos los enfoques de la racionalidad, sean auspiciados por la epistemología bayesiana, la teoría de la decisión, la teoría del juego, la filosofía de la mente o la psicología intencional, comparten el supuesto de que el agente actúa para maximizar su utilidad, respetando el llamado principio de continencia, esto es, que actúa sobre la base de lo que juzga como la mejor alternativa disponible para afrontar la circunstancia del caso. Antes que un juicio empírico dando cuenta de un patrón conductual, se considera que tal enunciado, en tanto principio, es una tautología que traza la estructura misma de la racionalidad. Pero en nuestro trato con el mundo estamos expuestos a fenómenos como el autoengaño, la fe o creencia en la verdad de algo por la sola razón de que desearíamos que fuese verdadero, así como el actuar de modo deliberado en contra de lo que se cree que es el mejor tren de acciones. Explicar la irracionalidad de estos fenómenos mediante los modelos intencionales aludidos nos lleva a desfigurar su naturaleza. El problema reside en *cómo explicar lo irracional sin convertirlo en racional*. El texto ensaya explicaciones de fenómenos "irracionales" como el autoengaño y la debilidad de la voluntad.

Autoengaño

El autoengaño consiste en que alguien crea y no crea la misma proposición: no la cree en tanto agente del engaño y la cree en tanto objeto o víctima del engaño. Quienes suscriben la postura literal con respecto del autoengaño sostienen que uno puede creer y no creer la

misma proposición. Los autores opuestos a la concepción literal del autoengaño afirman que este fenómeno no es posible debido a que no hay un conjunto legítimo de condiciones necesarias y suficientes que den cuenta clara de él.

Lo que aquí proponemos es tomar el punto de vista literal con respecto del autoengaño, pero no precisamente bajo el modelo de una persona que engaña a otra. Pues sostengo que el autoengaño no implica la creencia y no creencia en la misma proposición. El autoengaño sería una disposición.

Aquí la creencia inconsciente es una creencia en la que un sujeto S no puede conocer o saber que la tiene. Aunque este concepto es similar a las nociones freudianas de elementos inconscientes, ninguna asunción freudiana es presupuesta. En todo otro aspecto, por ejemplo, al dirigir y guiar las inferencias, la creencia puede ser casi como cualquier otra. Obviamente, esta concepción de autoengaño presupone un grado de disociación. Pero no implica que el autoengaño sea el producto de la interacción de agentes subpersonales.

Considérese un ejemplo. A María no le gusta Francisca, su cuñada, y, además, está celosa de ella. Pero María también es una persona de buen carácter y está profundamente comprometida a mantener relaciones familiares armoniosas. En una fiesta de aniversario para su hermano y Francisca, María es la persona encargada de hacer el brindis principal en honor de la pareja. Pero, al hacerlo, sólo habla de su hermano y, hacia el final, añade algo superficial sobre Francisca. Cuando su marido se lo increpa, María minimiza la superficialidad de su comentario y dice que Francisca tiende a avergonzarse con los elogios. Al decir esto, sin embargo, María está disconforme, y después hace uso de artificios y mañas para mostrarse cortés con Francisca. Todo esto *puede* ser explicado apelando a la hipocresía hacia Francisca; pero si ciertos otros elementos están presentes, el autoengaño puede emerger como una explicación más adecuada.

Supóngase que descubrimos que María sabe que Francisca sabía cómo María se sentía con respecto de ella, que María es generalmente

perceptiva, y que se estuvieron mirando una a otra durante buena parte del brindis, con Francisca visiblemente incómoda al oír los cumplidos de María. Esto confirmaría que María tiene razón para pensar que estaba desdiciendo a Francisca. Por otro lado, si María es honesta y tiene una autoimagen para la cual ser honesta y amable es central, puede no ser razonable concluir que ella está simplemente mintiendo cuando explica su brindis como apropiado para la tendencia de Francisca a sentirse avergonzada con los elogios. El autoengaño es una explicación plausible de partes del marco conductual de María.

Hay muchas proposiciones con las cuales María puede ser autoengañada. Considérese dos: que a ella le gusta Francisca y que su brindis fue positivo. Hemos visto, por un lado, evidencia de que María (i) de alguna manera se da cuenta de que su brindis fue desdiciendo y (ii) realmente no intentaba dar placer a Francisca al hacerlo. Pero también tenemos evidencia de que María no está simplemente mintiendo cuando dice a su marido que Francisca tiende a avergonzarse con el elogio. De manera similar, María expresa afección por Francisca cuando la gente le pregunta si le gusta, aunque tenga mucha razón para creer que no le gusta Francisca.

Describiendo el caso en el lenguaje de mi explicación del autoengaño, cuando María dice que le gusta Francisca, está *engañándose* porque sabe, inconscientemente, que no le gusta; pero también es *engañada*, porque, al decir esto, está declarando algo falso y no está mintiendo, al menos no en el sentido usual de implicar algo como un intento de hacernos creer algo falso. Pero ella no cree lo que dice. Aun así su sincera declaración de la proposición es como una expresión de creencia.

La condición motivacional del autoengaño es también ilustrada aquí. Si María está celosa y no le gusta Francisca, no es de sorprender que María intente menospreciarla al hacer el brindis. Sin embargo, si ella realmente, de modo inconsciente, sabe que la ha herido, como podemos esperar de su actuar intencionalmente y de su respeto por las personas, entonces, dada su honestidad y corrección general, debemos esperar algún comportamiento compensatorio, tal como un afecto ar-

tificial hacia Francisca, y declaraciones de afecto hacia ella. Si la honestidad es lo suficientemente fuerte, y su necesidad de verse íntegra también, estas declaraciones pueden ser una vez sinceras, erradas, e incompatibles con lo que ella sabe que es verdad. Aquí, entonces, hay un bosquejo de cómo el autoengaño puede ser, tal y como lo concibo.

Con esta perspectiva en mente, vamos a explorar la racionalidad de las acciones basadas en el razonamiento práctico de autoengaño, esto es, el razonamiento en el cual uno se está engañando a sí mismo, o, de otra manera, manifestando autoengaño en una manera significativa. (El razonamiento práctico es un razonamiento que se emprende para decidir qué hacer.)

Supóngase que Eugenio Díaz quiere inconscientemente evitar afrontar su acercamiento a la muerte. Esto le lleva a considerar varias maneras de iluminar sus días, ya que cree, quizá inconscientemente, que hacer esto lo ayudará a evitar ese pensamiento. En tanto empieza a planear, se le ocurre que ir a un centro de esparcimiento iluminará sus días y concluye que debe ir. El razonamiento puede ser considerado de autoengaño porque el deseo motivador, iluminar o alegrar sus días, está fundado directamente en su deseo inconsciente de evitar enfrentar su muerte inminente, lo que es, a su vez, parte de su autoengaño con respecto de su muerte. Si Eugenio Díaz ahora va al centro de esparcimiento, sobre la base de este razonamiento, por ejemplo, actuando de acuerdo con su conclusión y sobre la base de la motivación y cognición expresada en sus premisas, ¿hay alguna razón para creer que él actúa irracionalmente? Yo creo que no. Si asumimos que ir al centro de esparcimiento es la mejor manera que Eugenio Díaz tiene para hacer sus días más alegres y que él racionalmente cree eso, ¿por qué no suponer que su acción es racional? Creo que aquí tenemos un caso en donde el autoengaño no es negativo, y parece servir para un propósito útil y racional.

Considérese un tipo diferente de razonamiento práctico de autoengaño. Si María conoce inconscientemente que quiere herir a Francisca, ella puede creer como resultado, sea conscientemente o no, que está dispuesta a herir a Francisca y que si la hiere excluyéndola de

las reuniones familiares, ella aparecerá frente a la gente como queriendo herir a Francisca. Cuando la reunión se da, María puede razonar a partir de su deseo de evitar esta apariencia, junto con esta proposición condicional, hasta la conclusión a la que debe invitar a Francisca. Si ella, entonces, lo hace, su acción contribuye a esconder su autoengaño de ella misma como bien para conciliar su innoble deseo desde la perspectiva de los otros. Seguramente, el autoengaño por lo común produce este tipo de comportamiento; de hecho, no puede camuflarse a sí mismo, de lo contrario, no sería tan flexible. Ahora bien, asumiendo que invitar a Francisca como su cuñada es una cosa racional, ¿María es también racional al hacerlo? Aunque María sea de alguna manera criticable por tener un deseo irracional, y quizá por ser autoengañada, la acción que parte de su razonamiento práctico de autoengaño puede ser perfectamente racional.

Debilidad de la voluntad

Actuar intencionalmente en contra de nuestro mejor juicio equivale a ser débiles de voluntad. Actuar en contra de un juicio es diferente a actuar de manera *inconsistente* con respecto de él, lo cual es posible a través de la ignorancia de lo que uno está haciendo. Una acción meramente inconsistente con el mejor juicio de uno puede mostrarse tonta, pero no necesariamente como un caso de voluntad débil.

Nuestro mejor juicio no necesita ser el mejor que podamos hacer. El mejor juicio de S en el *sentido atributivo* es uno para el efecto de que una opción es *la mejor*. El mejor juicio de S en el *sentido epistémico* es simplemente el juicio práctico *mejor garantizado* de S concerniente a qué hacer en la situación. La acción incontinente no necesita ir en contra del mejor juicio de uno, en el sentido atributivo, porque S puede exhibir debilidad de la voluntad al hacer A, en contra del juicio de que hacer B sería mejor, aun si S no piensa que hacer B sería *lo mejor*. S puede, inclusive, no tener un candidato para la mejor alternativa. Ni la acción incontinente contraviene un juicio que es el mejor en el sentido

epistémico (S no puede siquiera sostener tal juicio, en tanto opuesto a dos o más igualmente garantizados). Puedo actuar de manera incontinente al servirme más carne aun si el juicio de que debo abstenerme de comer más carne es no sólo mejor que el mejor garantizado, sino que no está garantizado. Un juicio puede jugar el rol *directivo* crucial sea garantizado o no, y puedo exhibir debilidad de la voluntad en no seguir la directiva inclusive si el juicio no está garantizado. Puedo exhibirla bien inclusive si *creo* que el juicio no está garantizado, asumiendo que puedo sostener genuinamente un juicio práctico bajo esta condición. Esta creencia epistémica puede retar la propiedad que juegan los juicios en su rol directivo normal, pero no elimina ese rol; por tanto, actuar en contra del juicio debe contar como incontinente. Para estar seguros, la acción incontinente puede ser menos criticable en algunos respectos.

Si la acción incontinente implica ir en contra del mejor juicio de uno, no es precisamente equivalente a la acción en contra del mejor juicio de uno. La acción incontinente debe ser también no obligatoria. Esto es así porque la acción obligada no es criticable en la manera que la acción incontinente lo es. Creo, sin embargo, que podemos tomar las acciones incontinentes como acciones que no mandan a ir en contra del mejor juicio de uno. Saco de aquí el mandato en parte porque “la voluntad” no exhibe debilidad al no prever un acto que es mandado. Al actuar bajo compulsión, después de todo, uno no se puede ayudar a sí mismo. Es verdadero que la incontinencia puede implicar alguna *presión* para actuar, esto es, desde la pasión o el apetito, y que el grado de presión, por ejemplo la severidad de la amenaza, que compele a una persona puede no compele a otra. Una razón para esto son las diferentes fuerzas de la voluntad.

Si la acción incontinente es una acción que no compele en contra del mejor juicio de uno, entonces, no debe sorprender que la incontinencia se extienda más allá de la acción. Si uno juzga que no debe salir en una tormenta a ayudar a que alguien libere su carro atascado, y uno, entonces, falla en formar la intención de salir, ¿esta no incontinencia está en la misma categoría que la falla intencional misma,

el reprehensible acto de omisión? Pienso que sí. La idea general es que no sólo las acciones, sino también los tipos de disposiciones motivacionales que los producen, pueden ir en contra del mejor juicio de uno y, por tanto, exhibir un tipo de debilidad de la voluntad.

La concepción de la debilidad de la voluntad que se acaba de articular hace fácil ver por qué las acciones incontinentes son *prima facie* irracionales: ellas contravienen el juicio de lo que uno debe hacer y así exhiben un tipo de inconsistencia entre la acción de uno y la consideración de uno sobre lo que nuestra acción debe ser.

Considérese a Ignacio, un hombre religioso. Cree que debe castigar a su hija por hablar muchas horas por el chat cuando sabe que debería estar estudiando. Al reflexionar, juzga que debería negarle el permiso de salir el sábado por la noche. Pero un día después, cuando es tiempo de negar la salida, mira a sus ojos, se da cuenta de que estaría muy triste, y da marcha atrás, permitiéndole salir. Se siente culpable y se recrimina a sí mismo. No es que haya cambiado de parecer, simplemente no le agradaba la idea de ser malo con ella. Supóngase, sin embargo, que también tiene una fuerte creencia de que debe ser un padre razonable y sabe bien que la prohibición dañaría a su hija y causaría un carácter rebelde. Debe estar dispuesto a que si él ha pensado mucho sobre la cuestión, habría cambiado de parecer, pero eso es perfectamente consistente con la asunción de que su voluntad es más fuerte, él la habría castigado. Así, su permitir que salga debe ser incontinente. ¿Pero esto es irracional? No lo creo.

Para empezar, nótese que la acción de Ignacio no es incontinencia pasional –el tipo más común– y no está en otra manera manchada de influencias de apetitos irracionales. Está basada en buenas razones arraigadas en su carácter, por ejemplo, su deseo de no herir a su hija y no provocar una rebelión tan severa que mine el buen efecto moral del castigo. Pero aunque su acción incontinente está de acuerdo con un deseo civilizado y generalmente admirable y compasivo, está en contra de su mejor juicio y sus deseos subyacentes de retribución. Es más, la base racional promedio de ese juicio es demasiado pequeña y sobrecargada

por las consideraciones morales más grandes produciendo la acción incontinente y volcándola aparentemente racional.

Puede objetarse que Ignacio debe hacer otro juicio práctico que favorece la piedad; por tanto, lo que realmente tenemos es un conflicto de juicios prácticos (presumiblemente *prima facie*), y la acción es continente con respecto de uno pero no del otro. Ya que el juicio epistémicamente mejor es el piadoso, la acción piadosa de Ignacio es racional, y, de acuerdo con ese juicio, no es incontinente. Este es un posible caso importante de suyo. Pero la continencia no se sigue de la acción basada en un juicio epistémicamente mejor: el juicio punitivo puede, por ejemplo, ser más fuerte, y así representar la disposición promedio de razón práctica en el tiempo de la acción.

Particularmente, cuando uno actúa al servicio de las influencias pasionales o apetitivas, uno puede actuar intencionalmente sin hacer tal cosa sobre la base de razonamiento práctico o aun formando un juicio que favorece la acción en cuestión. Si la cólera sobre su hija se basa en la aserción de independencia al planear un viaje largo, Ignacio le recuerda la aventura vergonzosa que él había jurado no mencionar nunca; puede hacerlo intencionalmente y por una sencilla razón: avergonzarla para derrotarla. Pero no necesita haber juzgado que esto era una buena cosa, o en alguna manera razonada hacia una conclusión que la favorece. De hecho, las acciones incontinentes más comunes no son para nada razonadas, ni favorecidas por ningún tipo de juicio evaluativo. En el caso del castigo, si Ignacio ha reflexionado demasiado para formar el juicio opuesto y piadoso, probablemente no sostendría más el juicio en contra del cual actúa, y, así no habría actuado de ninguna manera incontinente. En general, aun la acción intencional no necesita esperar reflexión o razonamiento, y si lo hiciera, debería haber mucho menos incontinencia en primer lugar.

También es instructivo preguntar si el hecho de que Ignacio evite el castigo es autónomo. Aquí estamos presionados en dos direcciones. No es *directamente autónomo*, ya que va en contra del envío presente de su juicio práctico; pero quizá es *indirectamente autónomo*, ya que está fundado

en elementos centrales del carácter de Ignacio, el cual, de haber estado en suficiente contacto con ellos, lo habría llevado a un juicio práctico diferente. Podemos también distinguir entre acciones que son *autónomas en relación con el juicio* y las acciones que son *autónomamente holistas*. La acción incontinente no necesita violar la autonomía promedio de uno, concebida de manera holista.

La tensión que sentimos al decidir si la acción de Ignacio es autónoma está muy vinculada con la cuestión de su racionalidad. La fidelidad al modelo de premisas de racionalidad ha sido sugerido como una línea relevante de investigación, y puede ayudarnos a comprender la tensión. Pues en tanto tomamos como decisivas para la racionalidad las premisas que Ignacio usa conscientemente, su acción es inconsistente con ellas y como tal *prima facie* irracionales; pero en tanto interpretemos el modelo de manera más amplia y tomemos las premisas como decisivas -en el sentido amplio de 'bases para la acción'- que él *tiene* por virtud de creer las proposiciones relevantes, su acción es consistente con ellas, y, por tanto, *prima facie* racional. Esto sugiere que un problema con el modelo de la fidelidad como lo describo es su falta de claridad sobre acerca de qué son decisivas las premisas para la racionalidad: sólo aquellas usadas, aquellas que S tiene en uno u otro sentido, o alguna combinación.

Puede aprenderse mucho explorando cómo la acción racional incontinente es posible. En parte, la explicación es que la autoridad racional del juicio práctico deriva del conjunto promedio del agente de creencias y deseos de la misma manera que lo hace la racionalidad de las acciones en sí mismas. Dado ese punto, debe esperarse que donde una acción esté de acuerdo con aquellas bases generales de racionalidad mejor que un juicio práctico opuesto, la acción puede ser racional a pesar de su incontinencia. Aquí, la acción incontinente, lejos de una falla para hacer lo más apropiado o *lo que es mejor*, pues puede ser la mejor opción, y puede eventualmente ser vista por el agente como tal.

Si, siguiendo el modelo ejecutivo, uno piensa que el negocio de la voluntad es obedecer el intelecto y que el juicio práctico representa

la disposición propia del intelecto, la acción en contra del juicio práctico de uno parecería por supuesto irracional. Esta impresión es reforzada si uno piensa que el juicio es más cercano -como es normalmente en el sentido- a las bases fundantes recién citadas como cruciales para la racionalidad. Pero el modelo ejecutivo está equivocado, y aun si lo que está más cerca a las bases fundantes de la racionalidad tiende a ser más racional que lo que está más lejos, esta correspondencia no se sostiene siempre. De hecho, un juicio práctico puede ser en sí mismo pasional, tonto, o aun más incontinente, en el sentido de ir en contra de lo que la total evidencia que sostiene las opciones de uno indica que uno debe hacer. Sin embargo, inclusive donde el juicio está garantizado por las premisas sobre las cuales se basa, ellos mismos pueden ser defectivos desde el punto de vista central a la racionalidad del agente, y en ese caso una acción incontinente puede resultar siendo racional. Como el modelo ejecutivo, el modelo de fidelidad produce los resultados correctos sólo donde -como en el caso más común- las premisas subyacen a los juicios prácticos que son consistentes con la confianza total del sistema de razones del agente que mantiene el contexto de la acción.

No he dicho nada que signifique negar que cuando la acción racional es incontinente, su incontinencia cuenta como algún grado en contra de su racionalidad. Pero sin ser racional hasta el más alto grado, una acción puede aún ser racional en balance. También garantizo que la incontinencia cuenta en contra de la racionalidad del agente: uno no es completamente racional en un tiempo en el cual actúa de manera incontinente, y Aristóteles tenía la razón al concebir la característica de incontinencia como algo que no es característica de los agentes racionales. Más aun, aunque cuando una acción incontinente sea racional, no es racional cultivar la incontinencia como característica o disposición; pues tiende a minar el autocontrol racional de uno. Pero estos puntos son consistentes con mis tesis mayores: la racionalidad debe ser concebida de manera holista y, cuando es así, algunas acciones incontinentes pueden ser vistas como racionales.

Lo que resulta sobre la posible racionalidad de las acciones incontinentes también se aplica a aquello de las intenciones incontinentes y deseos, y para las fallas incontinentes para formar intenciones o deseos. Pues la racionalidad de estos ítems debe ser comprendida en la misma manera holista. Más aun, como la incontinencia doxástica muestra, el modelo de balance de razones también se aplica al dominio de la creencia mejor que lo hace su contraparte ejecutiva.

Puntos similares se aplican al deseo y la evaluación, de hecho a todas las actitudes proposicionales. Pues en cada caso puede haber un disparidad entre el abordaje de uno de los estados de cosas a ser deseados, valorados, o lo que sea, y los deseos o valoraciones mejor apoyadas por razones de uno mismo. La naturaleza nos ha dado la capacidad de abordar nuestras alternativas y juzgar qué, a la luz de nuestro examen, debemos hacer o querer o valorar. También nos ha construido de modo que normalmente nos confiamos de esos juicios. Pero no ha confiado enteramente en nuestro propio juicio, y nuestra razonabilidad natural puede a veces prevalecer sobre inclusive nuestros mejores exámenes.

Falta mucho para desarrollar completamente el modelo de balance de razones, la fidelidad al modelo de premisas, o, inclusive, el modelo ejecutivo. Especularía que puede ser en parte la influencia de la noción platónica del alma tripartita, con la razón soberana dedicada a las directivas autorizadas, lo que hace plausible el modelo ejecutivo, y, a su vez, hace incontinente la acción que parece intrínsecamente irracional. Similarmente, puede ser en parte la influencia de una línea absurda de fundamentalismo lo que da plausibilidad al modelo de fidelidad de premisas y así hace que las acciones incontinentes parezcan alejarse invariablemente de la razón. Pero no creo que necesiten ser irracionales, y así sugiero que una concepción holista de la racionalidad del tipo aquí propuesto nos ayuda a comprender cómo la debilidad de la voluntad es posible y a dar cuenta de las acciones, intenciones, deseos, y otras actitudes proposicionales que la manifiestan.

Bibliografía

- ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Oxford: Blackwell. 1957.
- AUDI, Robert. "Weakness of Will and Rational Action." *Australasian Journal of Philosophy* 68: 270-81. 1990.
- _____. *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*. Nueva York: Oxford University Press. 2001.
- BACH, Kent. "An Analysis of Self-Deception." *Philosophy and Phenomenological Research* 41: 351-70. 1981.
- BARNES, Annette. *Seeing through Self-Deception*. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.
- BENNETT, Jonathan. *Rationality: An Essay towards an Analysis*. Indianápolis: Hackett. 1989.
- BERMUDEZ, Jose. "Self-Deception, Intentions, and Contradictory Beliefs." *Analysis* 60: 309-19. 2000.
- BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon. 1998.
- BUSS, Sarah. "Weakness of Will." *Pacific Philosophical Quarterly* 78: 13-44. 1997.
- CARNAP, Rudolf. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press. 1950.
- CHARLTON, William. *Weakness of Will*. Oxford: Blackwell. 1988.
- DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon. 1980.
- _____. *Problems of Rationality*. Nueva York: Oxford University Press. 2004.
- DENNETT, Daniel. *The Intentional Stance*. Cambridge: Bradford Books, MIT Press. 1987.
- DUNN, Robert. *The Possibility of Weakness of Will*. Indianápolis, IN: Hackett. 1987.
- FODOR, Jerry. *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge: MIT Press. 2000.

- GOSLING, Justin. *Weakness of the Will*. Londres: Routledge. 1990.
- HAIGHT, Mary. *A Study of Self-Deception*. Sussex: Harvester. 1980.
- HARE, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press. 1981.
- HARSANYI, John C. *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
- JACKSON, Frank. "Weakness of Will". *Mind* 93: 1-18. 1984.
- JEFFREY, Richard. *The Logic of Decision*. Nueva York: McGraw-Hill. 1965.
- JOHNSTON, Mark. "Self-Deception and the Nature of Mind." En: B. McLaughlin and A. Rorty (eds.) *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley: University of California Press. 1988.
- JOYCE, James M. *The Foundations of Causal Decision Theory*. New York: Cambridge University Press. 1999.
- MELE, Alfred. *Irrationality*. New York: Oxford University Press. 1987.
- . "Socratic Akritic Action". *Philosophical Papers* 25: 149-59. 1996.
- . "Twisted Self-Deception". *Philosophical Psychology* 12: 117-37. 1999.
- . *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2001.
- . "Akritics and Addicts". *American Philosophical Quarterly* 39: 153-67. 2002.
- NOZICK, R. *Socratic Puzzles*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1998.
- PLATÓN. "Protágoras". En sus: *Diálogos*, Vol. 1. Madrid: Gredos. 1982.
- RORTY, Amelie. "Belief and Self-Deception". *Inquiry* 15: 387-410. 1972.
- . "Akrasia and Conflict". *Inquiry* 22: 193-212. 1980.
- SEARLE, John. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.
- SCOTT-KAKURES, Dion. "Self-Knowledge, Akrasia, and Self-Criticism". *Philosophia* 25: 267-95. 1997.

TALBOTT, William. "Intentional Self-Deception in a Single, Coherent Self."
Philosophy and Phenomenological Research 55: 27-74. 1995.

VON NEUMANN, J., and Morgenstern, O. *The Theory of Games and Economic Behavior*, 2da ed. Princeton: Princeton University Press. 1947.

Correspondencia:

Óscar Augusto García Zárate

Docente de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.