



Dossier “Naturaleza y variedades de la normatividad”

Presentación

DANIEL E. KALPOKAS¹

La normatividad es un fenómeno ubicuo, aunque intrigante. Además de los claros casos de la moralidad y el derecho, se dice —o se ha dicho— que alguna suerte de normatividad está presente en el lenguaje (o alguna dimensión de él), en los estados mentales intencionales, en la lógica, en la epistemología, en las relaciones sociales y, en general, en toda actividad reglada. En efecto, más allá de algunos enfoques escépticos (vgr. el emotivismo), parece indisputable que la moralidad es un fenómeno intrínsecamente normativo, ya sea porque involucra valores morales, ya sea porque implica un conjunto de normas acerca de lo que se debe o no se debe hacer. Asimismo, desde Wittgenstein (1953), Austin (1962) y Sellars (1963), es común sostener que el lenguaje (ya sea el significado mismo o los actos de habla) presuponen algún tipo de normatividad, y que, en consecuencia, buena parte de la comprensión del funcionamiento del lenguaje gira alrededor de la comprensión del funcionamiento de sus reglas (en qué consiste su aplicación y su vigencia, cómo son captadas tales reglas, en qué se diferencian de otros tipos de reglas, etc.). Desde el lado de la filosofía de la mente, autores como McDowell (1994) y Brandom (1994) han sostenido que la marca distintiva de ciertos fenómenos mentales —a saber, la intencionalidad— es un fenómeno normativo, afirmando que los pensamientos son acerca de aquellas cosas frente a las cuales *somos responsables* (esto es, cosas que debemos tomar en cuenta para decidir si nuestras creencias son verdaderas o no). También es manifiesto que hay normas que rigen el buen razonamiento y que, dado un conjunto de premisas, uno está obligado —si el argumento es válido— a extraer su conclusión. En tal sentido, se ha sostenido que la inferencia supone que uno debe poder advertir que las premisas implican la conclusión (Bogoshian, 2014). Las discusiones en torno a la naturaleza del saber cómo hacer algo también están permeadas por consideraciones en torno a la normatividad. Ya Ryle (1949) había señalado que el *know-how* consiste, no sólo en ajustarse a reglas, sino también en tratar uno mismo de ajustarse a ellas. Finalmente, las elucidaciones del ámbito de la filosofía social a menudo recurren a conceptos

¹ UNC, CONICET.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6137-6990>. dkalpokas@gmail.com

normativos. Así, se ha entendido el fenómeno de la acción colectiva en términos de compromisos compartidos (Gilbert, 2014), la existencia de estatus sociales (como el de dinero, el de universidad, o el de presidente) en términos de complejos de deontologías (Searle, 2010), o las prácticas sociales como tipos especiales de normas (Lawson, 2019).

Hablando en general, la manera más obvia de expresar un requisito normativo es a través del término “debe”. Por ejemplo, “Se debe decir la verdad”, o “Se deben evitar las contradicciones”, o “Se debe predicar ‘verde’ sólo de las cosas que son verdes”. Asimismo, podemos decir “Debemos buscar la verdad” o “Debemos atenernos a la evidencia” o, finalmente, “Debemos hacerlo así”. No obstante, en español hay otras expresiones que pueden usarse para explicitar un deber: “Hay que...”, “Tenemos que...”, “Hemos de...”, “Tenemos la obligación de...”, “Se requiere que...”. Se ha sostenido que lo que tienen en común las distintas formas de normatividad es que todas pueden analizarse a partir del concepto de razón (Raz, 1999). Aquí, una razón es considerada como una consideración en favor de algo más. Sin embargo, aunque es plausible pensar que la normatividad está ligada a las razones, no es evidente que apelar al concepto de razón permita elucidar la naturaleza de la normatividad. Una norma puede ser razonable o no y puede estar fundada en razones o no, pero la norma en sí misma parece ser algo distinto de la razón que la apoya o socava.

También se ha dicho, más plausiblemente, que la idea o concepto de normatividad refiere a lo que debemos hacer y a cómo evaluamos ciertos objetos, situaciones, acciones o estados de cosas. Más específicamente, la intuición es que la normatividad es o implica un estándar que se supone que ha de ser alcanzado y que, por ende, establece obligaciones. Así, se dice, por ejemplo, que debemos cumplir nuestras promesas, que debemos seguir las reglas de la lógica o el buen razonamiento, que debemos pagar los impuestos o devolver un saludo. Todos estos actos, ya sean teóricos o prácticos, están regidos y son evaluados por algún tipo de estándar: un estándar moral o lógico, jurídico o social.

Recientemente, la normatividad, sus distintas dimensiones y clases ha sido objeto de un amplio debate. Por ejemplo, se ha discutido la normatividad en filosofía moral (Copp, 1995; Raz, 2011; Korsgaard, 1996; Dancy, 2000; Wallace, 2006), en epistemología (McHugh, Way y Whiting, 2018; Greco, 2010; Smithies, 2011; Owens, 2017; Gibbons, 2013; Haddock, Millar y Pritchard, 2009; Kauppinen, 2018), en teorías de la racionalidad y el razonamiento (Broome, 1999; Owens, 2000; Gregory, 2016; Peter, 2019; Gert, 2004; Massolo, 2023), en teorías del contenido mental y el significado lingüístico (Boghossian, 2003; Hattiangadi, 2007; Gibbard, 2012; Wikforss, 2001; Jarvis, 2012) y en su relación con la naturaleza (Cherry, 2009; Okrent 2018). El presente dossier

pretende hacer una contribución a ese debate. En particular, aquí se exploran y discuten algunas variedades de la normatividad: la normatividad social, la normatividad del saber práctico o *know how*, la normatividad presente en ciertos animales no humanos, la normatividad del derecho y la normatividad del razonamiento. He aquí una breve síntesis de cada artículo.

En “¿Todo lo social es normativo? Hacia el reordenamiento del uso del vocabulario normativo en la ontología social”, Giromini se opone a la tendencia bien extendida de apelar al vocabulario normativo para dar cuenta de los fenómenos sociales. Sostiene, en cambio, que no es conveniente conceptualizar todo fenómeno social en términos normativos. Antes bien, es mejor —argumenta— reservar el vocabulario normativo para cierta clase específica de fenómenos sociales. Para defender su propuesta de un reordenamiento del uso de los términos normativos, Giromini se concentra en los fenómenos de la coerción y de la reproducción social. Después de señalar que en la ontología social contemporánea la coerción social se concibe usualmente en términos de obligaciones o deberes, Giromini recurre a algunas ideas de Sellars para mostrar, por un lado, que las presiones sociales pueden entenderse como constricciones meramente instrumentales, y, por otro, para sugerir que resulta más conveniente reservar el vocabulario de las obligaciones para conceptualizar acciones que se hacen en tanto miembro de un grupo. El “debo” que figura en un imperativo hipotético —Si quiero hacer A, debo hacer B— no expresa, dice Giromini siguiendo a Sellars, una obligación o deber, sino una mera conveniencia. Se trata, simplemente, de un “debe” instrumental. En cambio, el “debo” que figura en un imperativo categórico indica que la adopción de una cierta intención no es opcional. Los deberes categóricos, dice Giromini siempre siguiendo a Sellars, descansan en la existencia de grupos. Seguir un imperativo categórico es actuar en tanto miembro de un grupo. Sólo las intenciones como miembro de un grupo admiten ser compartidas. Así pues, Giromini reconoce que hay comportamientos sociales que responden a obligaciones propiamente dichas: aquellos comportamientos basados en intenciones compartidas, en tanto miembros de un grupo. Sin embargo, el lenguaje de las obligaciones y deberes no puede extenderse sin violencia a casos en los que una persona simplemente ajusta su conducta a una práctica vigente. Para este último tipo de casos, basta con los imperativos instrumentales.

Habiendo circunscrito la relevancia del vocabulario normativo a casos especiales, Giromini cuestiona la idea de que la realidad social se reproduce mediante actitudes de aceptación de las condiciones sociales vigentes. Siempre que alguien hace algo con una intención, lo hace, inevitablemente, en ciertas condiciones sociales dadas. Por ende, el resultado de una acción nunca será solamente la realización de la intención que animó la acción, sino, también, la

reproducción de las condiciones sociales presupuestas por tal acción. La praxis es, pues, dual: apunta a un fin intencionado y, al mismo tiempo, reproduce aquellas condiciones que hacen posible la acción. Es para entender esta segunda dimensión de la praxis que, según sostiene Giromini, se ha introducido la idea de aceptación: para realizar la acción A, debemos aceptar (y, con ello, reproducir) las condiciones sociales C. Esta aceptación implica simplemente que una práctica está en vigor. Este tipo de aceptación es comúnmente implícita y (¿valorativamente?) neutral. Esto es lo que la hace compatible con actitudes de aprobación o reprobación explícitos de las mismas condiciones sociales. Ahora bien, Giromini argumenta que la actitud de aceptación, que está a la base de la reproducción social, no tiene por qué concebirse bajo el modelo del seguimiento de reglas. Apoyándose en la idea, previamente articulada a partir de las tesis de Sellars, de que actuar de acuerdo con una práctica no es más que ajustar la conducta a los canales instrumentales disponibles en una comunidad, Giromini sostiene que debemos concebir la aceptación, no como el reconocimiento de la vigencia de una regla, sino, más bien, como el registro de las oportunidades que nos ofrece el mundo social para llevar a cabo nuestras acciones. Por tanto, para dar cuenta de la reproducción social, no es necesario introducir el vocabulario de las actitudes normativas. Basta con apelar a acciones y sus resultados. En consecuencia, al invocar el vocabulario normativo para explicar tanto la coerción como la reproducción social, la ontología social contemporánea incurre en un exceso. El vocabulario instrumental, que no es, dice Giromini, normativo, es suficiente para explicar esos dos fenómenos sociales.

No obstante, Giromini sí cree que el vocabulario normativo es esencial en la teoría social: resulta útil para conceptualizar ciertos momentos de intervención sobre la realidad social. Según Giromini, aprobar o rechazar una institución no es meramente hacer un juicio valorativo sobre ella. Antes bien, es hacer algo para fortalecerla o debilitarla. El “hábitat natural” de las actitudes normativas es el de la intervención en la realidad social. En tal sentido, las actitudes normativas son cursos de acción determinados. El rechazo de una institución es una suerte de ataque, y la aprobación, una suerte de defensa. Cuando alguien ataca la vigencia de una institución, está tratándola como incorrecta; y al defenderla, está tratándola como correcta. El espacio que hace posible la evaluación de una institución es el que hay entre la realidad social que tenemos y la que podríamos tener.

En su artículo “Entrenamiento y evaluación del saber-cómo desde una perspectiva wittgensteiniana”, Mondaca examina la relación entre saber-cómo y entrenamiento. Con ese fin, discute el modelo de adquisición de habilidades de Dreyfus y Dreyfus y, como alternativa,

propone un enfoque pragmatista inspirado en Wittgenstein. Su objetivo no es sólo comprender la naturaleza del entrenamiento involucrado en el saber-cómo, sino, también, entender su dimensión normativa.

Como señalara Ryle, el saber-cómo presupone no sólo la adquisición de habilidades, sino, además, un entrenamiento constante. El entrenamiento no es mera repetición, sino que supone “agudeza crítica”, atención constante, identificación de patrones de acción, y cierta comprensión de lo que hay que evitar hacer. Además, el entrenamiento supone que cada actuación posterior modifica sus precedentes y resulta en un nuevo aprendizaje. Aprender un saber-cómo no consiste en aprender un conjunto de proposiciones, sino desarrollar una habilidad. Un punto importante a destacar aquí es que, al adquirir un saber-cómo, no adquirimos solamente conocimiento acerca de cómo actuar en las circunstancias en las que hemos adquirido ese saber práctico, sino que también aprendemos a actuar en situaciones nuevas. De algún modo, pues, entrenarse en un cierto saber-cómo es entrenarse para poder hacer cosas no enseñadas previamente. Aunque el saber-cómo no se reduce al saber-que, saber-cómo hacer algo puede involucrar el conocimiento de proposiciones (de una manera obvia, el saber cómo razonar presupone, por ejemplo, que uno conoce las proposiciones con las cuales uno razona; y lo mismo puede decirse del saber contar chistes, dar una clase, etc.).

Mondaca cuestiona el modelo de Dreyfus y Dreyfus (1986) de adquisición de habilidades. Dicho modelo explica la adquisición de habilidades postulando una transición que transcurre, siguiendo distintas etapas, desde la aprehensión de proposiciones explícitas hasta la adquisición final de un comportamiento fluido y no reflexivo, en donde la aprehensión de proposiciones ya no es necesaria. Un elemento clave de este modelo son las experiencias exitosas que, como resultado del entrenamiento, quedan sedimentadas en el agente: se supone que tales experiencias sustituyen las recomendaciones explícitas que están al inicio del aprendizaje y que forman disposiciones que guían el comportamiento exitoso. El problema que Mondaca encuentra en el modelo de Dreyfus y Dreyfus está precisamente en ese punto: el modelo no explica el carácter normativo de tales experiencias sedimentadas. Si la entiendo bien a Mondaca, el problema es explicar de dónde proviene el carácter exitoso de tales experiencias. Es para resolver este problema que Mondaca apela a Wittgenstein.

Según la interpretación que Mondaca hace de Wittgenstein, el saber-cómo debe ser entendido, en primer lugar, como una práctica antes que como un conjunto de comportamientos aislados. En segundo lugar, hay que destacar que el entrenamiento supone el seguimiento de los métodos con que somos entrenados. El saber-cómo es, pues, normativo porque se ajusta a los

criterios con que somos entrenados. Según Wittgenstein, aprender un lenguaje es aprender sus reglas. Al aprender cómo se usa, por ejemplo, “rojo”, no sólo aprendemos la regla para el uso de tal término, sino, también, las preocupaciones lingüísticas de la comunidad. El aprendizaje de la habilidad lingüística se alcanza al poder participar de una práctica validada por la comunidad. Los estándares que se deben alcanzar para poder contar como un miembro que tiene un cierto saber-cómo en algún área son los estándares que estipula la comunidad. Esta dimensión social es la que fundamenta el carácter normativo del saber-cómo. El aspecto normativo del saber-cómo consiste no sólo en actuar de acuerdo al entrenamiento recibido, sino también según los estándares de excelencia establecidos por la comunidad de pertenencia.

Mondaca señala que el saber-cómo supone cierto nivel de éxito en la realización de alguna tarea o actividad. Si bien siempre hay, en la realización de cualquier actividad, una mayor o menor destreza, Mondaca argumenta que, para contar como teniendo un saber-cómo, se requiere un cierto umbral de éxito. Su idea, aquí, es que el ajuste o desajuste a la práctica social relevante es lo que determina el éxito (o su falta) en la ejecución de los comportamientos.

En “Normas y conceptos en el mundo animal. Un análisis del juego social como práctica normativa”, Regues y Sánchez examinan si es posible extender ciertas formas de normatividad al mundo de los animales no humanos. Para ello, se concentran en los juegos sociales, presentes en algunas especies, y, a partir de ahí, argumentan que, puesto que los juegos son un tipo de práctica social y estas, a su vez, involucran normatividad, es posible atribuir normatividad a aquellas especies que son capaces de involucrarse en juegos sociales. Veamos esto con algo más de detalle.

Existe una larga tradición que sostiene que sólo los seres humanos son criaturas normativas, esto es, capaces de actuar guiadas por normas. ¿Cuál es el argumento para eso? Regues y Sánchez identifican el siguiente: (1) la capacidad para actuar guiado por normas supone la capacidad para aplicar conceptos; (2) los conceptos requieren de la posesión de lenguaje; (3) los animales no humanos carecen de lenguaje; luego, (4) los animales no humanos no pueden actuar guiados por normas. Regues y Sánchez discuten (2). Según argumentan, en el juego social de algunas especies puede observarse la utilización de capacidades conceptuales no lingüísticas.

Para elaborar su argumento general en favor de la normatividad animal, Regues y Sánchez adoptan un enfoque wittgensteiniano de las prácticas. Las prácticas son actividades normativamente estructuradas, que poseen necesariamente una dimensión social y un propósito. Lo que conecta las prácticas con el comportamiento de los individuos es el aprendizaje. Es el

entrenamiento en las técnicas de uso vigentes lo que genera la actitud normativa del aprendiz de guiar su comportamiento por las normas de su comunidad. Incorporarse a una práctica vigente no es meramente adquirir la capacidad para producir regularmente cierto comportamiento, sino, fundamentalmente, desarrollar la capacidad para hacer las cosas bien, esto es, lo que es correcto con consciencia de que lo es. El resultado del entrenamiento en una cierta práctica y el dominio de las técnicas que le son propias supone la adquisición de conceptos como estándares normativos de lo que hay que hacer.

En este punto, Regues y Sánchez postulan que, en la medida en que ciertas especies participan de ciertos juegos sociales (esto es, prácticas en el sentido definido), han de contar con los conceptos apropiados, aunque carezcan de lenguaje. Un juego social se caracteriza por ser un comportamiento dirigido hacia otro ser viviente que involucra patrones conductuales parecidos a los que pueden encontrarse en contextos no lúdicos como el emparejamiento o la depredación. Lo distintivo del juego social no es, pues, el tipo de patrones conductuales, sino el modo en que se implementan. Los juegos sociales cuentan como prácticas ya que están estructurados por reglas implícitas que determinan acciones, roles y estatus que sólo tienen su razón de ser en el contexto del juego. Las normas presentes en los juegos sociales demandan que los movimientos se ejecuten con una intensidad, fuerza y orden diferentes de los empleados en contextos no lúdicos. Las normas constitutivas de las prácticas fijan las condiciones de participación en virtud de las cuales los individuos adquieren el estatus de participantes de cada práctica. Esto hace que el comportamiento de los individuos pueda ser descrito en términos de las actitudes normativas que los distintos participantes asumen para con los demás. Por ejemplo, parece que, cuando un coyote muerde demasiado fuerte a su compañero, tiene mayores dificultades para ser escogido como compañero de juegos en el futuro. Se interpreta que violar las condiciones de participación conlleva una subsiguiente exclusión de la práctica.

Los reparos contra la idea de que los animales no humanos puedan participar de prácticas genuinas tienen que ver con su supuesta incapacidad de reconocer reglas constitutivas, pues se argumenta que, para ello, hacen falta conceptos y, para esto, a su vez, capacidades lingüísticas. Las reglas constitutivas introducen un nuevo tipo de hechos en el mundo: los hechos institucionales. Para ello, los participantes de una práctica han de poder tomar a X como contando como Y. Sin embargo, Regues y Sánchez argumentan que es precisamente eso lo que sucede con los juegos sociales de algunas especies animales. Los comportamientos típicos de las interacciones en ciertos contextos son resignificados, en el juego social, como contando como otra cosa: un gesto facial cuenta como una invitación al juego, una mordida suave como signo de

mantenimiento del juego, o un gruñido como un límite. Por ejemplo, ciertos gestos faciales de los chimpancés (vgr., mostrar los dientes inferiores) son tomados como invitaciones a iniciar o sostener un juego. Gestos que en contextos ordinarios serían tomados como amenazantes, son, en cambio, en contextos lúdicos, resignificados como invitaciones pacíficas a embarcarse en un juego. Los juegos sociales, pues, pueden concebirse —sostienen las autoras— como un contexto en el cual los animales no humanos siguen normas y manifiestan la aplicación de conceptos que no requieren competencia lingüística.

En su artículo “Escepticismo acerca de deberes jurídicos”, Arena reconstruye dos versiones del escepticismo acerca de los deberes jurídicos que pueden hallarse en la obra de Hägerström (el expresivismo y la teoría del error) y, sobre esa base, las defiende de dos objeciones (debidas una a Hart y la otra a Dworkin). La tesis del escepticismo es que no hay enunciados de deber verdaderos ni, por tanto, hechos normativos a los cuales puedan referirse. Esto puede argumentarse desde el expresivismo (los enunciados de deber carecen de valor de verdad) o desde la teoría del error (todos los enunciados de deber son falsos). Según la primera posición, los enunciados de deber no son en absoluto descriptivos. Su función es, más bien, expresar aceptación o rechazo. Según la segunda posición, en cambio, los enunciados de deber son descriptivos, pero todos falsos. Arena encuentra una temprana formulación de estas dos formas de escepticismo en la obra de Hägerström.

Habiendo caracterizado ambas formas de escepticismo, Arena considera dos objeciones. La primera, debida a Hart, dice así. Los participantes de la práctica jurídica hablan como si hubiera, en efecto, deberes jurídicos y como si los enunciados sobre deberes pudieran ser falsos. Y este rasgo de la práctica jurídica es el que el escepticismo no puede explicar. Dicho en otros términos: el escepticismo atribuye a los jueces, por ejemplo, acciones que no coinciden con la que ellos pretenden realizar, pues estos ciertamente tienen la intención de describir deberes jurídicos. Hablan, por ejemplo, de “tener la obligación” o de “verse obligado”, expresiones que sugieren la existencia de deberes. Luego, la descripción que brinda el escepticismo de las acciones de los jueces es falsa.

Frente a esta crítica, Arena sostiene que, pese a las apariencias, con sus actos lingüísticos, los jueces no pretenden describir nada sino expresar sus emociones. Su principal defensa del escepticismo (principalmente de la vertiente expresivista) es, me parece, la siguiente. Una condición para atribuir a los jueces la intención de describir deberes es que haya criterios de corrección para los enunciados sobre deberes. Pero no hay tales criterios, pues una regla requiere que pueda distinguirse entre seguir la regla (o el criterio) y creer que se sigue la regla.

Ahora bien, el contenido de un deber depende de lo que un tribunal de última instancia diga. Sin embargo, como las decisiones de tal tribunal no pueden ser revisadas, no podemos distinguir, con respecto al proceder del tribunal, entre seguir una regla y creer que se sigue la regla. Luego, los enunciados jurídicos no describen deberes jurídicos.

La segunda crítica al escepticismo, debida en este caso a Dworkin, dice lo siguiente. El escepticismo, dice Dworkin, se apoya o presupone una distinción entre dos niveles del discurso jurídico: uno de primer orden, normativo/valorativo, y otro de segundo orden, teórico/descriptivo. La tesis del escepticismo se ubica en esta segunda dimensión. Según argumenta Dworkin, no es posible defender el escepticismo sin presuponer enunciados normativos de primer orden, enunciados en los que se ofrecen razones en favor de derechos y deberes. Pero esto envuelve al escepticismo en una contradicción, pues sostener, con enunciados descriptivos de segundo orden, que los enunciados jurídicos no poseen valores de verdad es incompatible con la existencia de los enunciados jurídicos de primer orden, que, según Dworkin, son normativo/valorativos.

El problema que Arena encuentra en el argumento de Dworkin es que tiene como consecuencia que el dominio de lo moral se torna omnipresente. Simplemente, nada queda fuera de lo moral o jurídico, pues, para Dworkin, parece que, para que un juicio sea moral, alcanza con que sea acerca de la existencia de razones a favor o en contra de una acción. Así, cualquier enunciado que niegue que un enunciado o hecho sea moral es también un enunciado moral. Pero esto, dice Arena, es absurdo.

Finalmente, en su artículo “Normatividad y razonamiento: observaciones al análisis disposicional de Broome, Mié Battán se ocupa de la normatividad presente en el razonamiento. En verdad, Mié Battán presenta una crítica a la concepción del razonamiento de Broome, que postula que el razonamiento no es necesariamente normativo. Según las perspectivas tradicionales (el llamado “Fundamentalismo de las razones” y el enfoque de “las razones primero”), ser racionales conlleva tratar las normas del razonamiento como normativas. Broome, por el contrario, sostiene que esta idea carece de fundamento. Sostiene, pues, que es posible explicar el razonar sin apelar a la idea de razones normativas o a la normatividad en general. En su lugar, propone entender el razonamiento como un seguimiento intencional de reglas, pero sin apelar a la fuerza normativa que tales reglas se supone que tienen.

Como se dijo, las concepciones tradicionales sostienen que ser racional consiste en responder apropiadamente a razones, y que el reconocimiento de tales razones debe conducir

o guiar el razonamiento. Razonar supone seguir reglas y, por ende, razonar bien supone seguir tales reglas, esto es, responder apropiadamente a las demandas que estas imponen. Así, la racionalidad es analizada en términos del concepto de “razón”, entendido como una consideración que habla en favor de algo más. Sin embargo, Broome no está de acuerdo. Para él, la racionalidad sólo impone requisitos formales sobre la coherencia entre las distintas actitudes del agente, pero no prescribe normas sustantivas sobre lo que uno debe creer, desear o hacer. Así, puede suceder que las razones de uno requieran hacer F, pero que uno no crea que uno debe hacer F. Por ejemplo, supongamos que un gran mal podría resultar de la aplicación del *modus ponens*. En tal caso, argumenta Broome, uno no debe razonar de acuerdo al *modus ponens*. Como resultado, Broome afirma que la racionalidad no se reduce meramente al rastreo de razones normativas, pues la racionalidad del sujeto depende, de un modo crucial, del mantenimiento de la coherencia entre sus estados mentales.

Como muchos otros, Broome piensa que razonar consiste en seguir reglas. Y define el razonamiento como un proceso mental en el que las actitudes-premisas del sujeto conducen a una actitud-conclusión. Ahora bien, para Broome, los requerimientos de la racionalidad no coinciden ni implican razones normativas. Razonar de acuerdo a reglas no implica, según Broome, que tengamos una razón para, o el deber de, hacer algo. Para ilustrar, considérese el siguiente caso. Supóngase que una persona cree que la luz de un comercio está apagada, y cree también que, si la luz del comercio está apagada, entonces el comercio está cerrado. Según Broome, de aquí no se sigue que la persona en cuestión deba concluir que el comercio está cerrado. Esto se debe a que, en un contexto particular, puede que a la persona no le importe si el comercio está cerrado. Sencillamente, la conclusión es irrelevante para sus intereses. Así, pues, la normatividad del *modus ponens* queda condicionada por las actitudes del agente. La racionalidad no requiere que la persona deba razonar por *modus ponens* en toda circunstancia. Por tanto, el razonamiento, para Broome, es un proceso guiado por reglas, pero no está vinculado a deberes, necesariamente. Para poder razonar, el sujeto no tiene por qué creer que debe razonar de acuerdo a, por ejemplo, el *modus ponens*. No obstante, si elige seguir la regla del caso, entonces esa regla (el *modus ponens*) ha de guiar su razonamiento. Aquí Broome sostiene que, para que una regla guíe un razonamiento, basta con una guía intencional. No tiene por qué ser una guía normativa. La intención de seguir una regla se supone que es suficiente para guiar el razonamiento. No es preciso que el sujeto tenga una creencia que explicita qué regla está siguiendo. La guía intencional de Broome es una manifestación de la disposición del agente a comportarse de acuerdo con la regla sin necesidad de que dicha regla sea explícitamente

representada. Basta con que a uno le parezca correcto cuando sigue una regla y que posea la disposición a corregirse en caso contrario.

En este punto, Mié Battán presenta tres objeciones al enfoque de Broome. La primera es como sigue. Según Broome, la racionalidad sólo requiere coherencia interna entre los distintos estados mentales. Pero esto no contempla aquellos casos en los que una persona es completamente irracional debido al contenido de sus creencias, aun cuando esas creencias sean coherentes con otras de su sistema doxástico. En efecto, si las creencias de partida de una persona están injustificadas, son absurdas, están basadas en la superstición o son directamente irracionales, por más que razone correctamente a partir de ellas y por más que sus creencias sean consistentes entre sí, parece que esa persona está siendo irracional al sostener las creencias que sostiene.

La segunda objeción dice que el parecer correcto de un acto de seguir una regla, que guía el razonamiento en la teoría de Broome, y el no parecer correcto, que cuenta como la disposición a corregirse, no explica cabalmente la racionalidad o irracionalidad del razonamiento, pues lo que a uno puede parecerle correcto o incorrecto puede estar completamente desvinculado de la relación de implicación que existe entre premisas y conclusión. Por el contrario, si los pareceres mismos están sujetos a evaluación epistémica (por ejemplo, mediante un razonamiento de algún tipo), entonces parece que la explicación de Broome se vuelve circular.

Finalmente, Mié Battán argumenta que la teoría de Broome no logra distinguir adecuadamente entre genuinos razonamientos y meras asociaciones. Por ejemplo, el caso de un depresivo que siempre que se está divirtiendo pasa a pensar que hay mucho sufrimiento en el mundo podría contar, para Broome, como un caso de razonamiento. En efecto, a esa persona podría parecerle correcto pasar de una cosa a la otra y, con ello, podría parecerle que está razonando, aunque, intuitivamente, jamás diríamos tal cosa. En definitiva, la objeción es que la teoría de Broome no logra separar los casos de razonamiento de transiciones mentales de otro tipo.

¿Hay algo en común que, leyendo los cinco artículos, pueda resaltarse acerca de la normatividad en general? El término “regla” aparece recurrentemente. Incluso si la noción de regla no sirve para explicar todos los fenómenos que podemos llamar “normativos”, es seguro que está involucrada en una caracterización de la mayoría de ellos. Y la idea de seguir una regla supone que uno tiene, o puede tener, una razón para seguirla o dejar de seguirla, y que, en ciertas circunstancias, la regla misma puede ser una razón para hacer o dejar de hacer algo. De modo que el concepto de razón también parece esencial en este contexto. Presumiblemente,

pues, los conceptos de regla y razón figurarían en cualquier elucidación general de la naturaleza de la normatividad. En cualquier caso, los artículos aquí presentados hacen una contribución a la discusión de qué es la normatividad en los ámbitos o prácticas en los que cada uno se inserta y alientan, pienso, la llegada de futuras colaboraciones en el tema.

Referencias

- Austin, J. (1962). *How to Do Things with Words*. Clarendon Press.
- Brandom, R. (1994). *Making it Explicit*. Harvard University Press.
- Broome, J. (1999). Normative Requirements. *Ratio*, 12(4), 398-419.
- Boghossian, P. (2003). The Normativity of Content. *Philosophical Issues*, 13(1), 31-45.
- Boghossian, P. (2014). What is Inference? *Philosophical Studies*, 169(1), 1-18.
- Cherry, M. (2009). *The Normativity of the Natural*. Springer.
- Copp, D. (1995). *Morality, Normativity, & Society*. Oxford University Press.
- Dancy, J. (2000). *Normativity*. Blackwell.
- Gert, J. (2004). *Brute Rationality*. Cambridge University Press.
- Gibbard, A. (2012). *Meaning & Normativity*. Oxford University Press.
- Gibbons, J. (2013). *The Norm of Belief*. Oxford University Press.
- Gilbert, M. (2014). *Joint commitment: how we make the social world*. Oxford University Press.
- Greco, J. (2010). *Achieving Knowledge*. Cambridge University Press.
- Gregory, A. (2016). Normative Reasons as Good Bases. *Philosophical Studies*, 173(9), 2291-2310.
- Haddock, A., Millar, A., & Pritchard, D. (2009). *Epistemic Value*. Oxford University Press.
- Hattiangadi, A. (2007). *Oughts & Thoughts*. Oxford University Press.
- Jarvis, B. (2012). Norms of Intentionality. *Philosophical Studies*, 157(1), 1-15.
- Kauppinen, A. (2018). Epistemic Norms & Epistemic Accountability. *Philosophers' Imprint*, 18.
- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Lawson, T. (2019). *The nature of social reality: issues in social ontology*. Routledge.
- Massolo, A. (2023). The Normative Role of Logic for Reasoning. *Theoria*, 38(2), 137-154.
- McHugh, C., Way, J., & Whiting, D. (2018). *Normativity: Epistemic and Practical*. Oxford University Press.
- McDowell, J. (1994). *Mind & World*. Harvard University Press.
- Okrent, M. (2018). *Nature & Normativity*. Routledge.
- Peter, F. (2019). Normative Facts & Reasons. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 119(1), 53-75.
- Owens, D. (2017). *Normativity & Control*. Oxford University Press.
- Owens, D. (2000). *Reason Without Freedom*. Routledge.
- Raz, J. (1999). *Practical Reason and Norm*. Oxford University Press.
- Raz, J. (2011). *From Normativity to Responsibility*. Oxford University Press.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. New York: Hutchinson & Co.

- Searle, J. (2010). *Making the Social World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sellars, W. (1963). *Science, Perception & Reality*. New York: Humanities Press.
- Smithies, D. (2011). The Normative Role of Knowledge. *Noûs* 46, 2, 265-288.
- Wallace, J. (2006). *Normativity & the Will*. New York: Oxford University Press.
- Wikforss, A. (2001). Semantic Normativity. *Philosophical Studies* 102, 2, 203-226.
- Wittgenstein, L. (2009/1953). *Philosophical Investigations*. Singapore: Wiley-Blackwell.