

Inteligencia y razonabilidad

Jaime Nubiola¹
jnubiola@unav.es

[Texto oral]

"I regard Logic as the Ethics of Intellect".
Carta de Charles S. Peirce a Lady Welby, 14 marzo 1909

Una filosofía de la inteligencia ha de tener en su centro —me parece a mí— una comprensión ajustada de la *racionalidad*. El estatuto de la razón es, sin duda, uno de los focos del debate contemporáneo: ¿Qué es y qué implica ser racional? ¿Qué es una decisión racional? ¿Qué es una actitud o conducta *razonable*? ¿Hay una racionalidad universal? ¿Qué es, a fin de cuentas, la racionalidad? Evocando la tradición pragmatista, —relativamente poco conocida en nuestro país— voy a defender una noción aparentemente débil de racionalidad, la *razonabilidad*, como forma más genuina de la inteligencia humana.

El tema excede con mucho los límites de tiempo asignado a esta conferencia y, por ello, me limitaré a: 1º) hacer un somero diagnóstico de la situación actual; 2º) presentar algunas características fundamentales de la razonabilidad, en particular, su modestia y su falibilidad; y 3º) dirimir la acusación de relativismo y escepticismo para devolver la confianza en la capacidad de la razón, sobre todo, cuando se ejerce comunitariamente, interdisciplinariamente.

1. A vueltas con la racionalidad

Como anunció Husserl con énfasis en las palabras finales de su famosa conferencia de Viena el 10 de mayo de 1935, "la crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa, alienada de su propio sentido racional de la vida, [con la consiguiente] caída en el odio del espíritu y la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante

¹ Agradezco la invitación de los profs. Manuel Oriol y Sara Escobar. Algunos párrafos de la ponencia son deudores de mis textos "La aventura de ser razonables hoy" (Fundación Universitaria Española, Madrid, 16 febrero 2011) y "Charles S. Peirce y Richard Rorty: Pragmatismos y razonabilidad" (Universidad de Alcalá, 2 octubre 2010). Agradezco las sugerencias y correcciones de [XX].

un *heroísmo de la razón* que supere definitivamente el naturalismo"². Han pasado 75 años desde aquellas memorables palabras. Europa atravesó la penosa experiencia de una terrible nueva guerra mundial y el horror del Holocausto. Sin embargo, son bastantes los elementos que llevan a pensar que la avanzada Europa sigue hoy en aquella peligrosa situación, caracterizada por una radical desconfianza en la razón que puede a medio plazo devolvernos a la barbarie. (La última forma del cientismo naturalista es quizás en estos tiempos la *neurofilosofía* en sus diversas variantes, pues muchos de sus defensores aspiran a explicar reductivamente la vida del espíritu y la libertad humana como un mero espejismo neuronal o algo así.)

Todos advertimos con claridad que nos encontramos en una sociedad que vive en una amalgama imposible de un supuesto fundamentalismo cientista acerca de los hechos y de un escepticismo generalizado acerca de los valores. Nuestra sociedad se nutre de una extraña mezcla de una confianza ingenua en la Ciencia con mayúscula y de aquel relativismo perspectivista que tan bien caracterizó nuestro poeta Campoamor con su "nada hay verdad ni mentira; todo es según el color del cristal con que se mira"³. Se trata de una escisión radical entre el ámbito de las ciencias naturales y el de las opiniones en cuestiones éticas y sociales, que hunde sus raíces en los dogmatismos del Círculo de Viena.

Como ha argumentado convincentemente Hilary Putnam, "la dicotomía hecho/valor no es, en el fondo, una *distinción*, sino una *tesis*, a saber, la tesis de que la ética no trata de 'cuestiones de hecho'"⁴. La distinción entre juicios de hecho y juicios de valor es un lugar común, heredado de Hume y del empirismo británico, que se torna un sofisma si se invoca como norma suprema del debate. Como la ética no trata de cuestiones fácticas, esto es, de cuestiones que puedan decidirse *científicamente*, —viene a sostenerse— en una sociedad democrática todas las opiniones éticas vienen a ser igualmente aceptables, pues consisten simplemente en la expresión de las diversas opciones del legítimo pluralismo de la sociedad. No hay ningún parecer que pueda aspirar a una prioridad sobre los demás, que pueda pretender ser más verdadero o más razonable que otro.

Hablar de la búsqueda de la verdad en las cuestiones éticas y sociales, tal como se hace en el ámbito de las ciencias naturales, puede parecer fuera de lugar, pero es la manera que tenemos los seres humanos de progresar en el conocimiento de las cosas. La diferencia entre ciencia, filosofía y sentido común estriba, sobre todo, en su refinamiento, en los distintos datos de experiencia en

² E. Husserl, "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 358.

³ R. Campoamor, *Obras poéticas completas*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 148.

⁴ H. Putnam, H., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002, p. 19.

que se apoyan, pero no son formas de conocer básicamente diferentes. Precisamente, la intuición central de John Dewey es que estas cuestiones no han de quedar sustraídas a la razón humana para ser transferidas a instancias religiosas o a autoridades políticas o de cualquier otro tipo. La aplicación de la inteligencia a los problemas morales es en sí misma una obligación moral⁵. La misma razón humana que con tanto éxito se ha aplicado a las más diversas ramas científicas y a la tecnología se ha de aplicar también a arrojar luz sobre los problemas humanos y sobre la mejor manera de organizar la convivencia social.

La desarticulación de pensamiento y vida ha sido una cuestión que ha desgarrado la filosofía de los dos últimos siglos y que conmueve íntimamente a la cultura contemporánea. En este sentido, el eje central de las enseñanzas de Benedicto XVI —su ariete intelectual en el panorama a veces desolador de la cultura actual— se encuentra en su reiterada afirmación de que es preciso ensanchar la razón humana moderna —la razón científica— para que en ella quepan el corazón, los sentimientos, la belleza y la bondad, "las fuerzas salvadoras de la fe, el discernimiento entre el bien y el mal"; para que en la razón puedan encontrar cabida aquellos elementos más humanos que fueron desechados por el materialismo científico ilustrado de los dos últimos siglos. Este es el núcleo de su controvertido discurso en Ratisbona⁶:

Este intento de *crítica de la razón moderna desde su interior*, expuesto sólo a grandes rasgos, no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al período anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. [...] La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino *ampliar nuestro concepto de razón y de su uso*. [...] *Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en toda su amplitud.*

No son muchos quienes se dan cuenta de que la cultura occidental está dominada por un naturalismo reduccionista que, so capa de una actitud científica, pretende eliminar de nuestra vida los elementos más genuinamente humanos. Esto se advierte con claridad cuando se sostiene, por ejemplo, que las máquinas —desde la simple calculadora hasta el GHC (*Great Hadron Collider* del CERN, la llamada "máquina de Dios")— son la cumbre de la racionalidad. Cuando se afirma eso, la razón está realmente en peligro. Como me decía mi colega de su niño de cuatro años: "mi hijo Tommy es muy racional, pero no es todavía razonable". Lo mismo puede decirse de todas esas máquinas: aunque en

⁵ Cf. H. Putnam, "Dewey's Central Insight", en L. A. Hickman y G. Spadafora, eds., *John Dewey's Educational Philosophy in International Perspective*, Southern Illinois University Press, Carbondale, IL, 2009, p. 12.

⁶ Benedicto XVI, "Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones", Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 septiembre 2006, (las cursivas son mías). Cf. *Spe salvi*, n. 23.

ellas se haya acumulado el esfuerzo intelectual de muchas generaciones de científicos, nunca podrán decirnos realmente qué sea lo más *razonable* hacer en una situación determinada.

A mí me gusta contrastar —siguiendo a Charles S. Peirce y a muchos otros⁷— la *racionalidad* con la *razonabilidad*, lo racional y lo razonable. No tengo inconveniente en decir que nuestras máquinas son inteligentes e incluso racionales, con tal de que nos reservemos para nosotros el ser *razonables*: "La experiencia de la vida me ha enseñado —escribió Charles Peirce en 1900— que la única cosa que es realmente deseable sin una razón para serlo, es hacer razonables las ideas y las cosas. Realmente no se puede exigir una razón para la razonabilidad misma"⁸. Esta es la tesis central —el nervio— de mi intervención.

A estas alturas del siglo XXI nos encontramos con una razón humana asaltada por el cientismo —el *naturalismo* es el nombre más en boga— que la reduce a una racionalidad mecánica y algorítmica o —la última moda— a eventos neuronales, y por el relativismo cultural que la reduce a meras prácticas comunicativas locales. Como ha escrito Hilary Putnam, se trata de dos concepciones *científicas* de la razón, la una basada en la matemática, la física o la fisiología, la otra en la antropología cultural. Mientras que la primera afirma que la racionalidad se define por un programa computacional ideal y aspira a encontrar unos algoritmos innatos que la definan, la segunda afirma que la racionalidad se define simplemente por normas culturales locales⁹. En sintonía con la tradición pragmatista, me gustaría esbozar un camino intermedio mucho más humano en el que la experiencia de nuestra falibilidad esté aunada con la confianza en la capacidad de la razón, sobre todo cuando se alimenta de la experiencia y del diálogo cordial con los demás.

2. La modestia de la *razonabilidad*

De forma creciente el intento de una articulación entre lo racional y lo razonable se está convirtiendo en un lugar común dentro de muy diversas tradiciones de pensamiento contemporáneas¹⁰. En este proceso —que es muy

⁷ Puede encontrarse una defensa de la *razonabilidad* en S. Toulmin, *Return to Reason*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001 o en T. Van Doan, *Reason, Rationality and Reasonableness*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2001.

⁸ C. S. Peirce: "Review of *Clark University, 1889-1899. Decennial Celebration*", *Science* 11 (1900), p. 620.

⁹ Cf. H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 131.

¹⁰ Por ejemplo, J. Rawls, "Lo razonable y lo racional", en *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 79-97; sobre el uso de "*reasonable*" en el discurso legal, R. Breeze, "Disciplinary Values in Legal Study: A Corpus Study", *Iberica* 21 (2011), pp. 93-116. Es significativo lo que explica John Searle (*Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Nobel, Oviedo, 2000, p. 9): "Me educé en una tradición filosófica que no apreciaba adecuadamente los rasgos especiales de la racionalidad humana que se derivan de nuestra libertad, de nuestra posesión del lenguaje y de nuestra capacidad de reflexionar sobre nuestras propias reflexiones. En este

probablemente otro aspecto más del resurgimiento del pragmatismo— ha tenido un papel destacado el wittgensteiniano Stephen Toulmin¹¹. Como se ha escrito recientemente, "la tendencia a presentar como opuestos estos dos aspectos, lo racional y lo razonable, que no son sino componentes y matices de la actividad argumentativa, e incluso de la acción humana sin más, ha generado y fortalecido falsos dilemas"¹². Al parecer, en los últimos años han ido arrumbándose poco a poco esos dilemas —el del prisionero según la teoría de juegos es quizás el más famoso en sus diversas variantes— que pueblan los tratados de teoría de la decisión y cuya relevancia filosófica nunca he llegado yo a entender¹³.

Para la mejor tradición pragmatista, la racionalidad teórica —lo que es racional creer— y la racionalidad práctica —lo que es racional hacer— están interpenetradas. La venerable distinción aristotélica entre razón teórica y razón práctica ha de ser recuperada dentro de una concepción integradora de la *razonabilidad*: la razón humana se nutre tanto de argumentos como de experiencias, de testimonios y de evidencias, de teoría y de práctica. Siguiendo una metáfora empleada a veces por Hilary Putnam, me parece que resulta iluminador entender la actividad de la razón como un campo magnético con dos polos, el de la teoría y el de la práctica. Hay una tensión entre ambos polos, pero es precisamente esa tensión la que hace que salte la chispa que enciende la vida intelectual, que da luz y calor a nuestra reflexión y a nuestra existencia, y que hace posible la comunicación con los demás:

Quizá lo más importante que trato de defender —declaraba Putnam en 1992¹⁴— sea la idea de que los aspectos teóricos y prácticos de la filosofía dependen unos de otros. Dewey escribió en *Reconstruction in Philosophy* que 'la filosofía se recupera a sí misma cuando cesa de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres'. Pienso que los problemas de los filósofos y los problemas de los

libro se explican mis dudas sobre la tradición filosófica occidental en su concepción de la racionalidad e intento enunciar una concepción alternativa de la racionalidad, una concepción que subraye la libertad humana como presuposición esencial del pensamiento y de la conducta racionales".

¹¹ "Durante los últimos cuatrocientos años, las ideas de "razonabilidad" y "racionalidad" —estrechamente relacionadas en la Antigüedad— se separaron como resultado del énfasis que los filósofos naturalistas del siglo XVII pusieron en las técnicas deductivas formales. Este énfasis hizo daño a nuestras formas de pensamiento de sentido común y llevó a la confusión acerca de algunas cuestiones muy importantes, sobre todo, la relación de las ciencias sociales con los problemas morales o valorativos que aparecen en las disciplinas prácticas. Este acento en la racionalidad de las teorías formales o los cálculos y en la necesidad de una 'neutralidad valorativa' en las ciencias sociales no fue aceptado universalmente, pero las técnicas matemáticas habían logrado tanto prestigio en nuestras universidades especializadas que continuaron bien atrincheradas a lo largo del siglo XX." S. Toulmin, *Return to Reason*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001, p. 204.

¹² J. F. Álvarez, "Racional / Razonable", en L. Vega Reñón y P. Olmos Gómez (eds.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Trotta, Madrid, 2011, p. 504.

¹³ S. Kuhn, "Prisoner's Dilemma", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/prisoner-dilemma/>].

¹⁴ J. Harlan, "Hilary Putnam, Acerca de la mente, el significado y la realidad", *Atlántida IV*, pp. 77-83 [<http://www.unav.es/users/PutnamMenteSignificadoRealidad.html>].

hombres y las mujeres reales están conectados, y que es parte de la tarea de una filosofía responsable extraer esa conexión.

Una persona razonable [¡incluido un filósofo!] no defiende creencias extravagantes ni muestra una conducta errática: aunque lleve la contraria a la mayoría o a la autoridad o actúe de forma aparentemente extraña, lo hace por buenas razones y ordinariamente aspira a ser capaz de dar razón de lo que dice o hace. Como escribe Robert Audi,

En una persona racional [mejor, *razonable*] ha de haber siempre una coherencia general no sólo dentro de su sistema de creencias, sino también entre éste y la experiencia de la persona. Cuando se combina esto con unas potencias intelectuales de perceptividad, buen juicio y una capacidad significativa para el buen razonamiento podemos hablar de una persona teóricamente razonable¹⁵.

Quizá vale la pena destacar dos rasgos del pragmatismo, que tienen un carácter central para la defensa de una razonabilidad modesta como la que aquí se sostiene y que, en cierta manera, son las dos caras de una misma moneda: el *anticartesianismo*, con lo que supone de aproximación del pensamiento a la vida, y *el falibilismo*¹⁶.

1º) *Anticartesianismo*: se trata del rechazo frontal de la epistemología moderna y de sus dualismos simplistas que han distorsionado nuestra manera de comprender los problemas humanos: sujeto/objeto, razón/sensibilidad, teoría/práctica, hechos/valores, humano/divino, individuo/comunidad, yo/otros. Los filósofos pragmatistas no rehúsan emplear esos términos, pero reconocen que se trata de simplificaciones nuestras, que a veces pueden resultar prácticas, es decir, cómodas, pero que son distinciones de razón, más que niveles ontológicos o clases de entidades distintas. Para el pragmatismo la filosofía no es un ejercicio académico, sino que es un instrumento para la progresiva reconstrucción crítica, razonable, de la práctica cotidiana, del vivir. En un mundo en el que la vida diaria se encuentra a menudo alejada por completo del examen inteligente de uno mismo y de los frutos de la actividad humana, los pragmatistas piensan que una filosofía que se aparte de los genuinos problemas humanos —tal como ha hecho buena parte de la filosofía moderna— es un lujo que hoy en día no podemos permitirnos.

2º) El *falibilismo* es el reconocimiento de que una característica irreductible del conocimiento humano es su falibilidad: *Errare hominum est*. La búsqueda de certezas incorregibles característica de la modernidad es un desvarío de la razón. Para el pragmatismo, la búsqueda de fundamentos

¹⁵ Cf. R. Audi, "Theoretical Rationality. Its Sources, Structure, and Scope", en A. R. Mele y P. Rawling, *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 40.

¹⁶ Cf. J. Stuhr, *Classical American Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 5-6.

inconmovibles para el saber humano, típica de la modernidad, ha de ser reemplazada por una aproximación experiencial y multidisciplinar, que puede parecer más modesta, pero que muy probablemente sea a la larga más eficaz. El pragmatista no renuncia a la verdad, sino que aspira a descubrirla, a forjarla, sometiendo el propio parecer al contraste empírico y a la discusión con los iguales. El pragmatista sabe que el conocimiento es una actividad humana interpretativa, tentativa e inferencial, llevada a cabo por seres humanos, y por tanto su resultado siempre puede ser corregido, mejorado y aumentado. El falibilismo no es una táctica, sino que es más bien un resultado, ganado históricamente, del método científico.

"Actuar en conformidad con la razón, en singular, y actuar por buenas razones, en plural, son dos cosas diferentes en cuanto que la razón es objetiva y las razones son subjetivas"¹⁷, afirmaba Jon Elster en su lección inaugural en el *Collège de France*, titulada precisamente *Raison et raisons*. Articular unitariamente esos dos ámbitos es uno de los desafíos de la razonabilidad. No soluciona Elster esa cuestión: para este filósofo político —originalmente marxista— es preciso abandonar la razón totalizante para atender a una razón más modesta en sus pretensiones, pero capaz de ayudarnos a comprender la realidad y quizás a mejorarla: "si nos importa el conocimiento es porque nos ayuda a ordenar el mundo"¹⁸.

Defender una aproximación modesta a la razón, que reconoce nuestra falibilidad, no niega, por supuesto, la efectiva capacidad de los seres humanos por alcanzar la verdad e incluso por hacer un mundo mejor. La realidad del desarrollo científico y tecnológico de los últimos siglos excluye de raíz cualquier tipo de escepticismo a este respecto. La ciencia y la tecnología no son un milagro, sino que son resultado del trabajo continuado a lo largo de siglos de muchos seres humanos empeñados por desentrañar la realidad y por mejorar nuestras condiciones de vida.

En la concepción de Charles S. Peirce la razonabilidad está anclada en la susceptibilidad de la realidad de ser conocida por la mente humana, en aquello que la tradición escolástica llamaba la "verdad ontológica" y que Peirce entiende en términos de una peculiar afinidad entre mente y mundo, de un "instinto para la verdad".

Por una parte, para Peirce la razonabilidad incluye también los elementos instintivos decisivos para la generación y selección de hipótesis en el trabajo científico: "la mente humana es afín a la verdad en el sentido de que en un

¹⁷ J. Elster, *Reason and Rationality*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2009, p. 3.

¹⁸ R. Gargarella y F. Ovejero, "Jon Elster. El camino del descreimiento", *Claves de razón práctica*, nº 211, abril 2011, p. 42.

número finito de adivinaciones alumbrará la hipótesis correcta", pues "la existencia de un instinto para la verdad es, después de todo, el ancla de salvación de la ciencia" (CP 7.220, 1901). A este respecto, no me resisto a transcribir unas líneas de un manuscrito suyo de 1900:

El hombre científico está profundamente impresionado por la majestad de la verdad, en cuanto algo razonable o inteligible que está llamado antes o después a imponerse en cada mente. No es excesivo decir que él adora la divina majestad del poder de la razonabilidad detrás del hecho. De ese sentimiento brota su deseo ardiente de proseguir el descubrimiento de la verdad. Si él no puede descubrirla por sí mismo, desea poner un fundamento seguro desde el que algún sucesor pueda llegar a la verdad; y cuanto más general y de mayor alcance tenga la cuestión particular que él persigue, tanto más le inspira. Puede ser que todo lo que él espera determinar sea un hecho diminuto, por ejemplo, el paralaje de una estrella. Pero él prevé que este hecho junto con muchos otros conducirá finalmente a un gran descubrimiento. ¿No reconocerá todo investigador científico la sustancial exactitud de esta descripción de su motivación? (CP 8.136, n.3 c. 1900).

Por otra parte, el desarrollo de la razonabilidad es para Peirce "el más alto de todos los posibles fines" (CP 2.34, 1902). La lógica misma ha de subordinarse a la razonabilidad y no al revés (CP 2.195, 1902). La idea en boga de un agente racional desencarnado sometido a un conjunto de reglas no es más que una abstracción engañosa. Frente a la razón de la modernidad, la razonabilidad peirceana apunta a unos seres humanos capaces de introducir nueva inteligibilidad en el universo, de dar sentido y de hacer razonables sus propias vidas y lo que les rodea. "La racionalidad en el pensamiento y en la acción —escribe Searle¹⁹— no viene definida por ningún conjunto de reglas"

Los seres humanos son seres creativos, que buscan siempre expandir sus ideas, encarnar la razonabilidad, proseguir el proceso infinito de la semiosis; son seres que buscan la verdad a través de la ciencia y que tratan de desarrollar hábitos que les ayuden a vivir y a comunicarse mejor. La persona humana es, para Peirce, un sistema orgánico de hábitos y la ruptura de su unidad, de la consistencia de lo que hace, siente y piensa, supone la pérdida de su personalidad (CP 6.585, c.1905). El ser humano no es una razón separada, un espíritu encerrado en un cuerpo, sino un ser que busca un fin, que anhela "hacer las ideas y las cosas razonables"²⁰.

3. Confianza en la razón: pluralismo y falibilismo

¹⁹ J. Searle, *Razones para actuar*, p. 35.

²⁰ Cf. S. Barrena y J. Nubiola, "Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento en J. F. Sellés (ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 39-58 [<http://www.unav.es/gep/AntropogiaBarrenaNubiola.html>]; V. Colapietro, *Peirce's approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*, State University of New York Press, Albany, NY, 1989.

La razón humana es siempre una razón encarnada en la experiencia y como nuestra experiencia vital es tan diferente, nuestra razonabilidad es también plural. Los seres humanos pensamos distinto sobre muchas cosas y eso es profundamente enriquecedor. La pluralidad de opiniones no es consecuencia de la limitación de la razón, sino que más bien es una consecuencia lógica de nuestra libertad personal y de que ninguna experiencia humana, por rica que sea, es capaz de agotar la realidad. No sólo perciben la realidad de manera distinta las sucesivas generaciones, sino que incluso cada uno a lo largo de su vida va evolucionando en sus opiniones, gustos y aficiones. Además, quienes viven en áreas geográficas distintas y en el seno de tradiciones culturales diversas acumulan unas experiencias vitales sensiblemente diferentes, como comprobamos a diario nada más salir a la calle en estos años de acogida de inmigrantes. Los seres humanos somos distintos y eso es un tesoro para todos.

Quienes defendemos el pluralismo pensamos que esa pluralidad es enriquecedora, es valiosa, es algo de lo que podemos y debemos disfrutar. Mi gran amigo Jorge V. Arregui escribía en el prólogo de su libro *La pluralidad de la razón*, pocos meses antes de morir:

A lo largo de estos años y a través de vicisitudes múltiples, se ha ido perfilando lentamente [en mí] una convicción nuclear: la razón es plural y lo es en todos sus niveles. No sólo porque además de una razón teórica hay una razón práctica, una razón política, una estética, etc., que no pueden ser entendidas como aplicaciones de esa razón teórica, sino, sobre todo, porque la razón se vuelve a pluralizar en cada una de esas dimensiones. No hay un *logos*, sino muchos *logoi*. Hasta el punto de que resulta mucho más ajustado a la experiencia entender la racionalidad en términos de un parecido de familia entre las muy diversas cosas que llamamos 'racionales' o 'razonables'²¹.

El falibilismo es siempre intrínsecamente social: como destaca Peirce, el investigador forma siempre parte de una comunidad expandida en el espacio y en el tiempo a la que contribuye con sus aciertos e incluso con sus fracasos, pues estos sirven a otros para llegar más lejos que él hasta completar el asalto de la ciudadela de la verdad trepando sobre los cadáveres de las teorías y experiencias fallidas (*CP* 6.3, 1898)²². El falibilismo está ligado al pluralismo, pues —como acabo de decir— la experiencia humana acontece siempre de un modo plural. No encontramos la experiencia en abstracto, sino experiencias encarnadas. El pragmatismo es una filosofía que de salida reconoce esas diferencias y busca su articulación inteligente

²¹ J. V. Arregui, *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004, pp. 10-11.

²² S. Haack, "Pragmatism", en N. Bunnin y E. P. Tsui-James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 647.

Como es conocido, Richard Rorty interpretó la falibilidad de la razón humana y el pluralismo en términos relativistas. Con su pragmatismo literario post-filosófico aspiraba simplemente a "continuar la conversación", pues "verdadero" —declaraba— viene a significar aproximadamente "lo que puedes defender frente a cualquiera que se presente", y que "racionalidad" no es más que "respeto para las opiniones de quienes están alrededor"²³. Si tomamos en serio las afirmaciones más radicales de Rorty —estoy parafraseando a Haack²⁴—, su posición llega a ser la de que las ciencias no presentan verdades objetivas sobre el mundo. "La ciencia como la fuente de la 'verdad' —escribe en *Consequences of Pragmatism*— es una de las nociones cartesianas que se desvanecerán cuando se desvanezca el ideal de 'filosofía como ciencia estricta'"²⁵. Lo que hacen los científicos es simplemente presentar teorías inconmensurables y eso constituye su conversación, del mismo modo que los géneros y producciones literarias sucesivas constituyen la conversación literaria.

Richard Rorty se da la mano con Peirce en el anticartesianismo, en la lucha contra unos fundamentos claros y distintos para el conocimiento humano; sin embargo, estima que Peirce se queda "a medio camino" (*half-way*) porque no renuncia —como hace el propio Rorty— a la búsqueda de la verdad ni a una filosofía científica. Peirce es *falibilista*, esto es, considera que la razón humana se equivoca con frecuencia, pero tiene también una amplia experiencia de que los seres humanos somos capaces de rectificar y muchas veces de acertar. Por el contrario Rorty lleva el falibilismo hasta un relativismo escéptico, porque es individualista mientras que Peirce es solidario.

Realmente en ese debate lo que está en juego es la noción de racionalidad. La imagen rortyana del final de la filosofía como búsqueda racional de la verdad no es la única posible. La *razonabilidad* peirceana que aquí he descrito someramente abarca tanto la aspiración a una comprensión razonable de la realidad, como el reconocimiento del carácter esencialmente comunicativo del lenguaje y de la naturaleza social del pensamiento: no se trata de una facultad separada, sino que está incorporada en la estructura del pensamiento y del lenguaje²⁶. Por una parte, esto supone dar la razón a Rorty en contra del cientismo todavía dominante y tratar de reinsertar de nuevo a la filosofía entre las humanidades con todo lo que eso significa, pero, de otra parte, supone

²³ S. Haack, "Pragmatism", p. 644; Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 281; *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 32 y 37.

²⁴ S. Haack, "Y en cuanto a esa frase 'estudiar con espíritu literario'...", *Analogía Filosófica* XII/1 (1998), p. 182. Haack ha desarrollado una fascinante conversación imaginaria entre Peirce y Rorty a partir de sus textos literales: "Epilogue. 'We Pragmatists...' Peirce and Rorty in Conversation", *Pragmatism Old & New*, Prometheus, Amherst, NY, 2006, 675-696.

²⁵ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 129 y p. 34.

²⁶ Cf. J. Searle, *Razones para actuar*, p. 36.

también quitarle la razón cuando sostiene que eso implica tener que renunciar a la verdad.

Lo que Peirce sostiene es que lo real es precisamente aquello independiente de lo que nosotros o una mente cualquiera pueda pensar. La experiencia efectiva de la práctica científica le enseña que, si dispusiéramos de todo el tiempo del mundo y de todas las evidencias necesarias, la verdad sería aquella opinión a la que finalmente llegaríamos los investigadores. Para Peirce la verdad no es fruto del consenso, sino que más bien es el consenso el fruto de la verdad.

La defensa del pluralismo no implica una renuncia a la verdad o su subordinación a un perspectivismo culturalista. Al contrario, el pluralismo estriba no sólo en afirmar que hay diversas maneras de pensar acerca de las cosas, sino además en sostener que entre ellas hay —en expresión de Stanley Cavell— *maneras mejores y peores*, y que mediante el contraste con la experiencia y el diálogo racional los seres humanos somos capaces de reconocer la superioridad de un parecer sobre otro. Nuestras teorías, como los artefactos que fabricamos, son construidos por nosotros, pero ello no significa que sean arbitrarias o que no puedan ser mejores o peores. Al contrario, el que nuestras teorías sean creaciones humanas significa que pueden —¡deben!— ser reemplazadas, corregidas y mejoradas conforme descubramos versiones mejores o más refinadas²⁷.

La tradición filosófica pragmatista aporta la convicción de que el modelo racionalista es una manera equivocada de entender incluso la propia actividad investigadora. No es la ciencia un proceso de búsqueda de fundamentos, sino más bien de resolución razonable de problemas con los datos y teorías disponibles en cada momento. Con una imagen del propio Charles S. Peirce, puede decirse que en nuestra actividad investigadora nos encontramos andando sobre un barrizal, en el que caeremos si en lugar de seguir hacia delante nos detenemos en busca de un asidero firme e incommovible (CP 5.589, 1898). No hay un camino único, un acceso privilegiado a la verdad: la razón de cada uno es camino de la verdad, pero las razones de los demás sugieren y apuntan otros caminos que enriquecen y amplían nuestra comprensión.

4. Conclusión

Debo terminar. Para mí lo realmente sorprendente es que la teoría naturalista dominante acerca de la racionalidad humana resulte a fin de cuentas

²⁷ Cf. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 149.

tan inhumana hasta el punto de que no seamos capaces de reconocernos en ella. Todo el edificio de la ciencia es un conjunto de interpretaciones construido por la inteligencia humana para conferir sentido a los datos de nuestra experiencia. Que la ciencia sea una construcción humana no significa que sea falsa, sino que puede ser corregida, mejorada y ampliada. Lo mismo hay que decir de nuestras teorías acerca de la racionalidad. Presentar "una descripción equilibrada y humana del alcance de la razón" —en expresión de Putnam²⁸— es uno de los retos para el trabajo cooperativo e interdisciplinar en el siglo XXI. Confío en que los trabajos de este I Congreso sobre Filosofía de la Inteligencia constituyan un paso significativo en esa dirección.

²⁸ H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, p. 131.