



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA RACIONALIDAD DEL MODELO KUHNIANO: UNA
PROPUESTA CON DIMENSIÓN HERMENÉUTICA

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

P R E S E N T A

EDUARDO TEJEDA PÉREZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. MARÍA DE LA CRUZ GALVÁN SALGADO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX

ENERO DE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para realizar esta tesis conté con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) a través de una beca para estudios de posgrado, por lo cual estoy muy agradecido.

Índice

Introducción.....	4
Primera parte.....	22
1. La racionalidad del modelo kuhniano.....	22
Segunda parte	37
2. Acerca del <i>corpus aristotelicum</i>	39
3. Modos de racionalidad teorizados por Aristóteles.....	57
4. La ciencia de la medida platónica.....	77
5. La pluralidad de los valores.....	90
Tercera parte	110
6. La actualidad hermenéutica de Aristóteles.....	110
7. La dimensión hermenéutica de la racionalidad.....	127
Conclusiones	140
Bibliografía.....	147

INTRODUCCIÓN

En este trabajo abordaré uno de los principales problemas contemporáneos de filosofía de la ciencia que cuestionan la noción misma de racionalidad: la elección deliberada entre teorías inconmensurables descrita por Thomas Kuhn; para hacerlo me propongo realizar una aproximación hermenéutico-ontológica al fenómeno de la racionalidad, evitando imponer categorías que violenten al fenómeno mismo. Se trata de develar su modo de ser. Desde un enfoque hermenéutico se busca descubrir las condiciones de la racionalidad que describen su cualidad ontológica, lo que nos aleja de una dimensión normativa universal y necesaria. Es desde la práctica científica donde *acontece* la racionalidad, entonces, se impone tematizar las determinaciones ontológicas de este acontecer. Buscaré responder cuáles son algunas cualidades del modo de ser del ámbito desde donde se delibera y cuál es el modo de ser de quien delibera entre teorías científicas inconmensurables. Y en un segundo momento, se mostrará cómo desde este develamiento ontológico es posible descubrir las características que requiere satisfacer el criterio de elección para respetar al fenómeno mismo. La concepción de racionalidad resultante refutará la crítica de irracionalidad hecha al modelo kuhniano.

1. Breve caracterización provisional de racionalidad

Por lo general, hablamos de la razón como una facultad humana y de la racionalidad como el ejercicio o ejecución de dicha facultad. La racionalidad nos permite tomar decisiones confiables, elegir entre distintos cursos de acción en nuestra incesante interacción con el mundo que habitamos. Esta definición general bien podría ser aceptada en cualquier época y lugar. Sin embargo, al indagar por el grado de confianza de

nuestras elecciones, hay quien ha buscado y pretendido obtener certeza en la deliberación o quien defiende la incertidumbre radicalmente. Entre ambos extremos se han manifestado diferentes posturas a lo largo de la historia y el desarrollo y articulación de sus argumentos ha estructurado uno de los problemas centrales en la historia de la filosofía.

La pretensión de dar una definición precisa sobre la noción de racionalidad implica una indagación sobre la naturaleza de las elecciones deliberadas: ¿cómo es que deliberamos para elegir? ¿Existe un método o varios o ninguno? ¿Las decisiones racionales son incontrovertibles y por lo mismo unánimes si es que de verdad son racionales o puede existir el disenso racional? ¿En la deliberación intervienen elementos puramente lógicos e intelectuales o también influyen elementos biológicos, emocionales, psicológicos, sociales? y un amplio etc.

Tradicionalmente, a partir de la Modernidad, la pregunta por la racionalidad ha sido respondida desde la epistemología y la lógica. Se ha dicho que razonar es hacer inferencias; éstas se suelen dividir a grandes rasgos en dos tipos: inferencias deductivas e inferencias inductivas. Las inferencias deductivas son aquellas en las que la verdad de las premisas garantiza la verdad de la conclusión, que se sigue de modo necesario; este tipo de inferencias ofrecen certeza si el argumento es válido. Las inferencias inductivas son aquellas en las que la verdad de las premisas no garantiza la verdad de la conclusión. Este tipo de inferencias, entre las que se encuentran la inducción por enumeración, el razonamiento por analogía, la abducción, la inferencia a la mejor explicación entre otros, no garantizan la certeza de la conclusión sino sólo un grado de probabilidad. Las primeras

son concluyentes, a diferencia de las segundas en las que siempre existirá un espacio para el error, para la incertidumbre. El tipo de inferencia que se realiza comúnmente en las ciencias es la inducción; por otra parte, en la vida cotidiana pocas veces razonamos de manera deductiva, la mayoría de las inferencias que hacemos al deliberar y elegir una acción en el día a día es de tipo inductivo. Sabemos que nuestras elecciones cotidianas guardan cierto grado de incertidumbre, pero de todos modos confiamos en ellas y esta confianza es sin duda racional. Es un error restringir lo racional a lo necesario.

Esta caracterización epistemológica refleja límites intrínsecos en la orientación del cuestionamiento. La pregunta que se plantea la epistemología sobre la racionalidad es: ¿qué justifica o avala las inferencias que realizamos? La respuesta a una pregunta así planteada, se enfoca en el conjunto de reglas o normas que al cumplirse puntualmente garantizan la justificación de nuestros razonamientos. De este modo, el objeto de investigación sobre la racionalidad, desde una postura epistemológica, lo constituye las *reglas de justificación* que permiten decir que una elección está justificada. Tradicionalmente, se ha pretendido que dichas reglas sean de *carácter universal*, es decir, válidas para todos con independencia del contexto histórico y social. Estas reglas constituyen la *dimensión normativa* que nos fundamenta para decir que nuestras inferencias o deliberaciones están justificadas. En esta caracterización podemos observar que la pregunta por la racionalidad epistemológicamente planteada ha *estrechado* y, de alguna manera, ha *alterado* el fenómeno a investigar. La pregunta por la racionalidad se convierte en una pregunta por las reglas que conforman la dimensión normativa, la cual se considera independiente de la dimensión práctica, y que, según la epistemología de

raigambre moderna,¹ poco o nada tiene que decir respecto de la primera. Por otra parte, la distinción entre *contexto de justificación* y *contexto de descubrimiento* en filosofía de la ciencia proviene de esta exigencia epistemológica que limita la racionalidad a la dimensión normativa, que recordemos se considera *independiente* de lo práctico. La misma pregunta ha creado una distinción de contextos, de ámbitos, reduciendo el campo de investigación y la perspectiva.

Considero que la reflexión sobre la racionalidad no puede dejar de lado la pregunta por la justificación de nuestras creencias y decisiones, sobre por qué confiamos en ellas y no en cualquier otras. Sin embargo, la obsesión por la certeza puede distorsionar el fenómeno de la racionalidad. Sabemos que, al iluminar en cierta dirección con una lámpara, otros lugares se oscurecen. Mi interés es echar un poco de luz sobre aspectos no vistos y mostrar otra cara del fenómeno de la racionalidad a través de una aproximación ontológica.

2. Recuento histórico de por qué se ha visto cuestionada la noción epistemológica de racionalidad desde la filosofía de la ciencia kuhniana

Los orígenes históricos de la filosofía de la ciencia son recientes. En tanto disciplina filosófica, con una temática bien delimitada que se imparte en cátedras universitarias e

¹ Actualmente hay distintos tipos de epistemología no fundacionista. No es este el lugar de enumerar las distintas corrientes, pero considero importante hacer mención de una postura cercana que se desarrolla en la UNAM. La epistemología histórica, contextualista y centrada en prácticas. En cierta medida esta nueva epistemología es resultado de las críticas kuhnianas y de otros filósofos de la ciencia historicistas contra el paradigma epistemológico moderno pero hunde sus raíces en filósofos como Hume, Dewey, Wittgenstein y Goodman entre otros, y en la naturalización de la epistemología. Un ejemplo es el libro *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, de Sergio F. Martínez y Xiang Huang, o la tesis doctoral *Hacia una teoría contextualista del razonamiento inductivo centrada en prácticas inferenciales*, de Ricardo Vázquez Gutiérrez. Esta investigación sigue objetivos distintos y realiza una aproximación muy diferente, aunque comparte el interés por ciertos temas. El contexto o situación y la importancia de la dimensión práctica han sido temas centrales de la hermenéutica filosófica desde sus orígenes. Éste es un ejemplo más de la importancia del diálogo entre tradiciones de investigación distintas que he buscado en esta tesis: para iluminar con otra luz los caminos que transita el pensamiento.

institutos especializados, nace a principios del siglo XX. En sus inicios Reichenbach, uno de los principales representantes del empirismo lógico y quien introdujo la distinción entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento, identificaba a la filosofía de la ciencia con la epistemología. Esto nos da una idea de los objetivos buscados:² Al realizar tal distinción se buscaba establecer los criterios lógicos universales que permitieran justificar al conocimiento científico, para lo cual sólo importaba la dimensión normativa que pretendidamente aportaba el contexto de justificación. Esto propiciaba la idea que la ciencia constituía un conjunto de teorías acabadas que había de justificar lógicamente. El contexto de descubrimiento no se consideraba relevante para los objetivos epistemológicos. Otra característica importante de esta filosofía de la ciencia clásica es el presupuesto que afirma la existencia de una realidad independiente del observador, es decir, frente a un mismo objeto todo sujeto debe observar lo mismo, y precisamente, esta realidad conmensurable constituye el fundamento de los enunciados de observación y representa el suelo común que dirime cualquier controversia, según se afirma desde esta tradición. Así, en la situación de elección entre teorías, éstas se contrastaban con los “datos de la realidad”, que se suponen son los mismos para todos, y algorítmicamente se podía elegir una de ellas de manera incontrovertible. La racionalidad de la ciencia,

² En el inicio, al positivismo lógico lo conformaban diversas posturas filosóficas, algunas de ellas las consideraríamos hoy similares a posiciones críticas a la imagen tradicional que se tiene de este movimiento. En el libro *Cómo la guerra fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la ciencia*, de George A. Reisch, se expone el devenir histórico de este movimiento en el contexto de las presiones políticas que sus integrantes padecieron en el apogeo de la guerra fría y que lo transformaron en la imagen que comúnmente se tiene de él. Una mención especial merece O. Neurath (1882-1945), quien criticó el formalismo, proponiendo un programa que buscaba el compromiso con la práctica científica y con el ámbito político, además, subrayó el error de pretender separar razón y acción e introdujo la idea de “motivo auxiliar” para referirse a las motivaciones no epistémicas que forman parte de la racionalidad. Pierre Duhem (1861-1916), uno de los primeros filósofos de la ciencia, aunque no formó parte del positivismo lógico -pero sí influyó en algunos de sus participantes-, también merece una mención especial ya que no creía en la existencia de un método que permitiera verificar o refutar concluyentemente, con certeza y necesidad, las teorías científicas. Al igual que Neurath, ligó a la ciencia elementos de la racionalidad práctica como es el caso de la importancia que daba al “buen sentido” que deben tener los científicos experimentados. No podemos olvidar que la noción de racionalidad algorítmica (o algunos de sus presupuestos) también fue criticada antes de Kuhn por Fleck, Hanson, Polanyi y Toulmin.

modelo por excelencia de la racionalidad humana, pretendía otorgar certeza a las decisiones de elección basándose en evidencia y métodos que no dependen de factores subjetivos y prácticos propios del contexto de descubrimiento.

La tesis de la inconmensurabilidad desarrollada por Thomas Kuhn cambió las reglas del juego. Para Kuhn, en la situación de elección de teorías inconmensurables no existe un suelo común de “datos de la realidad”. Basándose en investigaciones históricas de la ciencia, descubrió que en los momentos de elección entre teorías inconmensurables los científicos deliberaban guiados por un conjunto de valores epistémicos como son la precisión, el alcance, la simplicidad, la fecundidad, la consistencia, etc., estos valores condicionan pero no determinan las decisiones. Ellos constituyen el criterio para evaluar las teorías, pero no son normas o reglas que obliguen mecánicamente a una sola elección. En la concepción kuhniana la elección racional no asume que existan los “mismos datos de la realidad”, ni un método basado en la lógica, sino una experiencia de mundo distinta para cada científico si se realiza desde paradigmas inconmensurables. En lugar de un método algorítmico de elección, los científicos deliberan orientados, pero no determinados, por un conjunto de valores epistémicos irreductibles y valiosos por sí mismos. Kuhn afirma que la jerarquización que se hace de ellos varía de un científico a otro en parte debido a factores psicológicos, políticos, económicos, etc. Por esta razón, la elección entre teorías inconmensurables no es unánime ni incontrovertible, sino que los científicos difieren en sus elecciones aun perteneciendo a la misma tradición y con el mismo conjunto de valores epistémicos. Esto causó que se calificara de irracional este proceso descrito por Kuhn. Él respondió diciendo que se necesitaba ajustar la noción de racionalidad en lugar de afirmar que la ciencia era una actividad irracional.

Los científicos dan buenas razones de porqué elegir una teoría en lugar de otra sirviéndose de los valores epistémicos mencionados. Dichos valores son adquiridos a través de la práctica científica, del aprendizaje por imitación que supone habituarse a los usos de la comunidad, de la misma manera que resolviendo problemas similares al ejemplo paradigmático; dichos valores están implícitos en el comportamiento y las prácticas científicas que indican lo que es ser un buen científico. Esta afirmación se basa en una manera de entender a la ciencia no como conjunto de teorías acabadas y articuladas en enunciados sistematizados, sino como una actividad humana que se estructura en prácticas científicas y en instituciones de varios tipos.

¿Cuál es la fuente de dichos valores? Argumentaré que las prácticas cambian en el transcurso del tiempo ajustándose a las nuevas situaciones y desarrollos que enfrenta la disciplina, la cual está inmersa en un contexto más amplio, histórico, social, económico y político con el cual está en constante interacción, afectándose mutuamente en una retroalimentación dinámica, de tal modo que los valores epistémicos van adaptándose, por así decirlo, a los cambios históricos, políticos y materiales. Un ejemplo de esto es el valor epistémico que respondía a la exigencia de no contradecir lo establecido por la iglesia a riesgo de ser quemado vivo, o el valor epistémico de la *certeza* que pasó a primer plano en el proyecto de Descartes como resultado de la Guerra de los Treinta Años en la que protestantes y católicos trataron de probar la supremacía de sus posiciones teológicas

mediante las armas a falta de un acuerdo, como nos relata Stephen Toulmin en *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*.³

Aquí hay que destacar algo sumamente importante: El conjunto de valores epistémicos que conforman la deliberación en la toma de decisiones y que sirven de guía flexible, los cuales son en última instancia el *criterio* para *avaluar* la racionalidad de la elección, son constituidos en el caminar mismo de la práctica científica.⁴ Lo que acabo de decir es claramente *circular*. Inmediatamente suenan las alarmas de alerta contra el círculo vicioso, a menos que se esté leyendo desde una postura *hermenéutica*. Esta circularidad es de naturaleza ontológica y describe la relación de efectos recíprocos que distingue a los fenómenos que pueden ser de otro modo, como es el caso de la comprensión desde la hermenéutica filosófica y la *prhonesis* aristotélica.⁵

3. Propósito de la tesis

El reto que sugiere Kuhn es revisar las limitaciones de la concepción tradicional de racionalidad algorítmica y desarrollar una concepción que de cuenta de su naturaleza sin

³ “La búsqueda de la certeza de los filósofos del siglo XVII no fue una mera propuesta para construir esquemas intelectuales abstractos y atemporales, soñados como objetos de puro y aséptico estudio intelectual. Antes bien, fue una mera reacción y una respuesta temporal a un desafío histórico concreto: el caos político, social y teológico encarnado en la Guerra de los Treinta Años. Interpretados de este modo, los proyectos de Descartes y sus sucesores no son las creaciones arbitrarias de unos individuos solitarios, encerrados en sus respectivas torres de marfil, como sugieren los textos ortodoxos de la historia de la filosofía”. En: Toulmin, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*, Ediciones Península S. A., Barcelona, 2001, p. 111.

⁴ “No hay camino, se hace camino al andar” como decía Mechado.

⁵ “En la hermenéutica filosófica la estructura circular de la comprensión deja de ser una peculiaridad de la interpretación de textos o manifestaciones de la cultura para ser una pura expresión de la pertenencia como hecho-raíz ontológico. El intérprete, como en general toda subjetividad, está envuelto en aquello mismo que quiere interpretar, que no es por su parte un objeto ajeno a él. Es Heidegger quien ha sacado este círculo del ámbito estrecho de la interpretación, para ver en él una forma general del modo como la existencia humana está en el mundo. Comprender deja de ser un acto de intelección para convertirse en el modo de ser por el que el hombre se encuentra siempre existiendo en un horizonte de posibilidades a las que está referido y en virtud del que existir es siempre poder-ser”. En: Rodríguez R., (comp.) *Métodos del pensamiento ontológico*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002, p. 257.

distorsiones. Desarrollar una noción adecuada a cómo de hecho se delibera y elige entre teorías inconmensurables según lo relata la historia de la ciencia, es una tarea que requiere primero que nada dejar que sea la naturaleza del fenómeno a investigar quien indique el modo de investigarlo; defenderé que un modo plausible es el hermenéutico-ontológico. Considerando la naturaleza misma del fenómeno, el reto será dar cuenta de la dimensión hermenéutica de la racionalidad incorporando su historicidad, su inexactitud y falibilidad, su finitud, así como su carácter pragmático y siempre situado.

Mis argumentos se inspiran y al mismo tiempo se desarrollan *desde* la tesis que sostiene que la concepción de experiencia humana implícita en la filosofía de Kuhn, constituye una experiencia lingüísticamente mediada en donde el mundo se abre significativamente. Una consecuencia que se sigue de esta posición es que la experiencia *ocurre* como comprensión; aquí radica la dimensión hermenéutica, por ello, a este tipo de experiencia se le ha denominado experiencia hermenéutica.⁶ Esta experiencia que se da en el modo de la comprensión es de naturaleza ontológica, es un modo de ser y es lo que posibilita cualquier actitud teórica, que por lo mismo, tiene un carácter derivado. En el caso de Kuhn, la matriz disciplinar o paradigma aporta un conjunto de presupuestos y compromisos que configuran el modo de comprender el mundo del científico, de modo

⁶ La experiencia como interpretación en la obra de Kuhn y su analogía con el tipo de experiencia-comprensión de la hermenéutica filosófica ha sido desarrollada argumentativamente por Galván Salgado, M., “La experiencia como interpretación en Heidegger y Kuhn: surgimiento de un nuevo paradigma”, *Estudios Filosóficos. Revista de investigación y crítica*, Núm. 181, Valladolid, España, 2013, ppág. 475-489. Y en *Kuhn y la hermenéutica de Gadamer: diálogo filosófico entre tradiciones distintas*, Editorial Académica Española, Publishing GmbH & Co. KG, Saarbrücken, Alemania, 2012. En este trabajo suscribo los resultados de dichas investigaciones respecto a la analogía entre ambas nociones de experiencia de mundo. También recordemos que para Gadamer: “Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad. Lo cierto es que, dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo”. En: Gadamer, H.G., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 218.

que cuando se presenta una revolución científica, la experiencia que el científico tiene del mundo cambia de manera inconmensurable.

El propósito de esta investigación es desarrollar *desde* la noción de experiencia como interpretación, la naturaleza de la racionalidad que emerge cuando se elige entre teorías inconmensurables. Mostraré que la relación de circularidad ya mencionada entre los valores epistémicos que orientan la deliberación de la práctica científica y su origen en las mismas prácticas a lo largo del paso del tiempo descubren la dimensión hermenéutica que el análisis ontológico nos permitirá alcanzar. También se mostrará que la imbricada relación existente entre tradición y valores epistémicos no deriva en irracionalidad ni en relativismo extremo del tipo ‘todo se vale’. La racionalidad de la tradición se describe porque lo que permanece se da desde las buenas razones. El modelo de la racionalidad práctica aristotélica retomado por Gadamer para el tratamiento del problema hermenéutico de la comprensión, nos auxiliará como eje analítico para caracterizar la racionalidad del modelo kuhniano desde otro frente. Esta vinculación es también parte del propósito de esta tesis.

4. Modos de aproximación al problema

El primer paso que seguiré será exponer las características de la racionalidad del modelo kuhniano de elección entre teorías inconmensurables; esto lo haré en la primera parte. Posteriormente me aproximaré al problema analizando lo que se ha dicho hasta el momento al respecto, es decir, investigaré los señalamientos de Pérez Ransanz, A.R., Marcos, A., Bernstein, R., entre otros, que subrayan la semejanza existente entre la racionalidad del modelo kuhniano y la racionalidad práctica aristotélica. Por este motivo,

en la segunda parte analizaré la racionalidad práctica encontrada en la ética de Aristóteles. Mostraré argumentativamente que existen analogías entre el tipo de racionalidad de la ciencia desde el modelo kuhniano y el de la ética aristotélica y haré productivas las reflexiones aristotélicas para abonar a mi propia argumentación.

Uno de los principios de investigación de Aristóteles radica en dejar que sea el fenómeno mismo quien determine el modo de su investigación. La fenomenología y la hermenéutica comparten este principio. De manera similar, Thomas Kuhn describió, basado en episodios históricos, el proceso de toma de decisiones en los momentos de cambio de paradigma; fue a ‘las cosas mismas’ intentando no imponer sus presupuestos sobre lo que debería ser la elección racional. Esto marcó *la* diferencia. ¿Qué tipo de fenómeno es la racionalidad que se da en la elección interparadigmática? El análisis kuhniano nos muestra que es un fenómeno humano que se desarrolla en la *práctica* de la actividad que llamamos ciencia, la cual se realiza *en* una tradición científica desde la que se aprehenden e interiorizan ciertos valores epistémicos.

Según Kuhn “es la comunidad de especialistas, y no sus miembros individuales, la que toma la decisión efectiva”.⁷ Esta afirmación indica que al no existir reglas metodológicas que permitirían un control para el trabajo aislado, y dado que existen factores subjetivos que influyen en las elecciones al priorizar unos valores epistémicos sobre otros, los desacuerdos son resueltos en última instancia por la comunidad de especialistas en el curso de debates. Es un proceso dialógico. El problema de la elección de teorías como lo he descrito brevemente es un fenómeno dinámico y complejo, en el que se

⁷ *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006, p. 339.

interrelacionan los científicos con su comunidad. Ésta a su vez está inmersa en el contexto más amplio de la tradición. En vista de estas consideraciones, argumentaré que el origen de la normatividad de elección es la comunidad y la tradición históricamente situadas, no un 'sujeto' con una supuesta razón desvinculada.

Siguiendo estas razones, defenderé que al igual que la comprensión ontológica del mundo, la normatividad flexible de los valores epistémicos no nos pertenece del todo ya que está determinada por su dependencia al lenguaje: nos rebasa en el sentido de que no encuentra su fundamento en una conciencia individual y aislada sino en la pertenencia a una comunidad de la cual obtenemos, a través de la *praxis*, el lenguaje y la comprensión incluyendo los criterios con los que avalamos las elecciones, científicas o no. Argüiré que la dimensión hermenéutica de la racionalidad se descubre como algo no consumado y fijo, sino como proceso en curso, abierto y en movimiento que crea nuevas posibilidades de pensar; *acontecer* que no se afirma como certeza ni pretende quedarse con la última palabra. Por esta razón, en la tercera y última parte, el modo de aproximación se realizará *desde* la hermenéutica filosófica.

El problema de la racionalidad que describe Kuhn muestra una circularidad muy similar a la que se da en el fenómeno de la comprensión, o el de pensar el lenguaje desde el lenguaje. Es en esta dimensión hermenéutica de la existencia históricamente situada donde se asienta la condición de posibilidad de todo saber. Esto fue visto y problematizado desde los orígenes de la hermenéutica. Abordaré el problema como parte

de la comprensión que, como bien afirma Ramón Rodríguez, es ontológica.⁸ Un abordaje hermenéutico tiene presente los efectos de la situación hermenéutica en la que desde siempre estamos y de la que no es posible sustraernos. Ignorar o dejar de lado la situación hermenéutica no la anula, por el contrario, ya que los presupuestos que orientan nuestra comprensión permanecen imperceptibles y en consecuencia incontrolados. A mi parecer este es un inconveniente de una aproximación epistemológica que, como se mencionó más arriba, altera el fenómeno al imponer un objetivo y método a la investigación antes de descubrir si eso exige la cosa misma.⁹ Desde una perspectiva hermenéutica se entiende y acepta que nadie puede comprender todos los aspectos de un problema, por ello reitero que esta aproximación complementa otros tipos de acercamiento que destacan otros aspectos.¹⁰ Lo que podamos ver depende del horizonte donde estemos parados; de la misma forma, la respuesta a una cuestión seguirá la dirección impuesta por el marco teórico y conceptual desde el que se interroga. Esta idea la encontramos también en Kuhn: Lo que parece un problema significativo e importante en un paradigma, en otro puede no serlo.

5. Estructura de la tesis

⁸ “[Sobre el sentido de la noción de hermenéutica filosófica], el *sentido propiamente filosófico* de reflexión sobre la naturaleza y las condiciones del comprender, que muestra su carácter **ontológico**, coextensivo del estar humano en el mundo, en el que arraiga toda forma de conocimiento, y en virtud del cual la hermenéutica alcanza un nivel de universalidad típicamente ontológico.” En: Rodríguez R., (comp.) *Métodos del pensamiento ontológico*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002, p. 236.

⁹ “Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta de las cosas mismas. [...] Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición”. En: Gadamer, *Verdad y Método I*, Sigüeme, Salamanca, 2012, p. 336.

¹⁰ Por el mismo motivo tengo presente las limitaciones del enfoque que aquí desarrollo. Desde otras posturas filosóficas y científicas se enriquece nuestra comprensión del fenómeno de la racionalidad en general. Me causa particular interés el enfoque desde las neurociencias que analiza el papel de las emociones en la racionalidad que expone Antonio Damasio en *El error de Descartes*. Reitero mi afinidad en ciertos puntos con los enfoques de epistemología contextualista centrados en prácticas científicas desarrollados en la UNAM.

Este trabajo estará dividido en tres partes y una conclusión general. En la primera parte expondré la caracterización que realiza Thomas Kuhn de la elección entre teorías inconmensurables. Esta introducción al problema conformará el **capítulo 1**.

Sin duda, una manera apropiada para iniciar una investigación es analizar lo que se ha dicho respecto al tema por las voces más reconocidas. Este era el modo en que lo hacía Aristóteles. Son precisamente las investigaciones aristotélicas sobre los modos de la racionalidad las que analizaré en la segunda parte de este trabajo. Esta elección no es arbitraria pues obedece a varios motivos. El primero es que quizá sea este filósofo griego quien más y mejor ha reflexionado sobre el tema, al grado de que se le atribuye la creación de lo que hoy llamaríamos lógica. Otra razón es que se ha destacado varias veces la semejanza del tipo de racionalidad que se encuentra en la obra de Thomas Kuhn con la racionalidad práctica aristotélica. Gadamer, por su parte, subraya la relevancia de la ética aristotélica para la hermenéutica y hace de ella su modelo. Por todas estas razones profundizar en los análisis filosóficos de Aristóteles sobre la dimensión práctica es indispensable y se mostrará fructífero para el tratamiento ontológico de varias maneras. El **capítulo 2**, estará dedicado a situarnos a grandes rasgos en la filosofía aristotélica para poder abordar su concepción de racionalidad que nos servirá después para desarrollar nuestra propuesta.

Al ir al fenómeno mismo para determinar el tipo de tratamiento para investigarlo, la primera pregunta que se debe responder es: ¿Existe uno o más modos de racionalidad? En el **capítulo 3**, expondré la respuesta aristotélica a esta cuestión. Como se verá, la noción resultante de racionalidad general que se encuentra en la respuesta aristotélica es una

noción amplia y plural, en contraste con una concepción idealizada. Este es un primer fruto del análisis: Se mostrará que los distintos modos de racionalidad responden a distintos contextos, distintos ámbitos en los que cada uno exige *criterios o estándares propios*.

En vista de esta consideración, en el **capítulo 4** analizaré la respuesta que da Aristóteles a la pregunta suscitada por la búsqueda socrática de una ciencia de la medida para las cosas humanas: ¿Es posible esperar certeza en las elecciones deliberadas en la dimensión práctica? Esta respuesta es crucial para los propósitos de esta tesis puesto que en la filosofía de la ciencia kuhniana la ciencia no es una idealización teórica sino una actividad humana que se articula desde *prácticas científicas*. La respuesta aristotélica involucra tener que hacer frente a la limitación que el intelectualismo socrático-platónico ejerce sobre la racionalidad práctica científica. Derivada de esta crítica, Aristóteles extrae la conclusión de que el tipo de procedimiento racional adecuado depende del tipo de entes o ámbito del que se reflexione. Los procedimientos racionales en los que me enfocaré en este capítulo son la demostración y la racionalidad práctica. El primero es el único que otorga certeza y su aplicación se limita a los entes que son necesarios, que no pueden ser de otra manera. El segundo, la racionalidad práctica, corresponde al ámbito de lo que puede ser de otra manera, al ámbito de lo contingente, este tipo racionalidad que no otorga certeza se mostrará en toda su complejidad y riqueza con miras a servir de modelo para explicar la elección entre teorías inconmensurables. Destacaré también que para Aristóteles es una muestra de insensatez exigir un criterio que no corresponda al contexto en que se esté razonando. Esta precaución es de suma importancia pues argumentaré que la noción de racionalidad algorítmica desde la que se critica la postura kuhniana no parece

considerarlo, en parte por la distinción tajante entre contextos de justificación y contexto de descubrimiento. Esta será la propuesta central del capítulo: destacar la relación entre los presupuestos ontológicos de cada ámbito y el procedimiento racional que le corresponde según Aristóteles.

En el **capítulo 5**, expondré la tesis de la irreductibilidad de las virtudes aristotélicas, destacando que son importantes por sí mismas y que algunas veces entran en conflicto. Esto me permitirá vincularlas analógicamente con las virtudes epistémicas encontradas en la obra de Kuhn. Esta similitud se argumentará al mostrar que ambas son disposiciones que se muestran en forma de hábitos, adquiridas con la práctica, enseñadas por imitación desde una comunidad, en el uso, de la misma manera que se aprende una lengua o un juego. Esto me permitiría situar la fuente de la normatividad en el nivel práctico. Pero, ¿qué relación tiene esto con la hermenéutica? Vincular la racionalidad práctica con la dimensión hermenéutica es el propósito de la tercera parte.

El **capítulo 6** abre la tercera parte del trabajo. En él se expondrá la actualidad hermenéutica de Aristóteles desarrollada por Gadamer. Lo anterior nos llevará directamente al problema de la comprensión. Expondré el giro ontológico de la hermenéutica y argumentaré que existe una analogía entre la experiencia hermenéutica y la experiencia descrita por Kuhn, para esto me apoyaré en las investigaciones ya citadas de la Dra. Galván Salgado. Una de las más profundas analogías que existen entre la hermenéutica filosófica y la filosofía de la ciencia de Kuhn es la manera en que ambas se centran en la experiencia que tenemos del mundo. En ambas encontramos una crítica al realismo metafísico que asume a la realidad como un conjunto de objetos o cosas

existentes por sí mismos y que es percibida por todos del mismo modo, sin importar la época, la tradición o el lugar del observador, ya que dicha realidad se presume es independiente de quien la observa, lo que crea la distinción sujeto-objeto, característica del paradigma epistemológico de la modernidad; esta concepción presupone una experiencia humana neutral y objetiva. A diferencia de esta manera de entender la experiencia, la hermenéutica sostiene que nuestra experiencia del mundo se da significativamente y es históricamente constituida. El mundo se nos abre de manera significativa *i.e.*, lo que posibilita nuestra experiencia es la comprensión; a esto se ha denominado la dimensión hermenéutica.

El **capítulo 7** inicia la tercera y última parte del trabajo. Mi objetivo será integrar en una sola propuesta las implicaciones que se derivan de 1) la pluralidad irreductible de las virtudes y su función como guías flexibles de la racionalidad práctica, y 2) la conclusión de que en última instancia el criterio de elección lo construye el hombre prudente, lo que significa que la normatividad es creada desde la misma *práxis* humana, desarrollada en la primera parte, con 3) el tipo de elección racional descrito por Kuhn y 4) la dimensión hermenéutica de la experiencia en la filosofía de la ciencia. Sostendré que las virtudes epistémicas que orientan la elección entre teorías inconmensurables son aprehendidas en las prácticas científicas desarrolladas desde la educación de los científicos junto con la manera de resolver problemas similares al ejemplo paradigmático, a base de prueba y error, de recompensas o amonestaciones, de la misma manera en que se aprende un lenguaje, esto es, a base de practicarlo, en el uso, imitando a los miembros de la comunidad en la que se es formado. Argumentaré al mismo tiempo, que las virtudes epistémicas son creadas, transmitidas y transformadas a lo largo del tiempo por la misma

comunidad. Mostrando, de este modo, la relación de efectos recíprocos existente entre los criterios de elección individual y los criterios de elección de la comunidad científica.

Por último, en las conclusiones sostendré que se comete una simplificación al pretender achatar el mundo para reducirlo a lo conmensurable; intentar por la fuerza convertirlo en el ámbito de lo necesario, eterno, inmutable. Mostraré que en el caso de elección de teorías inconmensurables descrito por Kuhn, se pone de manifiesto que no hay un único criterio cuantitativo sino que en la deliberación aparece una pluralidad de valoraciones cualitativas. Los valores epistémicos refieren a cualidades que para los científicos tienen las teorías. Estas valoraciones son *interpretaciones* y como tales no les pertenecen del todo; les superan de algún modo porque son el resultado de los efectos de la situación histórica en la que se encuentran; ese es el espacio de juego donde acontece la posibilidad de elección racional. La razón no puede justificarse a sí misma a-temporalmente prescindiendo de su situación hermenéutica, sustrayéndose de los elementos lingüísticos e históricos que la conforman y que le otorgan sus contenidos y posibilidad de ser.

PRIMERA PARTE

ELECCIÓN RACIONAL DE TEORÍAS INCONMENSURABLES EN LA OBRA DE THOMAS KUHN

Capítulo 1

LA RACIONALIDAD DEL MODELO KUHNIANO

Tradicionalmente la pregunta por la racionalidad se ha abordado desde una perspectiva epistemológica. Las acepciones que se dan de ella la ligan con la certeza, la verdad por correspondencia, el método, la universalidad e incluso con la objetividad. Pero, si se considera a la naturaleza de la racionalidad misma: ¿Una aproximación epistemológica no altera al fenómeno por el que preguntamos? ¿Acaso no resulta más adecuado tematizarla desde una mirada ontológica?

En el caso de la filosofía de la ciencia, la reflexión filosófica sobre la racionalidad volvió a ser tema de debate debido a las controversias suscitadas por el libro de Thomas S. Kuhn, *La revolución de las revoluciones científicas*, publicado en 1962. Antes de la perspectiva historicista se tenía una noción estática de racionalidad, caracterizada, a grandes rasgos, por dos posturas: el positivismo lógico y el racionalismo crítico. Si bien las diferencias entre ambas corrientes filosóficas son muchas, en el fondo comparten el supuesto básico de considerar a la ciencia, y en particular a la física, como el paradigma de la actividad racional. Para Carnap la racionalidad se muestra en la estructura lógica del lenguaje y en el método de justificación de tipo inductivo basado en los enunciados de observación, fundamento del conocimiento, los cuales permitirían establecer qué tan confirmada queda una hipótesis basándose en probabilidades matemáticas. Popper, por su parte,

pensaba que la racionalidad depende de exponer a refutación nuestras creencias y teorías; propone un método de tipo deductivo, de conjeturas y refutaciones, basado en el *modus tollens*. Carnap buscaba un algoritmo que nos permitiera decidir de manera unánime cuándo aceptar una hipótesis; Popper proponía las reglas metodológicas que nos permitieran decidir unánimemente cuándo rechazarla.

Ahora bien, más allá de esta diferencia, ambos comparten el acuerdo básico de pensar que *los cánones universales de racionalidad están definidos por reglas metodológicas y no dependen de cuestiones subjetivas*. Ambas posturas comparten el supuesto de que existe una diferencia epistemológica crucial entre el “contexto de descubrimiento” de una teoría y el “contexto de justificación” de la misma. Esta distinción está en el núcleo de la filosofía de la ciencia clásica y pretende marcar una diferencia entre los procesos mediante los que se “descubre” una hipótesis y los procesos desde los cuales se justifica epistemológicamente. Únicamente en el contexto de justificación, según esta postura filosófica, se encuentran las cuestiones que atañen a la racionalidad, por lo que ésta debía estudiarse con independencia de las cuestiones relativas a la manera en que la teoría científica en cuestión, se había configurado *desde* una situación histórica determinada.

Es importante dejar claro qué implica la existencia de cánones universales de racionalidad definidos por reglas metodológicas, tanto de razonamiento como de procedimiento: pensemos en una situación en la que varios científicos deban evaluar y elegir entre dos hipótesis científicas; según esta concepción de racionalidad *todos* los sujetos con acceso a la *misma* evidencia deben elegir la *misma* hipótesis si su deliberación sigue las reglas metodológicas. Todos. Por esta razón a esta concepción de la racionalidad también se le

llama “algorítmica”. Pérez Ransanz lo expresa de esta manera: “La racionalidad se concibe, entonces, como enclavada en reglas de carácter universal, las cuales *determinan* las decisiones científicas; el énfasis se pone en las relaciones lógicas que conectan las hipótesis con la evidencia, y se minimiza el papel de los sujetos”.¹¹

En la base de esta concepción de racionalidad, cuyo acercamiento al problema es netamente epistemológico, se encuentran ciertos presupuestos: la verdad por correspondencia y la concepción epistémica de sujeto característica de la modernidad. En el caso de la filosofía de la ciencia clásica, en un primer momento, estos supuestos dan lugar a la creencia de enunciados observacionales neutros y objetivos que representan de manera transparente cómo es el mundo “en sí mismo”.¹² El fundamento del conocimiento se encontraría, según esta postura, en la “evidencia”: la patentización de la cosa desde ella misma. Todos los sujetos son capaces de observar y pueden articular representaciones especulares que, de ser verdad, le corresponderían; o bien en reglas metódicas universales que guíen el razonamiento. *En la base de estos supuestos, y por lo tanto de la noción algorítmica de la racionalidad, se encuentra la suposición de commensurabilidad de los discursos teóricos:*

La idea de un almacén neutro y permanente cuya “estructura” puede mostrar la filosofía es la idea de que *los objetos* que van a ser confrontados por la mente, o las *reglas* que constriñen la investigación, *son comunes a todo discurso*, a al menos a todo discurso que

¹¹ Pérez Ransanz, A. R., *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999, p. 21.

¹² La postura a este respecto cambia de un filósofo a otro y en el mismo pensador a través del tiempo, por lo que esta generalización es de carácter ilustrativo. Esto no afecta la argumentación

verse sobre un tema determinado. Así, la epistemología avanza partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son *commensurables*.¹³

Basado en dichos supuestos se colige una concepción acumulativa del desarrollo de la ciencia en la que la elección de teorías rivales no comporta ningún desacuerdo si se sigue el método correcto y en el que la nueva teoría subsume completamente a la anterior. Esta descripción fácilmente nos recuerda a la de una máquina, una computadora, que de manera mecánica nos arroja una respuesta después de procesar la información. Desde esta perspectiva, la idea de progreso es una consecuencia lógica: el desarrollo de la ciencia nos acerca cada vez más a la representación verdadera de la estructura última de la realidad. Si bien es cierto que desde este enfoque se reconoce que las teorías científicas pueden cambiar radicalmente a través del tiempo, impera el supuesto de que el desarrollo del conocimiento científico sigue ciertos cánones basados en una racionalidad absoluta y universal los cuales son permanentes, a-históricos.

Como ya se mencionó, en la base de esta concepción de la ciencia y su desarrollo, así como de la racionalidad que de ella emerge, se encuentra el supuesto de *commensurabilidad*, la afirmación de que existe un terreno común absoluto. *Esta commensurabilidad se presupone o bien de los objetos que van a ser confrontados por la mente, o bien de las reglas que constriñen la investigación*: se encuentra un tipo específico de presupuestos metafísicos sobre el mundo y sobre la subjetividad que sigue las reglas metódicas.

¹³ Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 2009, p. 288. Las cursivas son mías.

Para entender cabalmente la influencia de dichos presupuestos sobre esta concepción de racionalidad, debemos situar a la filosofía de la ciencia clásica en un contexto más amplio, en lo que Ramón Rodríguez -siguiendo a Heidegger- llama “metafísica de la subjetividad”¹⁴ y de su programa de fundamentación absoluta del conocimiento y la moral, que es el eje central del programa epistemológico de la filosofía moderna. Rodríguez distingue cuatro elementos básicos que constituyen a la filosofía del sujeto moderno, pero para efectos de esta argumentación bastará mencionar los dos primeros:

1. La necesidad de una justificación última del conocimiento y la verdad. Tal obligación desencadena un proceso de búsqueda del fundamento que, por su propia exigencia de certeza, sólo puede consistir en una reflexión del conocimiento sobre sí mismo, que aboca, de manera natural, a la conciencia como campo último y al saber de sí como conocimiento indubitable.
2. Traslación de la conciencia humana en exclusiva del carácter de sustancia. La posición de privilegio cognoscitivo de la autoconciencia, su papel de fundamento, le lleva a asumir la condición de *subiectum* (*substantia*, *hipokeimenon*), asunción que se realiza en paralelo con la reducción de todos los demás entes a la condición de *obiecta*, de objetos contrapuestos a la conciencia representativa.¹⁵

En la noción de racionalidad algorítmica se muestra las características que acabamos de citar; por un lado, la necesidad de una justificación última para el conocimiento y la fundamentación de las razones que nos den certeza al elegir; por otro lado, uno de los

¹⁴ “Es fácil mostrar que la ontología hermenéutica contiene un núcleo central específicamente dirigido contra la idea de sujeto o, más exactamente, contra la metafísica moderna de la subjetividad, que tiene su fuente en el hecho, constantemente subrayado, de la *pertenencia*. En efecto, el pensamiento hermenéutico tiene como idea central que el hombre, como sujeto cognoscente y práctico, no se encuentra *ante* el mundo, como el modelo tradicional de la relación sujeto-objeto da a entender, sino *en* el mundo, inserto, en él, perteneciendo a él”. En: Rodríguez, R., *Del sujeto y la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004 p. 118.

¹⁵ *Ibidem*, p. 120.

requisitos de dicha racionalidad algorítmica, la noción de verdad como correspondencia, tiene su origen en la autointerpretación del ser humano como sujeto, que a la vez configura el resto de entes como objetos *frente* a los cuales él se posiciona, y de los cuales, gracias a la distancia y la visión objetivadora de este movimiento, puede hacer representaciones fieles. Esta concepción de racionalidad obedece a las características de la concepción de “sujeto”:

“Sujeto” resume la idea de aquel ser que, en virtud de su conciencia de sí y su autocerteza, puede representar objetivamente el mundo y darse a sí mismo su propia legalidad. Autocerteza reflexiva, pensar representativo y autonomía son los tres rasgos que responden al mismo movimiento de autoposición, por el que la conciencia deviene sujeto, esto es, fundamento que se sustenta así mismo y al mundo objetivo puesto por él.¹⁶

Si bien esta postura que defiende al conocimiento como justificado en un fundamento inamovible es una de las características con las que se ha identificado al pensamiento moderno a partir de Descartes, no es privativa de él. Richard Bernstein atinadamente comenta que el “objetivismo” ha estado con nosotros desde los orígenes de la filosofía occidental, al menos desde los diálogos platónicos *Sofista* y *Protágoras* en donde Sócrates argumenta por la necesidad de un conocimiento que nos otorgue certeza frente al relativismo que se sigue de las ideas sofistas. Como argumentaré en el capítulo siguiente, en la base de la postura socrático-platónica expuesta en el *Protágoras*¹⁷ se encuentra el

¹⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹⁷ Recordemos que en los diálogos platónicos se muestra un cambio en los problemas tratados y un cambio de postura ante los mismos problemas; se nota una evolución en su pensamiento. Otra dificultad con la que nos encontramos como lectores es la de saber quién de los muchos participantes de sus diálogos expresaría las ideas de Platón. Comúnmente se acepta que es Sócrates quien expresa su posición. Todo lo anterior

presupuesto necesario de la conmensurabilidad, la cual es criticada por Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* argumentando que el ámbito de lo humano es el de “lo que puede ser de otra manera”, de lo contingente, lo que lo lleva a desarrollar la tesis de la inconmensurabilidad de los valores, que ya expondré argumentativamente más adelante. Lo que es importante tomar en cuenta en este momento es que, tanto en la filosofía griega clásica como en la filosofía de la modernidad, la postura epistemológica requiere asumir ciertos presupuestos metafísicos que se encuentran interconectados, esto con el fin de cumplir con su pretensión de encontrar fundamentos últimos que den certeza a nuestras elecciones y aseguren la validez de nuestro conocimiento. A esta postura epistemológica en busca de certeza, Bernstein la llama objetivismo:

By “objectivism”, I mean the basic conviction that there is or must be some permanent, ahistorical matrix or framework to which we can ultimately appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth, reality, goodness, or rightness. An objectivist claims that there is (or must be) such a matrix and that the primary task of the philosopher is to discover what it is and to support his or her claims to have discovered such a matrix with the strongest possible reasons. Objectivism is closely related to foundationalism and the search for an Archimedean point. The objectivist maintains that unless we can ground philosophy, knowledge, or language in a rigorous manner we cannot avoid radical skepticism.¹⁸

Cambiando radicalmente de horizonte y desde la historia de la ciencia, en contraposición con la filosofía de la ciencia clásica, Thomas Kuhn pone de manifiesto que en el

torna difícil hacer afirmaciones generales sobre lo que pensaba Platón por lo que limito mi interpretación a subrayar el planteamiento del problema desarrollado en dicho diálogo.

¹⁸Bernstein, R., *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p. 8.

momento de elección entre teorías inconmensurables los científicos arguyen “buenas razones” pero que, en última instancia, no son determinantes y no bastan para que existan elecciones unívocas. A esta conclusión llega Kuhn después de analizar casos de cambios revolucionarios en la ciencia, el tipo de cambios que se dan cuando la ciencia normal entra en crisis y aparece un periodo de ciencia extraordinaria en el que se proponen paradigmas con distintos compromisos básicos: leyes teóricas, compromisos ontológicos sobre qué se considera existente, técnicas experimentales, criterios de evaluación y criterios sobre qué se considera un problema válido.¹⁹

En una discusión sobre elección de teorías inconmensurables -nos dice Kuhn-, lo que cada uno de los científicos considera como ‘los hechos’ o la ‘evidencia empírica’ *depende* de la teoría que defiende. Por tal motivo, la comunicación entre científicos partidarios de teorías inconmensurables es necesariamente parcial, no completamente conmensurable. Dichos científicos no comparten un total terreno común, considerado un requisito indispensable de la racionalidad algorítmica ya que se presuponen las mismas evidencias. Para ilustrar este punto, Kuhn se apoya en una analogía donde compara a los científicos que defienden teorías inconmensurables con personas de diferentes países que hablan lenguas maternas distintas: la comunicación entre ellos se da por medio de traducciones, y -como sabe toda persona que ha intentado comunicarse en otra lengua-, son inevitables los problemas de traducción ya que es imposible una traducción enunciado por enunciado. Consciente de la limitación de esta analogía, Kuhn desarrolla más la idea y explica que en el caso de las teorías inconmensurables éstas pueden compartir la mayor

¹⁹ Al respecto comenta Pérez Ransanz: “El análisis histórico-filosófico de los cambios revolucionarios pone en tela de juicio la idea de fundamentos últimos del conocimiento, de componentes absolutamente estables, se trate de supuestos metafísicos, valores epistémicos, herramientas formales, estrategias de procedimiento o enunciados de observación”. En Pérez Ransanz, A. R. *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999, p. 124.

parte del vocabulario y la mayoría de palabras pueden significar lo mismo, sin embargo, advierte: “[...] algunas palabras como ‘estrella’ y ‘planeta’, ‘mezcla’ y ‘compuesto’ o ‘fuerza’ y ‘materia’- sí funcionan de maneras diferentes”.²⁰ Con esto basta para que la comunicación falle, para que no se cumpla el presupuesto del terreno lingüístico común.²¹

El que algunas palabras funcionen de maneras diferentes implica que la realidad sea experimentada de manera distinta, que se configuren nuevos fenómenos y que se vean relaciones entre las cosas que no son vistas y comprendidas desde otro paradigma. Lo que es el mundo para un científico no es, experiencialmente²² hablando, el mismo que para otro que defiende un paradigma distinto. Para Kuhn, el mundo es lo que experimenta una persona al ser configurado por la carga teórica. Lo que se comprende, lo que se observa, lo que se anticipa, lo que se infiere, depende de las posibilidades dadas por un marco teórico que es, entre otras cosas, lenguaje. Por tal razón, no es posible elegir basado en un algoritmo de decisión, pues como ya se argumentó, dicho algoritmo requiere necesariamente un terreno común, una base de evidencia compartida.

La tesis de la carga teórica cuestiona uno de los presupuestos básicos de la filosofía de la ciencia clásica necesarios para la concepción logicista de racionalidad: la verdad por

²⁰Kuhn, T., “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría” en *La tensión esencial*, FCE, Madrid, 1982, p. 363.

²¹ Pérez Ransanz comenta que: “Como las diferencias entre paradigmas sucesivos implican ciertos cambios de significado en los términos básicos de las teorías rivales, y como además no existe una instancia de apelación por encima de los paradigmas, es decir, un conjunto de reglas metodológicas universales, en los debates no se puede partir de una base común que permita probar que una teoría es mejor que otra.” En Pérez Ransanz, A. R. *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999, p. 33.

²² En adelante me referiré a experiencia como sinónimo de vivencia. Subrayo esto con el fin de no confundir al lector con otro sentido más cognoscitivo de experiencia como acumulación de vivencias y memorias que otorgan cierto conocimiento. Me interesa por el contrario remarcar un nivel originario de nuestra relación con el mundo que se da pre-reflexivamente.

correspondencia.²³ Recordemos que en la base de esta concepción epistémica de verdad se encuentra la categoría de sujeto, que resulta cuestionada desde la postura kuhniana, junto a su contraparte que la acompaña, el mundo como conjunto de objetos autoidentificables frente a los cuales se sitúa el sujeto y de los cuales hace representaciones cada vez más exactas. La noción de *pertenencia* a una tradición junto con todas sus implicaciones ontoepistémicas se encuentra indiscutiblemente situada fuera de la metafísica de la subjetividad y cuestiona de modo sustancial a esta concepción de sujeto frente al objeto de conocimiento.

Entonces: ¿Qué pasa con el método de decisión universal, con la dimensión normativa independiente, el otro terreno común en el que se ha buscado sustentar la conmensurabilidad desde la epistemología y en el cual se basa la concepción de racionalidad algorítmica? Kuhn afirma que dicho método algorítmico en la práctica no se muestra y dicha afirmación la sustenta en el estudio y análisis de casos históricos, por lo que “la mayoría de los filósofos de la ciencia podría considerar la clase de algoritmo que se ha venido buscando como un ideal más bien inalcanzable”.²⁴ Lo que nos enseña la historia de la ciencia es que los científicos ofrecen *buenas razones* para elegir una teoría sobre otra, esgrimen técnicas de *persuasión* basadas en lo que piensan son las características de una buena teoría científica, como son la *precisión*, la *coherencia*, la *amplitud*, la *simplicidad* y la *fecundidad*, por citar algunas. Kuhn menciona repetidamente

²³ Pérez Ransanz comenta que “De acuerdo con Kuhn, el abandono del fundamentalismo trae consigo, como consecuencia principal, el abandono de la teoría de la verdad como correspondencia”. En: *Ibidem*, p. 124.

²⁴ Kuhn, T. “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría” en *La tensión esencial*, FCE, Madrid, 1982, p. 350.

estas cinco porque afirma que son criterios que sus críticos aceptan como características de una buena teoría, pero deja abierta la lista a otros más.²⁵

Es importante subrayar que estos criterios son irreductibles entre sí de la misma manera en que los son, por ejemplo, los valores y las virtudes en la *Ética Nicomáquea*, como argumentaré más adelante. Esto es, no pueden ser reducidos a un solo criterio o “moneda de cambio común” que pudiera permitir preferir a alguno de ellos por tener “más”, en algún momento dado de esa “moneda común” de la que todos estarían compuestos.²⁶

Dicho en pocas palabras son valiosos por sí mismos: “Además, al ser aplicados conjuntamente, resulta que muchas veces tales criterios riñen unos con otros; la precisión, por ejemplo, puede aconsejar la elección de una teoría y la amplitud la elección de la teoría rival”.²⁷

Es un mérito de Kuhn destacar esta inconmensurabilidad entre los criterios y desarrollar una descripción de la ciencia mucho más compleja y rica en donde la actividad humana se configura desde la pertenencia a una comunidad históricamente constituida y en continuo cambio. Debido a esta historicidad constitutiva, los criterios para sostener que una teoría es mejor que otra no son permanentes, inmutables, a-históricos. De todas maneras, nos dice Kuhn, suponiendo que en una situación determinada dos científicos compartieran la misma lista de valores puede haber diferencias en sus decisiones:

²⁵ Que una teoría esté en armonía con las Sagradas Escrituras era un criterio durante la edad Media, por ejemplo. Hay que aclarar que Kuhn no se extiende mucho sobre la historicidad de los valores epistémicos y sólo menciona la necesidad de realizar más análisis históricos.

²⁶ En el siguiente capítulo veremos la crítica aristotélica a la idea, encontrada en el *Protágoras*, de la conmensurabilidad de los valores basada en el placer como medida común a todos ellos y que toma como modelo para las buenas decisiones la “ciencia de la medida”. En la ciencia de la medida se obtiene certeza al comparar entre dos cosas si se pesan, por ejemplo, y el criterio de elección es la que pesa más. Para Aristóteles los valores son inconmensurables, lo “bueno” se dice en muchos sentidos y de distintas categorías lógicas, de distintos ámbitos de la realidad irreductibles entre sí.

²⁷ *Ibidem*, p. 346.

Cuando los científicos deben elegir entre teorías rivales, dos hombres comprometidos por entero con la misma lista de criterios de elección pueden llegar a pesar de ello a elecciones diferentes. Quizá *interpreten* de modo distinto la simplicidad o tengan convicciones distintas sobre la amplitud de los campos dentro de los cuales debe ser satisfecho el criterio de coherencia.²⁸

Los casos históricos que Kuhn analiza muestran además que en la aplicación de dichos criterios influyen factores que dependen de la biografía o la personalidad de cada científico. Lo que en la concepción clásica llamaban factores subjetivos. Si esto es así, la demarcación de contexto de descubrimiento y contexto de justificación no tiene sentido de ser. En los casos históricos que describen las prácticas científicas, se muestra que no existe tal distinción:

Otras diferencias, también importantes, son funciones de la personalidad. Algunos científicos valoran en más que otros la originalidad y, por lo tanto, están más dispuestos a correr riesgos; otros prefieren teorías amplias y unificadas, a soluciones de problemas, precisos y detallados, aparentemente de menor alcance.²⁹

La jerarquización que los científicos hacen de una misma lista de criterios cambia de uno a otro porque los valoran de distinta manera, debido, por ejemplo, a la juventud: los científicos jóvenes suelen ser más osados y están más abiertos a la innovación que los científicos de más edad. Quizá los científicos de más edad corren más riesgo si cambian de teoría ya que pueden llevar años de trabajo de investigación en la teoría vieja y tienen

²⁸*Ibidem*, p. 348. Las cursivas son mías.

²⁹*Ibidem*, p. 349

mucho que perder. Kuhn es muy claro al desmenuzar los factores que conforman la elección de teorías rivales e inconmensurables: “El punto que estoy tratando es el de que toda elección individual entre teorías rivales depende de una mezcla de factores objetivos y subjetivos, o de criterios compartidos y criterios individuales”.³⁰

Ahora bien, uno de los factores clave para comprender la concepción de racionalidad que se desprende del modelo kuhniano es: “[...] que los criterios de elección [...] funcionaban no como reglas, que determinen decisiones a tomar, sino como valores, que influyen en éstas”.³¹ Destacar la importancia de los valores (es decir, aun cuando éstos sean valores epistémicos no contienen el carácter de fundamento ni obligan a una decisión) en la toma de decisiones sobre elección de teorías científicas constituye un giro radical para una nueva concepción de racionalidad. Debido a estas razones, argumentaré que el modelo aristotélico de racionalidad práctica resulta fructífero para analizar el tipo de racionalidad de los cambios revolucionarios por su analogía con la concepción de los valores como irreductibles entre sí y que disponen a la elección de acción, pero no de una manera obligatoria como reglas, sino de un modo más flexible en adecuación con la situación particular de que se trate.³²

Al destacar la importancia de factores “subjetivos” para la elección de teorías, Kuhn hace una crítica a la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Dicha crítica tiene varios frentes. La idea de *pertenencia* a una comunidad científica que transmite los *valores* de la tradición en la que se forma el científico es una crítica a una

³⁰*Idem.*

³¹*Ibidem*, p. 355.

³²Además, como se argumentará más adelante, en un nivel más profundo u originario, la filosofía práctica de Aristóteles constituye uno de los ejes *desde* los cuales se desarrolla la ontologización de la hermenéutica.

visión de sujeto desvinculado, autónomo y fundamento de su propia certeza. Hay que subrayar que los valores, elementos necesarios para la elección racional, son transmitidos socialmente y pueden variar al cambiar el paradigma, aunque lo más común es que permanezcan sin cambio durante mucho tiempo. Es importante señalar que una consecuencia casi inmediata de considerar a las *cualidades* de las teorías como valores epistémicos radica en la historicidad de los mismos que implica a su vez la *historicidad de la racionalidad y la constitución social de la misma*. Los criterios que avalan una elección surgen de la dimensión práctica no de una dimensión normativa independiente.

Kuhn se pregunta: “¿Por qué estos elementos les parecen tan sólo un índice de la debilidad humana y no de la naturaleza del conocimiento científico?”.³³ La respuesta ya la hemos sugerido: porque sus críticos, situados en una postura epistemológica tienen una concepción del ser humano idealizada como ente que puede alcanzar la perfección en su conocimiento basado en la certeza de su autoconciencia, autónomo y con representaciones a modo de espejo de la realidad.

Si nos situamos en la epistemología tradicional y sus presupuestos, queda claro por qué se tachó a Kuhn de irracionalista ya que la concepción de racionalidad de su modelo del desarrollo científico no cumple ninguno de los requisitos de fundamento y certeza y, por tanto, de progreso. Sin embargo, como el mismo Kuhn señala, no se debe deducir que la ciencia sea una actividad irracional, sino que nuestra noción de racionalidad debe mejorar.

³³*Ibidem*, p. 349.

Ahora bien, con todas estas consideraciones en mente: ¿qué tipo de acercamiento al problema de la racionalidad respetaría la naturaleza del fenómeno tal como nos lo muestra Kuhn?, ¿cómo sortear la circularidad de preguntar sobre la racionalidad desde la vida concreta y situada históricamente, de la cual la racionalidad forma parte constituyente?, ¿acaso no es similar a la pregunta por la comprensión? La respuesta a la primera pregunta ya ha sido adelantada: desde la ontología. Por ello, analizaremos en el siguiente capítulo el desarrollo del problema de la racionalidad basado en el *modo de ser* del fenómeno mismo, tal como en los orígenes de la filosofía lo hizo Aristóteles.

SEGUNDA PARTE

RACIONALIDAD PRÁCTICA ARISTOTÉLICA

Capítulo 2

Desmontando críticamente la tradición no queda posibilidad alguna de extraviarse en problemas que sólo en apariencia sean importantes. “Desmontar” quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a *Aristóteles*, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa *caída*.³⁴

Comenzaré por subrayar una obviedad: Aristóteles no es nuestro contemporáneo. Vivió del 384 a.C. al 322 a.C. en la Antigua Grecia. Su mundo no es nuestro mundo. La mayoría de las preguntas que se hizo son diferentes de las que nos hacemos ahora. La mayoría de sus preocupaciones son diferentes a las nuestras y, viceversa, las nuestras difieren de las suyas. Tener en cuenta las diferencias profundas que existen debido a la distancia histórica es importante para no cometer errores de interpretación a causa de nuestros prejuicios, ésos que Gadamer rehabilitó y mostró su productividad como parte constitutiva de la comprensión para que, en la medida de lo posible, dejemos hablar a los textos de Aristóteles sin imponerles un sentido que pretenda incorporarlos en un esquema actual.

Teniendo presente lo anterior, trataré de evitar el riesgo de caer en malentendidos causados por semejanzas superficiales entre su pensamiento y el nuestro. Es un error

³⁴ Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de J. Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 100.

metodológico buscar que Aristóteles responda a preguntas que nunca se planteó o preguntarse qué opinaría él respecto a un problema contemporáneo. Se debe tener en cuenta que ya no pensamos como él pensaba, evitando así la ilusión de que él habría entrevisto soluciones a nuestros problemas. Con esto muy claro y siempre presente, podemos aprender de sus brillantes análisis y síntesis, apropiarnos de su pensamiento y riquísimo marco conceptual para aplicarlo a nuestra reflexión, transformándonos al expandir nuestro horizonte de comprensión.

Sin embargo, hay que matizar. Si bien es cierto que existen diferencias inconmensurables entre el paradigma aristotélico y el nuestro, dichas diferencias se aminoran cuando se trata de reflexionar sobre las acciones humanas y problemas éticos. En lo que respecta a la lógica que él desarrolló, vemos claramente que difiere enormemente de nuestra actual lógica formal, lo mismo sucede con su cosmología, su concepción de la naturaleza o sus análisis sobre los animales. Sus reflexiones éticas, por otra parte, siguen teniendo actualidad y vigencia, en particular su concepción de racionalidad práctica. Sus análisis sobre la felicidad, sobre la virtud y sobre la prudencia nos son muy cercanos y pueden ser fructíferos en la actualidad. Entre el pensamiento del filósofo griego y el nuestro hay diferencias profundas pero también semejanzas y familiaridades. Por lo tanto, podemos servirnos de la analogía para poner en marcha el pensamiento y para iluminar nuestra reflexión.

ACERCA DEL CORPUS ARISTOTELICUM Y EL LUGAR QUE OCUPA LA ÉTICA NICOMÁQUEA EN ÉL

Aristóteles reflexiona sobre ética en varios tratados. Estos tratados tal como los conocemos en la actualidad han llegado a nosotros por la edición del *Corpus Aristotelicum* realizada por Immanuel Bekker en 1831. El orden en el que aparecen en dicha edición es el siguiente: *Ética Nicomáquea* (1094a-1181b23), *Gran Ética* (1118a24-1213b30), *Ética eudemia* (1214a1-1249b25) y *De virtudes y vicios* (1249a26-1251b38). En ediciones posteriores y estudios sobre la obra de Aristóteles se sigue citando la numeración de la edición original de Bekker, tal como yo lo hago en los paréntesis de líneas arriba y lo haré a lo largo de esta tesis.

Desde la época de Andrónico de Rodas se tiene el supuesto de que la obra aristotélica se puede clasificar sistemáticamente, como un todo en el que las partes están coordinadas. Por ejemplo, se pensaba que la 'lógica' era un instrumento metodológico que servía para después entender los argumentos expuestos en otros tratados hasta abarcar un cuerpo completo de doctrinas. Esta clasificación otorga claridad, comodidad y sencillez pero en la actualidad se considera simplista ya que oculta la enorme diversidad de los textos aristotélicos.

Además de la tradicional 'exégesis sistemática' que ve el *Corpus aristotelicum* como una unidad, contamos ahora con la 'exégesis genética' propiciada principalmente por Werner Jaeger (1888-1961). Su objetivo es establecer algunos hechos específicos concernientes a la datación de los escritos aristotélicos, buscando lineamientos generales concernientes a la distribución relativa de las obras más importantes correlacionando la fecha en que fueron

escritas con etapas importantes de la vida de Aristóteles, por ejemplo, su etapa junto a Platón o la etapa de la fundación del Liceo.

La autenticidad y el orden cronológico en el que fueron escritos los tratados aristotélicos han sido muy discutidos. En la actualidad se considera casi por unanimidad que *De virtudes y vicios* no es de autoría aristotélica. Respecto a la *Gran Ética* las opiniones están divididas: Dirlmeier y Düring,³⁵ entre otros, sostienen que el tratado fue escrito por el Estagirita, mientras que Gauthier y Jaeger, entre otros, piensan que es un tratado tardío de algún “peripatético”.³⁶ Respecto a la *Ética eudemia* se suele considerar auténtica y anterior a la *Ética Nicomáquea*. El *Protréptico* no aparece en la edición de Bekker pero se incluyó como parte de los escritos éticos aristotélicos a partir del estudio genético de Werner Jaeger en la primera mitad del siglo XX, quien lo recupera basándose en un texto con el mismo nombre de Jámblico. Más allá de las cuestiones filológicas e históricas y de las polémicas entre exégesis sistemática o exégesis genética que se dieron durante el siglo pasado sobre la obra de Aristóteles, la mayoría de los intérpretes e investigadores considera que la *Ética Nicomáquea* es la exposición más completa y autorizada de la teoría ética aristotélica:

En la práctica predominó siempre la *Ética Nicomáquea* sobre el otro tratado principal casi sin obstáculo. La *Eudemia* se quedó enteramente en el fondo; el único uso hecho de ella

³⁵ “Dirlmeier ha demostrado en forma convincente la originalidad de los *Magna Moralia* en relación con las otras dos *Éticas*; la hipótesis tan en boga de que la *Gran Ética* es sólo un compendio elaborado de las otras dos *Éticas*, tiene que abandonarse definitivamente. Con cierta reserva debemos considerar los *Magna Moralia* en lo esencial como una obra de Aristóteles”. En: Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 2005, p. 678.

³⁶ “Puede omitirse la *Gran Ética* o *Magna Moralia*. Esta es simplemente una colección de extractos de las otras dos obras; su autor fue un peripatético que derrocha palabras para presentar un breve libro de lecciones”. En: Jaeger, W, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 262.

fue el de pedirle ayuda ocasional en la interpretación de pasajes difíciles. Hay buenas razones para este proceder, pues la *Ética Nicomáquea* es decididamente superior por lo acabado de la construcción, la claridad de estilo y la madurez del pensamiento.³⁷

Por esta razón y debido a las limitaciones propias de esta investigación, que no busca una interpretación de la totalidad de la obra aristotélica sino que pretende analizar particularmente la racionalidad práctica y en especial la noción de *phrónesis*, me centraré principalmente en la exposición realizada en la *Ética Nicomáquea*; sin embargo, cuando sea necesario haré referencia a alguna otra obra de Aristóteles, ya que para entender bien las características de la racionalidad práctica debemos tener una perspectiva panorámica de la cosmovisión aristotélica y sus presupuestos metafísicos y antropológicos. Pretendo, entonces, ‘ver el árbol sin perder de vista el bosque’.

EL MÉTODO Y EL PROBLEMA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

Debes recordar que eres un ser humano, no sólo cuando vives bien, sino también cuando filosofas.³⁸

De manera general, la filosofía de Aristóteles puede considerarse como una rehabilitación de las apariencias (*phainómena*) y de las opiniones generalmente admitidas del sentido común (*endoxá*), frente a la filosofía de Platón y sus predecesores como Heráclito y Parménides, para quienes las apariencias -ellos entenderían por apariencias *phainómena*, el mundo percibido en el marco de la interpretación humana y sus opiniones- son un testimonio insuficiente de la verdad y pueden ser equivocadas. Recordemos que para

³⁷ *Idem.*

³⁸ Nussbaum menciona que esta frase es atribuida a Aristóteles por un comentarista antiguo y se encontraba en una obra perdida llamada *Sobre el bien*. Cfr. Nussbaum, Marta C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995, p. 341.

Heráclito la naturaleza “gusta de ocultarse” y que Parménides proclama que debemos buscar la verdad “lejos del sendero hollado por los seres humanos”. En el caso de Platón, que sigue esta tradición, las opiniones (*doxa*) se contraponen al verdadero saber (*episteme*) y el mundo de las apariencias se devalúa en comparación con el mundo verdadero de las Ideas. La alegoría de la caverna ilustra esta concepción del método filosófico que debe ayudarnos a salir, con mucho esfuerzo, del mundo de las apariencias y sombras en el que la mayoría de la gente vive encadenada sin percatarse de su error. Es significativo que la palabra que nosotros traducimos por ‘verdad’ preserve este sentido de las primeras metáforas de la búsqueda filosófica: *Alétheia* significa “lo que se revela”, “lo que se saca de su escondite”.

En oposición a una tradición filosófica que consideraba que las opiniones de seres limitados y finitos no eran prueba alguna de verdad sino de error, Aristóteles sostiene que las apariencias, los *pháinomena*, son nuestros únicos criterios, nuestros *paradeigmata*. La siguiente cita justifica su extensión por la claridad con la que Nussbaum expone lo revolucionario del pensamiento aristotélico:

Vistas en el marco de la filosofía eleática o platónica, sus observaciones adquieren un tono desafiante. Aristóteles promete rehabilitar la medida desacreditada del antropocentrismo trágico y protagórico. Promete edificar su obra filosófica en el lugar en el que Platón y Parménides dedicaron sus vidas a intentar salir. Insiste en que encontrará su verdad *en el interior* de lo que decimos, vemos y creemos, y no <<lejos del camino hollado por los seres humanos>>. ³⁹

³⁹ *Ibidem*, p. 318

LA FILOSOFÍA DE LAS COSAS HUMANAS

La filosofía reflexiona sobre diversos temas por lo que hay que precisar que para Aristóteles la ciencia política (*epistémē politiké*) es la disciplina a quien corresponde investigar qué es vivir bien o cómo medirse en la propia vida y que lo que hoy conocemos por ética no era una disciplina separada de la política. Los problemas éticos son abarcados por la ciencia política. Como lo muestran las últimas líneas del último capítulo de la *Ética Nicomáquea*; ésta puede verse como una introducción al tratado llamado *Política*:

Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto.⁴⁰

Esto quizá nos desconcierte un poco ya que en la actualidad distinguimos entre ética individual y ética social, ya sea que se refiera a una persona de manera individual o a un grupo social o un gobierno. Además, a nosotros nos parece que los intereses individuales de buscar la felicidad están distanciados de los intereses del gobierno. Esto no era así para Aristóteles para quien el objetivo del individuo y del Estado era el mismo: la felicidad. Incluso esto se manifiesta más claramente para el gobierno ya que la política se ve como una 'arquitectónica' que coordina otros conocimientos como la economía, la estrategia o la legislación para dirigirlos al fin último que es la felicidad humana. Por esta razón, sus indagaciones éticas son con miras a ser articuladas por la política: hay que instaurar leyes que produzcan por su función educativa ciudadanos con buenos hábitos que se tornarán en un carácter virtuoso, y que por lo tanto, propicien la felicidad individual. Düring comenta que: "Su ética, por tanto, es ética social, una filosofía de la convivencia humana.

⁴⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 408, (1181b20-25).

En ninguno de sus escritos hay siquiera una alusión a que haya distinguido la ética (como ética individual) de la *politiké* (como ética social)”.⁴¹

Otra razón de esta no distinción entre la esfera social y la individual en sus reflexiones sobre las acciones humanas se encuentra en su concepción del hombre. Recordemos que para Aristóteles el ser humano es un “*politikón zôion*”⁴², un animal político, un ser constitutivamente social. Sin sociedad, sin tradición, sin una comunidad que le otorgue la palabra no puede existir el ser humano:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra.⁴³

Es gracias a la palabra adquirida por la pertenencia del hombre a una comunidad que éste posee el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y le es posibilitado manifestar lo conveniente y lo perjudicial. Esta racionalidad dada por la palabra es la que nos diferencia del resto de los animales.

CONOCIMIENTO TEÓRICO

Los tipos de conocimiento se diferencian por sus respectivos objetos. El teórico tiene como objeto las cosas que poseen en sí mismas sus causas o principios y éstos son necesarios. La filosofía teórica busca conocer lo *que es*, por la simple búsqueda del saber y

⁴¹ Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 2005, p. 672.

⁴² Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988, p. 51 (1253a3).

⁴³ *Ibidem*, p. 51 (1253a10).

de la verdad, desinteresadamente. El filósofo estudia el conocimiento teórico o contemplativo por el puro hecho de conocer, sin ningún otro interés que el conocimiento de la verdad. Dicho conocimiento contemplativo que estudia las causas por sí mismas se subdivide en tres, de los cuales, el más 'divino' o el más elevado para Aristóteles es la teología o filosofía primera, el cual, por su mayor jerarquía, será el conocimiento que más felicidad nos puede otorgar. Esto lo tomará en cuenta en el capítulo X de la *Ética Nicomáquea*.

Conque tres serán las filosofías teóricas; Las matemáticas, la física y la teología (no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte), y la más digna de estima [de ellas] ha de versar sobre el género más digno de estima. Y es que las ciencias teóricas son, ciertamente, preferibles a las demás y de las teóricas, ésta [es la preferible].⁴⁴

Los otros dos tipos de conocimiento que distingue Aristóteles, el conocimiento práctico y el conocimiento productivo, tienen por objeto cosas cuya causa no se encuentra en ellas mismas sino en el hombre que actúa o produce. Es un conocimiento del *saber-hacer* y, a diferencia del teórico que es desinteresado, el práctico es un conocimiento que está ligado a un interés: el interés último es la felicidad humana.

La diferencia entre los objetos de la ciencia teórica y la ciencia práctica es importante y quiero subrayarla. El conocimiento práctico tiene por objeto de estudio el ámbito de las acciones humanas. La relación entre los objetos prácticos y sus principios es distinta de la

⁴⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 269 (1026a17-23).

relación de los objetos teóricos y sus principios. Los principios de movimiento y reposo de los objetos de la ciencia teórica se encuentran en ellos mismos. Por su parte la ciencia práctica estudia objetos (las acciones humanas) en los cuales su principio no se encuentra en ellos mismos sino en el hombre, lo cual es la raíz de la inexactitud de este tipo de saber:

Ahora bien, puesto que resulta que la ciencia física se ocupa también de un cierto género de lo que es (se ocupa, efectivamente, de aquel tipo de entidad cuyo **principio del movimiento y del reposo está en ella misma**), es obvio que no es ciencia ni práctica ni productiva (y es que el **principio de las cosas producibles está en el que las produce** – trátase del entendimiento, del arte o de alguna otra potencia- y el **principio de las cosas que han de hacerse está en el que las hace**, <y es> la elección: lo que ha de hacerse y lo que ha de elegirse, son, en efecto, lo mismo).⁴⁵

La diferencia entre las acciones humanas por un lado y las cosas que inquiere el conocimiento teórico por el otro, es irreductible: es la diferencia entre lo necesario y lo contingente. Aubenque comenta que: “Hay dos actitudes fundamentales en el hombre: el saber, que trata de lo necesario, y el hacer, que trata de lo contingente”.⁴⁶ Estas dos clases distintas de actitudes con sus respectivos objetos de estudio se corresponden a dos partes distintas de la parte intelectual del alma. Recordemos que Aristóteles concibe el alma humana dividida en una parte irracional y una racional. Esta última está a su vez dividida en dos como veremos a continuación.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 267 (1025b18-24). El subrayado es mío.

⁴⁶ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 45.

Es en el libro VI de la *Ética Nicomáquea* donde Aristóteles enuncia que las virtudes del alma son de dos clases: éticas e intelectuales. Las primeras corresponden a la parte irracional del alma y las segundas a la parte racional. La parte racional está a su vez dividida en dos: “[...] una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con la que percibimos los contingentes”.⁴⁷ Entonces, a la división entre los objetos necesarios y los contingentes de los entes que percibimos, corresponde de manera natural una división del alma racional:

[...] ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que *razonar y deliberar* son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera.⁴⁸

Detengámonos por un momento para analizar con detalle esta división de los entes y su correspondencia con las partes del alma.⁴⁹ Los *entes necesarios cuyos principios no pueden ser de otra manera* son conocidos a través de la parte *científica* de alma racional, la cual nos otorga el tipo de saber que llamamos *epistème* o conocimiento científico, el cual tiene por objeto lo que es inmutable, eterno e ingénito:

Por consiguiente, **lo que es objeto de ciencia es necesario**. Luego es **eterno**, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es **ingénito e indestructible**.⁵⁰

⁴⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 270, (1139a 6-10).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 270, (1139a 13-15). Las cursillas son mías.

⁴⁹ Notemos que Aristóteles sigue aquí la división hecha por Platón entre la *epistème* y la *doxa*, entre el conocimiento verdadero y la opinión.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 273 (1139b 23-25). Las negritas son mías.

Este tipo de saber es también llamado **sabiduría**. Me permitiré ser reiterativo debido a que creo que esto es central: del objeto de la ciencia, los entes necesarios, se ocupan la teología, la física, la matemática y su método es demostrativo.⁵¹ Un ejemplo de este tipo de entes son los objetos del cosmos: las estrellas, los planetas, el Sol y la Luna, a los cuales Aristóteles consideraba perfectos, indestructibles y eternos. Sin embargo, el ejemplo paradigmático de los entes necesarios que siguen un método de demostración son las matemáticas. Este es el ámbito de lo necesario, de lo infalible, de la certeza, de lo no humano. Al respecto Berti comenta:

El carácter de necesidad, propio de la ciencia entendida en sentido aristotélico, es frecuentemente indicado por Aristóteles mediante la afirmación de que la ciencia es conocimiento de cosas que existen <<siempre>>: esto no significa que los objetos de la ciencia sean sustancias eternas, como eran para Platón los objetos de las matemática y para Aristóteles los astros y sus motores, sino que son eternos los nexos entre ciertos objetos y ciertas propiedades suyas, de las cuales se tiene precisamente ciencia.⁵²

Recapitulación

Me gustaría subrayar esta concepción del conocimiento teórico adquirido por medio de la racionalidad demostrativa, debido al peso que ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía, acentuándose en el racionalismo, hasta llegar a nuestros días: La tradición ha tendido a identificar la racionalidad humana en general con este tipo particular de racionalidad teórica. La razón teórica se ha concebido como *la* facultad propiamente humana que nos permite elevarnos por encima del tiempo, del cambio o del devenir,

⁵¹ “Por consiguiente, la ciencia es un **modo de ser demostrativo** y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los *Analíticos*”. En: *Ibidem*, p. 273 (1139b 32-34).

⁵² Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires 2008, p. 24

permitiéndonos entrar en contacto con el ámbito de lo inmutable y eterno. Quiero, finalmente, destacar una característica de esta concepción de la racionalidad ligada a la ciencia o *episteme* que tiene implicaciones de gran alcance: **La racionalidad teórica deja fuera el ámbito temporal**, entendido éste como lo cambiante, lo que no es fijo, lo que puede ser de otro modo. Los efectos en la historia de esta concepción de la racionalidad teórica y su identificación con la racionalidad humana pueden notarse hasta nuestros días, sin embargo, para Aristóteles era muy distinto ya que para él ésta es una forma más de racionalidad junto con la racionalidad práctica, entre otras, tal como veremos en el próximo capítulo.

CONOCIMIENTO PRÁCTICO

Por otra parte, teniendo como objeto las cosas que pueden ser de otra manera, se encuentran la disposición productiva y la acción. Este es el ámbito de lo humano. Al análisis de las acciones humanas se enfoca la ética aristotélica que, a diferencia de la platónica, no busca establecer una metafísica Idea de Bien, ni una escala de conocimiento para alcanzarlo, sino que, a falta de un Bien *en sí*, a falta de criterios absolutos para determinar lo que es bueno, Aristóteles analiza una serie de hechos particulares para plantear los problemas de un bien humano con miras a la *praxis* moral. Como bien afirma Zagal: “El conocimiento **práctico** no es un saber de normas y reglas, sino de **habilidades y virtudes**”.⁵³ A este tipo de saber pertenece la virtud de la **prudencia**.

Reitero, hay dos géneros de cosas a las que corresponden por naturaleza dos partes del alma racional: la parte *científica* y la parte *deliberativa* o razonadora. A las cosas necesarias

⁵³ Zagal, Héctor, *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*, Ariel, México, 2013, p. 44.

les corresponde la parte racional del alma *científica* y a las cosas contingentes les corresponde la parte racional del alma *deliberativa*. El primer tipo de saber lo obtiene el **sabio** y el segundo el **prudente**. Aubenque resalta esta división y la llama “una intuición propiamente aristotélica: la de la división del mundo en dos regiones y la de la división correlativa del alma razonable en dos partes”.⁵⁴ Ahora bien, Aristóteles argumenta que razonar deliberativamente se relaciona únicamente con el ámbito de *lo que puede ser de otra manera*:

A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que **deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera**. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional.⁵⁵

Deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo necesario. Según esta idea, en las matemáticas, por ejemplo, no se delibera porque sólo hay una opción correcta ya que no puede ser de otra manera: se rige por la necesidad en sentido lógico. La certeza pertenece al ámbito de lo que **no** puede ser de otra manera, de lo **necesario**. Por lo tanto, propiamente hablando, no se puede tener certeza en la deliberación o el razonamiento porque éstos tratan de lo contingente. Aristóteles reitera la misma idea en varias partes: “Pero **nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera**, ni sobre lo que no es capaz de hacer”.⁵⁶ Y: “En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre

⁵⁴ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 167.

⁵⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 270 (1139a 12-15). He puesto en negritas esta frase porque a mi parecer Aristóteles clarifica la naturaleza de la deliberación.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 275 (1140a 30-32). El subrayado es mío.

todo, en deliberar rectamente, y **nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin**, y esto es un bien práctico”.⁵⁷

Tenemos entonces dos ámbitos que competen a la parte del alma racional: uno es el ámbito de lo necesario y el otro de lo contingente. El primero trata de cosas eternas, ingénitas e indestructibles y el segundo de cosas finitas, imperfectas y contingentes. Ahora bien, al inicio de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles nos advierte de confundir dichos ámbitos ya que es insensato quien no distingue los criterios apropiados para cada situación:

Porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.⁵⁸

Recapitulación

Me parece importante resaltar esta advertencia sobre atenerse a la naturaleza del asunto y no exigir parámetros absurdos, por ser incompatibles con el tema de estudio, y enfatizar que la racionalidad práctica delibera siempre sobre asuntos contingentes. La certeza, la necesidad, la demostración, la exactitud, pertenecen a otro ámbito, a uno que no tiene nada que ver con las acciones humanas. Desde la perspectiva aristotélica, la idea de una racionalidad epistémica aplicada a las acciones humanas sería insensata.⁵⁹ Düring

⁵⁷ *Ibidem*, p. 278 (1141b 8-11). El subrayado es mío.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 134 (1094b 23-28). Las negritas son mías.

⁵⁹ Lo que me lleva a pensar que si la ciencia es una actividad humana (y no sólo un conjunto de enunciados o teorías pretendidamente acabadas, lógicamente articuladas y completas), es insensato exigirle demostraciones propias de lo necesario. Se colige también que detrás de toda pretensión de certeza en la

comenta, respecto a la postura aristotélica de basar el tipo de investigación en la naturaleza propia de cada asunto, lo siguiente:

Aristóteles reconoció que los métodos han de regirse en cada caso por el objeto de la investigación, pues partía de que el saber tiene que regirse por las cosas, no las cosas por el saber. De las cosas mismas, es decir, de nuestro conocimiento del estado de cosas, recibe él las reglas del procedimiento científico.⁶⁰

La naturaleza de las cosas que investiga la ciencia política, *i.e.*, las acciones humanas, es contingente, puede ser de otra manera, razón por la cual: “*La ciencia política no es una ciencia exacta*”.⁶¹ Tampoco el saber práctico del hombre prudente es exacto. La justa medida en las acciones virtuosas no es matemática. “La prudencia se mueve en el dominio de lo contingente, es decir, de aquello que puede ser de forma distinta a como es, [...]”.⁶² Ante esto nos surge la duda: ¿cuál es la causa de que este dominio sea contingente?

ACERCA DEL DOBLE ORIGEN DE LA INEXACTITUD DEL SABER PRÁCTICO

En el primer capítulo de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles nos dice que la exposición que hará será presentada tan claramente como lo permite la materia, ya que: “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza”.⁶³ Inmediatamente después afirma que los bienes que perseguimos son inestables porque pueden ser buenos en ciertas

ciencia habría entonces una concepción idealizada de ésta que la identifica no con una acción humana sino con el ámbito de lo que es absolutamente necesario, eterno, ingénito e indestructible.

⁶⁰ Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 2005, p. 48.

⁶¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 133 (1094b 12).

⁶² Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 78.

⁶³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 133 (1094b 15-17).

circunstancias, pero malos en otra. Nos advierte, como lo hace reiteradamente en la *Ética Nicomáquea*, que el rigor en el razonamiento se debe ajustar a la naturaleza de la materia, por eso, cuando tratamos de *cosas que ocurren generalmente* es bastante con llegar a conclusiones semejantes.

La inexactitud que advierte Aristóteles tiene un doble origen: el modo de ser del mundo en el que habitamos los humanos y el modo de ser propiamente humano. Pierre Aubenque afirma que: “La teoría de la **prudencia** es, pues, solidaria de una cosmología y, más profundamente, de una **ontología de la contingencia** cuyos lineamientos importa recordar”.⁶⁴

Recordemos que el universo aristotélico es eterno, jerárquico, esférico y su centro es la Tierra. La esfera de la periferia contiene a las estrellas fijas, dentro están las esferas que contienen a los planetas, al Sol y la Luna. Estas esferas están compuestas de éter. Debajo de estas esferas celestes está la región sublunar compuesta por los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. En esta región se encuentra la Tierra. Guthrie comenta que:

Cada elemento tiene un movimiento natural: el del éter es circular, y los de las parejas tierra-agua y aire-fuego hacia abajo y hacia arriba respectivamente. Así quedan explicados el peso y la gravedad como *dynamis* interna de los elementos. Sólo nos queda por añadir que el éter, como en las viejas creencias griegas, vive y siente y, en realidad, es divino; y lo son también por consiguiente, las esferas y los cuerpos celestes, que están hechos de él o de una mezcla de éter y fuego.⁶⁵

⁶⁴ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 79.

⁶⁵ Guthrie, W.K.C., *Los filósofos griegos*, traducción de Florentino M. Torner, FCE, México, 2010, p.153-154.

El mundo sublunar, por su parte, es inacabado, imperfecto, adolece de cierto grado de indeterminación. Esto es debido a que conforme se desciende de la esfera lunar empieza a aparecer la imperfección por causa de que los cuatro elementos se encuentran mezclados en diversos grados en los entes sublunares, provocando la contingencia en una región que ya no es divina o perfecta. Esta contingencia constitutiva del mundo sublunar tiene un aspecto positivo, la posibilidad del actuar humano sobre el mundo se debe a sus características de no ser completo sino indeterminado:

Pero, si el mundo fuera perfecto, no quedaría nada por hacer; ahora bien, es precisamente en el hacer o actuar, y no en la inmutabilidad, extrañamente común a las plantas y a Dios, en donde el hombre realiza su *ἀρετή*, su excelencia propiamente humana. Saber nos alejaría de actuar, dispensándonos de escoger; pero el hombre no acabará nunca de conocer un mundo cambiante e imprevisible, y por ello siempre tendrá que deliberar y escoger.⁶⁶

En un mundo cambiante e imprevisible, la sabiduría de lo inmutable no nos es de ninguna ayuda. Tan sólo tiene para nosotros el valor de ejemplo lejano. Lo importante es cómo actuar correctamente en estas circunstancias imprevisibles, en el aquí y ahora humanos. Como dice Aubenque: “La metafísica nos enseña, en contra de su voluntad, que el mundo sublunar es contingente, es decir, inacabado, Pero los límites de la metafísica son el comienzo de la ética”.⁶⁷

⁶⁶ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 111.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 201.

Desde la perspectiva antropológica, la inexactitud de la ciencia política se debe a varias razones. La primera de ellas es que quien estudia ciencia política requiere tener experiencia de la vida y dominio de las pasiones. Por estas condiciones los jóvenes no son buenos estudiantes de ciencia política:

Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia en las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción.⁶⁸

Como se puede ver, es requerido tener algo de experiencia de la vida porque la racionalidad práctica la requiere para poder ser ejercida. Esta experiencia de la vida no suelen tenerla las personas muy jóvenes y es diferente en cada ser humano. Esta diferencia en nuestras experiencias es uno más de los orígenes de la naturaleza inexacta del saber práctico. Con el dominio de las pasiones pasa algo similar a la falta de experiencia ya que a los muy jóvenes se les dificulta dominarse por no haber desarrollado suficiente control de sí mismos.⁶⁹

Otro factor de la inexactitud del saber en el ámbito humano se encuentra en la diferencia particular de cada agente de acción. Aristóteles nota que algunos seres humanos nacen con más habilidades para ciertas cosas que otros. Estas tendencias naturales diferentes en los seres humanos hacen imposible la exactitud del conocimiento práctico. El justo medio es relativo a cada persona, no es una regla universal. Para ilustrar esto, en la *Ética*

⁶⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 134 (1095a3-7).

⁶⁹ Dificultad de controlarse que comparten los incontinentes, que Aristóteles analiza en el capítulo VII.

Nicomáquea se pone el ejemplo de lo injusto que sería darle la misma porción de comida a un deportista novato, débil, delgado o al musculoso campeón olímpico Milo.

Recapitulación

El saber inexacto propio de la ciencia política se encuentra en un ámbito intermedio entre la necesidad matemática y el “todo se vale”. La racionalidad práctica está íntimamente ligada a una concepción del agente racional humano cuya naturaleza es finita, corporal, dependiente de factores externos ya sean sociales o materiales; además necesita ciertas condiciones como la experiencia, el control de las pasiones y los buenos hábitos para poder deliberar adecuadamente. También está íntimamente ligada a una ontología en la que el mundo es contingente, inacabado y en el cual el azar se cuela haciendo que el futuro sea imposible de conocer pero que a la vez posibilita la libertad de elegir y transformar de cierta manera nuestro mundo. Aubenque afirma que:

La teoría de la contingencia y la de la acción recta no son más que el anverso y el reverso de una misma doctrina: la indeterminación de los futuribles es lo que hace que el hombre sea su principio; la incompleción del mundo es el nacimiento del hombre.⁷⁰

Como se puede apreciar, existe una relación entre la concepción que tengamos del mundo y la que tengamos de los seres humanos con los que se vincula cierta concepción de racionalidad. Estos tres elementos se interrelacionan por su modo de ser, como lo muestra un análisis ontológico. Cuando Aristóteles habla de la parte científica del alma racional la corresponde con el conocimiento de lo eterno e inmutable a través de una racionalidad demostrativa. Cuando habla de la parte deliberativa del alma racional la

⁷⁰ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 123.

corresponde con el saber de lo contingente de las acciones humanas y su naturaleza interesada, guiada por el deseo racional;⁷¹ este tipo de saber es posibilitado por la racionalidad práctica o deliberativa.

Capítulo 3

MODOS DE RACIONALIDAD TEORIZADOS POR ARISTÓTELES

Comencemos por plantearnos la cuestión que nos atañe: ¿qué es la racionalidad? Supongamos por un momento que somos personajes de los diálogos platónicos y que de repente un Sócrates imaginario nos hiciera esa pregunta. Al principio estaríamos muy confiados de poder responder fácilmente, porque claro: ¡todo mundo sabe lo que es la racionalidad! Usamos esa palabra cuando decimos que es racional pensar que dos más dos son cuatro o para calificar una acción o para expresar que una elección fue correcta desde nuestro punto de vista o para distinguir a los humanos del resto de los animales, por ejemplo. Sin embargo, si nuestro interlocutor imaginario nos presionara a dar una definición arguyendo que lo que buscamos es saber qué es la racionalidad en general y no una serie de ejemplos, entonces, estaríamos en problemas y quizá terminaríamos aceptando doctamente nuestra ignorancia.

Esta dificultad para definir la racionalidad es comentada por Velasco Gómez y Pérez Ransanz: “El concepto de racionalidad, uno de los conceptos medulares en la filosofía, es también uno de los más polisémicos. Esta situación parece darle la razón a Thomas Kuhn, en el sentido de que en las ciencias de lo social -y en general de lo humano- no existe un mínimo consenso en torno a los conceptos fundamentales”. Una de las causas de esta

⁷¹ Más adelante analizaré detalladamente esta noción de deseo racional (*boulesis*) que es de suma importancia en la ética aristotélica.

falta de consenso se debe a las transformaciones que a través del paso del tiempo ha sufrido la noción de racionalidad. Gadamer escribe en 1977 que: “El rigor en el uso de los conceptos requiere un conocimiento de su historia para no sucumbir al capricho de la definición o a la ilusión de poder establecer un lenguaje filosófico estricto. El conocimiento de la historia de los conceptos se convierte así en un deber crítico”. A nuestro parecer, la conciencia histórica y la crítica filosófica deben ir de la mano.

Teniendo en cuenta la transformación histórica de los conceptos, podemos situar entre las primeras y más importantes reflexiones sobre la naturaleza, función y dinámica de la racionalidad, la realizada por Aristóteles en el siglo IV antes de nuestra era. Las investigaciones que hizo sobre la racionalidad obedecían a diferentes motivos y se realizaron desde distintos ángulos según se enfocara en algún aspecto de ésta, de tal modo que dicho aspecto determinara el método de aproximación. En las investigaciones de la ciencia que él llamaba ‘analítica’, desarrolla la teoría del silogismo científico. El objeto de dicha investigación es el estudio de las condiciones formales de la necesidad deductiva. Actualmente a este estudio lo llamaríamos lógica. Al reflexionar sobre el ámbito de lo que puede ser de otra manera su investigación lo conduce a la noción de racionalidad práctica o *phrónesis*, la propia del mundo humano y contingente, ésta se componía de distintos elementos, todos importantes, como la experiencia, el recto deseo, las disposiciones creadas por hábitos, las emociones, el placer, la formación en una comunidad que propicie las virtudes. Estos son los dos tipos de racionalidad más reconocidos atribuibles a las investigaciones aristotélicas pero su noción de lo racional era mucho más amplia. La racionalidad para Aristóteles tenía distintos modos de ser.

Los otros modos de racionalidad que El Filósofo teorizó se encuentran la **dialéctica** y a la **retórica**. Para Aristóteles la retórica es el arte de persuadir y su uso está subordinada a la política, por esta razón le atribuye mucha importancia. Un buen orador es quien sabe convencer y si además convence del bien, puede ser un buen político. Saber persuadir por medio de la palabra requiere conocer lo que es persuasivo; es justo esto, lo que es verdaderamente persuasivo, lo que Aristóteles enseña. La enseñanza de la retórica se centra en el arte de construir discursos en los que el orador se muestre digno de confianza, suscite en sus oyentes determinadas pasiones y que derive la verdad, al menos aparente, de los argumentos persuasivos. Ahora bien, para Aristóteles la función de la retórica no es fomentar un juicio o una acción a ciegas, sino que se trata de iluminar al auditorio por la razón y lograr hacer develar lo que parece ser la verdad por medio de argumentos convincentes. La dialéctica es una arte y modo de racionalidad que consiste en hacer preguntas para criticar una tesis y responder a las preguntas defendiendo la tesis sostenida. Es una técnica, pero no a la manera de una ciencia como la geometría o el arte médico. El dialéctico busca afirmar lo contrario con respecto a uno y el mismo objeto, creando con este procedimiento la contradicción que tiene que resultar de las concesiones que da el que es interrogado, el que responde, por su parte, ha de rectificar las proposiciones astutamente formuladas respecto a las que se le ha instado a tomar posición.

Enrico Berti, en su libro *Las razones de Aristóteles*,⁷² afirma que, sobre la cuestión de la racionalidad que se encuentra actualmente en el centro del debate filosófico, Aristóteles es tal vez el filósofo que más amplia y sistemáticamente ha contribuido a explorar los

⁷² Berti, E. *Las razones de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires, 2008.

diversos usos de la razón. Me permito una cita extensa por lo mucho que aporta a mi argumentación:

En el conjunto de la teorización aristotélica, ciencia e inteligencia, sabiduría y prudencia, arte, dialéctica y retórica resultan, así, ser una serie extremadamente rica de formas de racionalidad (a la que corresponde toda una serie de <<deformaciones>>: sofística, erística, falta de arte, mala retórica), *dotadas de diversos grados de exactitud o de rigor*, o de <<coercitividad lógica>>, *pero todas igualmente caracterizadas por el argumentar. Ésta es la actitud propia de aquel que está dispuesto a dar razón de lo que afirma, estableciendo, de tal modo, una comunicación con los otros y sometiéndose, entonces, al análisis, al examen crítico, por parte de los otros.* Éste parece ser el rasgo común a todas las formas de racionalidad arriba consideradas y, entonces, el carácter distintivo de la racionalidad misma, es decir, del *logos*, la cual, a su vez es el carácter distintivo de la humanidad. El hecho de que tales formas o <<vías de razón>>, sean aún hoy todas ampliamente practicadas (en la ciencia, en la filosofía, en la política, en los debates judiciales, etc.), como se podría fácilmente documentar, debería poner por lo menos en guardia de las demasiado apresuradas generalizaciones o reducciones de la racionalidad, por un lado, al sólo cálculo lógico y, por otro, al <<pensamiento débil>>, que hoy está tan en boga.⁷³

Es importante señalar las distintas formas de racionalidad exploradas por Aristóteles ya que por mucho tiempo se consideró que sólo teorizó sobre la ciencia apodíctica: “La forma de racionalidad de la que Aristóteles es tradicionalmente considerado el primer teórico, es más, la que muchos, desde Zabarella y Bacon en adelante, consideran la única,

⁷³ *Ibidem*, p. 182 (las cursivas son mías).

o la única verdadera, forma de racionalidad por él teorizada, es indudablemente la ciencia apodíctica, es decir, demostrativa”.⁷⁴

En los *Segundos Analíticos*, Aristóteles da su famosa definición de ciencia apodíctica: “Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera”.⁷⁵ Esta definición tiene dos características: el conocimiento de la causa o explicación de un hecho y la *necesidad* de sus conclusiones. El carácter de necesidad de la *episteme* es indicado en reiteradas veces por Aristóteles afirmando que la ciencia es conocimiento de cosas que existen siempre. La mayor parte de los ejemplos y términos de los que se sirve para ilustrar este tipo de ciencia son extraídos de la geometría. La necesidad de esta racionalidad apodíctica característica de la *episteme*, está sin duda vinculada con la *certeza*.

Junto con la racionalidad apodíctica, la racionalidad práctica es la más reconocida de las exploradas por Aristóteles. Quizá Hans-Georg Gadamer ha sido quien más ha contribuido a su reciente rehabilitación, junto a la racionalidad retórica.⁷⁶ Sin embargo, tendremos que dejar para otra ocasión el análisis de los otros tipos de racionalidad mencionados arriba ya que nos aleja de nuestro objetivo: contraponer una racionalidad propia de las realidades cuyos principios no pueden ser de otra manera y una racionalidad de las

⁷⁴*Ibidem*, p. 23.

⁷⁵Aristóteles, *Tratados de lógica (organón) II*, Biblioteca clásica Gredos, introducción, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín, Madrid, 1995, p. 316. (*Seg. an.* I2, 71b 9-12).

⁷⁶“Hay que insistir hoy en que la racionalidad de la argumentación retórica, que trata de utilizar los <<efectos>>, pero que reivindica fundamentalmente los argumentos y trabaja con probabilidades, es y seguirá siendo un factor definitorio de la sociedad mucho más poderoso que la certeza de la ciencia. Por eso en *Verdad y Método I* hice una referencia explícita a la retórica y encontré un eco positivo en distintas partes”. En: Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2010, p. 394.

realidades cuyos principios pueden ser de otra manera. En vista de lo alcanzado hasta el momento es tiempo de hacer una caracterización de la racionalidad práctica y su modo de ser en la deliberación y elección.

ELEMENTOS DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA ARISTOTÉLICA EXPUESTOS EN LA ÉTICA NICOMÁQUEA

La *Ética Nicomáquea* trata sobre la felicidad y sobre cómo podemos alcanzar su realización. Claro que a estas alturas no podemos evitar preguntarnos qué es la felicidad. Aristóteles responde que la felicidad es una actividad del alma según la virtud durante el largo de toda una vida. Ahora no queda más que preguntarnos qué es la virtud: “Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo a la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud [...]”.⁷⁷

La ética aristotélica, por tanto, es una ética de la virtud; esto quiere decir que se enfoca principalmente en señalar la importancia de desarrollar disposiciones habituales buenas en los hombres, *i.e.*, hábitos virtuosos o excelentes. Aristóteles busca reflexionar cómo lograr una vida buena a través del desarrollo del carácter virtuoso. No pretende definir la virtud sino propiciarla. Su ética es *eudemonista*: el ejercicio de las virtudes es placentero y apunta en última instancia hacia el fin supremo que es la felicidad. Lo que posibilita que la virtud pueda propiciarse es que no es natural ni contranatural, sino que la virtud perfecciona una tendencia natural ya presente en los seres humanos. Por esta razón, la virtud no reprime o suprime la pasión, sino que la encausa, la modera, la perfecciona.

⁷⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 156 (1102a 5).

En el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles establece que las virtudes del alma son de dos clases: **éticas** e **intelectuales**, las cuales corresponden a la parte del alma **irracional** y **racional**, respectivamente. Como ya se mencionó, la parte racional se subdivide en la parte científica a quien competen los entes necesarios y la parte razonadora que delibera sobre las cosas contingentes.

Las virtudes intelectuales son cinco: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto.⁷⁸ Las virtudes morales analizadas en la *Ética Nicomáquea* son: la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la recta ambición de honor, la mansedumbre, la amabilidad, la veracidad respecto a la propia persona, el buen humor, la vergüenza y el pudor, la justicia, la amistad, la benevolencia, la beneficencia, la concordia ciudadana y el recto amor propio.⁷⁹ Dichas virtudes se refieren a las pasiones y las acciones en las cuales hay exceso, defecto y término medio:

Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión y placer y dolor en general caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente la virtud.⁸⁰

⁷⁸ *Ibidem*, p. 272 (139b 15).

⁷⁹ Respecto de la lista de las virtudes éticas en la *Ética Nicomáquea*, me extrañó encontrar que Mauricio Beuchot afirma que son sólo tres: “En esta obra [*Ética Nicomáquea*], Aristóteles divide las virtudes en éticas y dianoéticas, es decir, en morales o prácticas e intelectuales o teóricas. **Las éticas son tres: templanza, fortaleza y justicia**; las dianoéticas son cinco, dos que pertenecen a la parte opinativa del intelecto-razón: arte (*techne*) y prudencia (*phrónesis*), y tres que pertenecen a su parte científica: intelecto, ciencia y sabiduría.” En: Beuchot, M. *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007. El subrayado es mío. Las virtudes éticas Aristóteles las analiza en los libros III, IV, V, VIII Y IX. También puede verse un listado de las virtudes en: Zagal, Héctor, *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*, Ariel, México, 2013, p. 124.

⁸⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 170 (1106b 20-25).

Aristóteles afirma que la virtud radica en el término medio entre el exceso y el defecto, pero ¿cómo podemos determinar cuál es el término medio? La respuesta que nos da el Estagirita es radical porque rompe con la tradición platónica y lo acerca al antropocentrismo de Protágoras: el criterio para determinar el justo medio es el hombre prudente.⁸¹ La virtud intelectual entonces es la rectora de las virtudes éticas: “Es por tanto la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”.⁸²

El hombre prudente es entonces quien personifica la regla de elección, él es el criterio para determinar el justo medio relativo a nosotros. “He aquí un hombre que, a pesar de todos los atenuantes, no es sólo el intérprete de la regla recta, sino que es la regla recta misma, el portador viviente de la norma”.⁸³ Se abandona así la búsqueda de un criterio extrahumano, e inalcanzable por definición, para centrarse en el ámbito de lo humano, del sentido común y de las apariencias. Dice Aubenque:

Mientras que la sabiduría, tal como es concebida desde Platón, es el reflejo en el alma del sabio de un orden trascendente que permite medirla, la prudencia, no teniendo esencia en relación a la cual definirse, no puede remitir a la existencia del prudente como fundamento de todo valor. Ya no es el hombre de bien quien tiene los ojos fijos sobre las ideas, sino nosotros quienes tenemos los ojos fijos sobre el hombre de bien.⁸⁴

⁸¹ El hombre prudente, como se verá más adelante, sabe discernir la circunstancia y el momento adecuados, que son elementos indispensables de un buen criterio.

⁸² *Ibidem*, p. 171 (1107a 1-3).

⁸³ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 51

⁸⁴ *Ibidem*, p. 56

El hombre llega a ser prudente a través de la experiencia y de la educación adecuada. Si la virtud es un hábito que se adquiere con la constancia, la prudencia se adquiere con la repetición de acciones prudentes que con el tiempo se integran en nuestro carácter haciendo que el ejercicio de la virtud se vuelva algo natural, satisfactorio y que ya no requiera esfuerzo. En el caso de la prudencia esta disposición a actuar de cierta manera concierne al criterio de elección según el cual se rigen el resto de las virtudes éticas:

[...]: dado que la virtud moral es una disposición (práctica) que concierne a la elección, la prudencia es una disposición práctica que concierne a la *regla* de elección; aquí no se trata de la rectitud de la acción, sino de la exactitud del criterio; porque la prudencia es una disposición práctica *acompañada de regla verdadera*.⁸⁵

En el capítulo 5 del libro VI, Aristóteles dice que la prudencia: “es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre”.⁸⁶ Este modo de ser racional que caracteriza a la prudencia se adquiere, como ya se ha dicho, a través de la experiencia. Por esta razón los muy jóvenes pocas veces pueden ser prudentes. Cito a Aristóteles:

Una señal de lo que se ha dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo.⁸⁷

⁸⁵ *Ibidem*, p. 44

⁸⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 276 (1140b 20).

⁸⁷ *Ibidem*, p. 280 (1142a 12-15).

Es a través de llevar a cabo acciones y equivocarnos algunas veces como aprendemos y adquirimos un juicio y un criterio adecuado. Las buenas decisiones del prudente son resultado de errores en el pasado que le proporcionaron la experiencia necesaria para mejorar la manera en que pondera las situaciones siempre distintas en que se desarrolla la vida humana. El conocimiento adquirido por experiencia es de una naturaleza imprecisa. Aubenque comenta que “el prudente no es invocado como juez más que porque tiene juicio, experiencia, en resumen, un <<conocimiento>>, incluso si no se trata de un conocimiento de lo trascendente”.⁸⁸

El saber del prudente no es científico y esto es así en razón del objeto mismo de conocimiento. Nussbaum subraya acertadamente esta característica del saber práctico cuando comenta del prudente:

Esta persona no intenta situarse en una perspectiva ajena a las condiciones de la vida humana, sino que basa sus juicios en su amplia experiencia de éstas. Ambos elementos de la concepción aristotélica están claramente relacionados: la razón de que la buena deliberación no sea científica radica en que el buen juez no delibera con métodos científicos; y la razón de que este juez sea la autoridad que formula las normas de la elección correcta es que sus métodos más que los de otro juez con inclinaciones más <<científicas>>, parecen los más pertinentes para la materia que ha de juzgarse.⁸⁹

Recapitulación

⁸⁸ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 62.

⁸⁹ Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, p. 374.

Debido al modo de ser contingente y azaroso de la vida humana es que la buena deliberación requiere flexibilidad. Las situaciones siempre distintas a las que nos enfrentamos hacen necesario que el saber práctico se ajuste a la particularidad de cada situación concreta, que pueda ponderar las elecciones que hacemos tomando en cuenta la diversidad y el cambio. La deliberación también requiere poder distinguir lo que está en nuestro poder hacer y lo que no: “Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y eso es lo que resta por mencionar”.⁹⁰

Hay otra habilidad que se adquiere con la experiencia y que es necesaria para la buena deliberación: saber cuándo es el momento oportuno (*kairós*). Lo que es contingente cambia constantemente, por esta razón es imprescindible para el prudente saber que lo que es útil hoy, puede no serlo mañana. Estos elementos introducen la dimensión temporal en el análisis de la acción moral. Frente a lo atemporal del conocimiento demostrativo, Aristóteles subraya el carácter particular y temporal del actuar humano.

La conciencia del momento oportuno, de esta dimensión temporal en la racionalidad práctica, es otra muestra del sentido común de la ética aristotélica, de la importancia que le dá a las situaciones concretas de seres humanos finitos. Aubenque comenta que: “Aristóteles conoce y condena al personaje que nunca acaba de deliberar: es necesario que la deliberación, como todas las cosas, tenga un fin”.⁹¹

ACERCA DE LA ELECCIÓN DELIBERADA (*proairesis*)

⁹⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 188 (1111b 32).

⁹¹ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 169

Según Aristóteles no todo acto se puede llamar acción (*práxis*). Para que se pueda llamar apropiadamente acción, ésta debe ser una elección deliberada (*proairesis*). Debido a esto es que según el Estagirita ni los niños, ni los esclavos naturales ni los animales realizan acciones en el sentido pleno de la palabra porque carecen de la capacidad de abstracción que permita plantearnos un ideal de vida al cual ajustarnos. Zagal lo formula de la siguiente manera:

El agente plenamente racional es capaz de configurar su propia existencia en base a una concepción total de su vida. El agente de *praxis* es quien alinea sus acciones singulares a ese ideal. No son capaces de elección deliberada los animales, pues aun cuando son capaces de anticipar consecuencias –el perro evita disgustar a su amo para no recibir el castigo- no planean su vida de acuerdo a una concepción del “yo”. El animal no integra sus acciones particulares en un modelo de vida previamente concebido.⁹²

Como se puede ver, *práxis* y *proairesis* son términos íntimamente relacionados. La acción en sentido estricto requiere una elección deliberada, requiere la elección racional de un estilo de vida. Sin una planeación sobre quién queremos ser a largo plazo no podemos vivir éticamente porque la virtud es “un modo de ser selectivo”.⁹³ Alejandro Vigo señala respecto a la relación entre ‘acción’ y ‘decisión deliberada’:

Más precisamente: ambas nociones, la de *πρᾶξις* y la de *προαίρεσις*, deben verse, en el caso de Aristóteles, como coextensivas, pues el dominio de lo que Aristóteles concibe

⁹² Zagal, Héctor. “A propósito de la deliberación. La prudencia y la acción moral en Aristóteles”, en: *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu coords., Los libros de Homero S.A. de C.V., México, 2009, p. 86.

⁹³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 171 (1106b 35). Puede traducirse también como << hábito de la decisión deliberada >> (*héxis proairetiké*).

como genuina “acción” y genuina “agencia” se extiende tanto como el dominio del peculiar tipo de capacidad que Aristóteles denomina προαίρεσις, vale decir, “elección”, “decisión” o, mejor aún, “decisión deliberada”.⁹⁴

Actuar racionalmente es para Aristóteles actuar con vistas a cierto proyecto global de vida, viendo a ésta como una unidad de sentido. La representación de la vida buena, de un ideal que hemos decidido seguir, es la idea regulativa a modo de faro orientador que permite configurar las acciones concretas del aquí y el ahora. Es gracias a esta representación global que se puede elegir con miras a fines de mediano y largo plazo conformando así un modo de vida racional. Lo que caracteriza al hombre virtuoso y prudente es que orienta sus acciones particulares, afrontando cada situación del aquí y el ahora, de tal manera que resulten coherentes con su proyecto global de vida buena. Por esta razón es que puede moderar sus deseos inmediatos y aplazarlos de ser necesario con el fin de lograr satisfacer deseos más racionales a largo plazo. Así, el tiempo presente, el aquí y el ahora, es iluminado gracias a un determinado proyecto de futuro que se ha asumido e interiorizado como propio, proyecto que se pone en juego y se presupone en cada situación concreta de acción. Es gracias a ese proyecto global otorgado por la decisión deliberada que el conjunto de las acciones concretas, de las situaciones particulares en que se desarrolla la vida, pueden ser interpretadas y comprendidas, ya sea como irrelevantes o importantes, decisivas o triviales. Esta representación de la vida como unidad, como proyecto global, es lo que abre el sentido en el que articulamos cada acción concreta del día a día. Como se puede apreciar, **en el centro de la racionalidad práctica se encuentra la dimensión temporal.** Vigo comenta sobre esta dimensión temporal:

⁹⁴ Vigo, Alejandro, *Deliberación y decisión según Aristóteles*, en revista Tópicos 43 (2012) p. 56.

La racionalidad práctica y la *práxis* orientada por ella no está jamás, por así decir, atadas al presente puntual fácticamente dado, sino que se proyectan siempre más allá de lo dado y presente, en dirección del horizonte futuro de posibilidades, y vuelven al presente, por así decir, comprendiéndolo y apropiándose de él a partir de un cierto esbozo o proyecto de determinadas posibilidades futuras. El deseo, que es el factor que abre el espacio de comprensión para el despliegue de la racionalidad práctica, está estructuralmente referido a lo no-dado y todavía futuro, [...].⁹⁵

La elección racional y el deseo se relacionan profundamente. Para ser más precisos, hay que decir que no es cualquier tipo de deseo el que acompaña a la *proaíresis*. Por esta razón a continuación analizaremos los tipos de deseo (*orexis*) que distingue Aristóteles y veremos que toda acción humana está constituida en parte por el deseo.

ACERCA DEL DESEO (*Boulesis*)

Para que se realice una acción, además de la elección deliberada basada en pensarnos a nosotros mismos como proyecto, se necesita el deseo porque “el principio de la acción es la elección y el de la elección es el deseo”.⁹⁶ Entonces, son dos los elementos necesarios de la acción moral: la elección deliberada y el deseo. El Estagirita lo expresa de bella manera: “Por eso la elección es **inteligencia deseosa** o **deseo inteligente** y tal principio es el hombre”.⁹⁷

⁹⁵ Vigo, Alejandro G., *Estudios aristotélicos*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Navarra, 2006, p. 290.

⁹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 271 (1139a 32-34).

⁹⁷ *Ibidem*, p. 272 (1139b 5-7)

Hay que subrayar la participación necesaria del deseo en la acción moral ya que la elección por sí sola no provoca la acción, “*la reflexión por sí nada mueve*”.⁹⁸ Esto es así porque todo aquel que hace una cosa lo hace con vistas a algo, con el interés de lograr algún fin, con una intencionalidad.

Esto nos lleva a preguntarnos: ¿qué clase de deseo es el que provoca la acción moral? La respuesta es que una acción moral virtuosa se produce por un deseo sopesado, que ha pasado por deliberación gracias a lo cual es deseo recto. Nussbaum subraya la importancia de la educación para Aristóteles, para quien es importante formar a las personas tanto en las tendencias apetitivas como en las intelectuales. Es importante enseñar a moderar los impulsos, no a suprimirlos. Es debido a esta guía educativa que el deseo tiene una medida de racionalidad:

El Estagirita dice que los apetitos y las pasiones son selectivos, educables y capaces de desempeñar una función constructiva en la motivación moral, impulsando a la persona hacia objetos acordes con su concepción evolutiva de lo recto.⁹⁹

Aristóteles distingue tres tipos de deseo (*órexis*). Es conveniente analizar dicha distinción para entender mejor la acción humana o *práxis*. Siguiendo la división del alma en racional e irracional, a cada parte le corresponde un tipo de deseo racional e irracional. Lo que distingue al ser humano del resto de los animales es la parte racional del alma, por lo que hay deseos exclusivamente humanos.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 271 (1139b 1)

⁹⁹ Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, p. 391

Los deseos de origen irracional son dos: El deseo apetitivo (*epithymía*), el cual está vinculado con la satisfacción de necesidades biológicas inmediatas como el hambre; y el deseo relacionado con reacciones emocionales (*thimós*). Estos tipos de deseos los tienen tanto los animales como los seres humanos. El siguiente tipo de deseo cuyo origen es racional es central para la consecución de una acción plenamente humana: El deseo racional (*boulesis*) está vinculado con los fines o metas a largo plazo que guían y dan sentido a las acciones humanas.

Una acción moral virtuosa es por lo tanto un modo de ser (hábito) relativo a la elección deliberada en base a una concepción total de la propia vida la cual tiene por principio el deseo sopesado. Si la elección ha de ser buena el razonamiento debe ser verdadero y el deseo recto y lo que la razón diga el deseo debe perseguir. A una acción así Aristóteles la llama *verdad práctica*.

ACERCA DE LA *PHRÓNESIS* COMO CAPACIDAD DE APLICAR LO UNIVERSAL A LO PARTICULAR Y COMO CAPACIDAD DE ESCOGER JUICIOSAMENTE LOS MEDIOS

Aunque afirma que *phrónesis* es usado por Aristóteles para referirse a dos tipos de capacidades íntimamente relacionadas pero que es importante diferenciar:

[...] la *phrónesis* es descrita a veces como capacidad de aplicar lo universal a lo particular, y a veces como capacidad de escoger juiciosamente los medios. (Para esquema universal-

particular, cfr. VI, 8, 1141b 15; 9, 1142a 14 y todo el capítulo 9. Para el esquema fin-medios, cfr. VI, 12, 1143a 33; 1144a 7-9).¹⁰⁰

A continuación expondré cada una de estas dos capacidades recurriendo a los pasajes citados. Es importante ser minuciosos en este punto ya que nos encontramos en el centro de la racionalidad práctica aristotélica y en uno de los aspectos que más se han comentado recientemente a partir de la recuperación hermenéutica de la prudencia: el esquema universal-particular. Pienso que ambos aspectos son productivos para los estudios recientes sobre la racionalidad y por ello los cito a continuación:

Los siguientes pasajes refieren al esquema universal-particular:

“Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular”.¹⁰¹

“La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia”.¹⁰²

“Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza”.¹⁰³

Los siguientes pasajes refieren al esquema fin-medios:

“Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas”.¹⁰⁴

“Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para ese fin”.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 162.

¹⁰¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 279 (1141b 15).

¹⁰² *Ibidem*, p. 280 (1142a 14).

¹⁰³ *Ibidem*, p. 281 (1142a 25).

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 284 (1143a 33-35).

Aproximadamente veinticuatro siglos después, Gadamer abordará el núcleo del problema hermenéutico tomando como modelo a la prudencia ya que la tradición, afirma, debe entenderse cada vez de una manera diferente, lo que nos sitúa en el problema de la relación entre lo general y lo particular. “Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la ética aristotélica”.¹⁰⁶ Por otra parte, en el caso de la elección de teorías inconmensurables, el científico debe *aplicar* ese saber general que le indican los valores epistémicos a la situación particular de un contexto determinado. Esta habilidad de aplicar lo general a la situación particular es parte central de la racionalidad práctica y no se aprende a través de reglas o manuales. Parece una sutileza, pero marca una gran diferencia con modelos de decisión algorítmicos. Esta habilidad es práctica, es una *saber cómo* no un *saber qué*. Se adquiere con la práctica no con manuales, se vuelve parte de nuestro modo de ser al hacerlo, con el ejercicio constante, al igual que las virtudes: se aprende a ser valiente, siéndolo, o al igual que el aprendizaje de una lengua: se aprende otro idioma hablándolo. En el constante juego de aplicar lo general a la situación particular es donde se va ajustando el criterio, en la práctica y error, en la corrección al fallar y la alabanza al hacerlo correctamente.

Recapitulación

Como se mencionó, la noción de racionalidad se encuentra en el centro del debate filosófico contemporáneo. Ésta, tradicionalmente se concibe como una racionalidad de tipo algorítmico, que, como he expuesto arriba, requiere de un tipo particular de agente

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 287 (1144a 7-9).

¹⁰⁶ Gadamer, H.G., *Verdad y método I, Sígueme, Salamanca, 2012*, p. 383.

racional y específicos presupuestos ontológicos sobre el mundo. La actual crisis de la racionalidad debe ser entendida como el resultado de no ver cumplidas las expectativas de un tipo de racionalidad algorítmica aplicada a un mundo ontológicamente contingente y con una concepción de ser humano que ha cambiado desde la modernidad. Tomemos como ejemplo emblemático la siguiente definición de racionalidad:

¿En qué consiste, pues, tal concepción clásica de la racionalidad? Podríamos decir, a modo de breve caracterización, que de acuerdo con ella la racionalidad es una capacidad de la mente humana que posee, entre otros, dos atributos básicos: es, en primer lugar, **única**, o sea que no puede haber una pluralidad de racionalidades, y, en segundo lugar, el lazo que establece entre sus datos de partida y sus conclusiones es un lazo **necesario**. Por lo tanto, a dos individuos cualesquiera que tengan la misma información sobre un problema dado deberían llegar, si siguen un procedimiento cabalmente racional, a la misma solución. Ello es así porque la racionalidad opera de acuerdo con ciertas **reglas universales**, en particular las reglas de la **lógica**.¹⁰⁷

Al leer esta definición, no podemos sino recordar la *episteme* aristotélica pero también a la ciencia de la deliberación práctica expuesta por Sócrates en el *Protágoras* como se verá con detalle en el siguiente capítulo. Dicha ciencia de la deliberación, que toma como modelo la ciencia de la medida, pretende trasladar a los asuntos humanos la certeza y necesidad de las conclusiones de una deliberación de opciones conmensurables. Pero aquí hay un problema que Aristóteles nota: una cosa es el ámbito de los entes necesarios, como los números con los que se pondera entre medidas, y otra cosa es el ámbito de los asuntos

¹⁰⁷Nudler, Oscar, (compág.) *La racionalidad: su poder y sus límites*, Paidós, Buenos Aires, 1996, p. 14 (el subrayado es mío).

humanos, el cual es contingente, puede ser de otra manera. Este ámbito no puede regirse por la necesidad lógica.

¿Acaso nos desenvolvemos en un mundo de entes eternos, inmutables que no pueden ser de otra manera?, ¿el modo en el que deliberamos en el diario vivir sigue un método algorítmico?, ¿no es más bien el caso de que el mundo en el que acontece nuestra experiencia es contingente, puede ser de otra manera y que somos seres finitos inmersos en una tradición que nos constituye? Quizá sea momento de ir indicando la dirección de nuestra argumentación. Cito a Gadamer:

La reflexión hermenéutica sobre las condiciones de la comprensión pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza de cero ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la *praxis* o, lo que es igual, en la vinculación al *ethos*. Conviene tenerlo presente. El modelo de la filosofía práctica debe ocupar el lugar de esa *theoria* cuya legitimación ontológica sólo se podría encontrar en un *intellectus infinitus* del que nada sabe nuestra experiencia existencial sin apoyo en una revelación. Este modelo debe contraponerse también a todos aquellos que supeditan la racionalidad humana a la idea metodológica de la ciencia <<anónima>>. ¹⁰⁸

En esta cita encontramos las pistas a seguir: la razón práctica obtiene su posibilidad en la *praxis*, en su vinculación al *ethos* y se contrapone a una idea de razón teórica que sólo podría obtener legitimación en un *intellectus infinitus*, pero no de nuestro modo de ser

¹⁰⁸Gadamer, H.G., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 394. (Este *intellectus infinitus* me recuerda un poco al alma inmortal de la teoría de la reminiscencia platónica).

humano, finito, histórico, situacional y siempre inmerso en una comunidad con la que se mantiene una relación de efectos recíprocos.

Ahora bien, regresemos un poco. ¿Estamos en mejor posición de dar una definición satisfactoria a la pregunta, qué es la racionalidad, con la que empezamos esta sección? Aún no. Debemos primero buscar las condiciones en las que la racionalidad humana es posible. Sin embargo, podemos detectar ahora que la concepción de racionalidad tradicional (única, necesaria y que sigue un método lógico o algorítmico) es inadecuada porque presupone un agente racional idealizado, cuyas experiencias se darían siempre en actitud teórica, en un mundo conmensurable y que no puede ser de otra manera. Para deconstruir esta concepción nos será de mucha ayuda analizar uno de los primeros intentos fallidos de restringir la elección deliberada a un procedimiento metódico tomando como modelo la ciencia de la medida sin antes ver si esto es lo que exige el fenómeno mismo. Con base en lo anterior, a continuación, analizaremos la racionalidad práctica científica socrático-platónica frente a la que Aristóteles se posiciona.

Capítulo 4

LA CIENCIA DE LA MEDIDA PLATÓNICA: LA CONMENSURABILIDAD DE LOS VALORES Y EL IDEAL DE UNA RACIONALIDAD PRÁCTICA CIENTÍFICA¹⁰⁹

En este capítulo desarrollaré un análisis comparativo entre el *Protágoras* de Platón y la ética aristotélica. Es importante acotar que dicho análisis lo único que pretende es poner sobre

¹⁰⁹ Es importante aclarar que el pensamiento platónico tuvo una evolución que se nota en los temas en que se enfocó en cada etapa de su desarrollo, así como en los matices y cambios que tienen sus opiniones acerca de las mismas cuestiones. En el caso del *Protágoras* encontramos una postura platónica del primer periodo del pensamiento de Platón, que en diálogos posteriores cambia. Está más allá de los límites y propósitos de esta investigación señalar dichos cambios. Sin embargo, la exposición siguiente nos permitirá ver con claridad el problema que nos atañe, así como ver su similitud a concepciones actuales. Es frente a esta concepción que Aristóteles realiza su crítica y desarrolla su ética, por ello nos servirá para comprenderla mejor así como para hacer fructíferos sus análisis para nuestro problema en la actualidad.

la mesa un problema filosófico, de entre los muchos que por primera vez se plantearon en el pensamiento occidental gracias al genio de Platón y Aristóteles. En su reflexión filosófica me parece encontrar algunas intuiciones que ayudan a esclarecer el problema de la racionalidad del debate contemporáneo. No olvidemos la importancia de la analogía para el pensamiento filosófico. Sin embargo, reitero que no pretendo hacer exégesis de la obra platónica o aristotélica sino introducirnos directamente al planteamiento del problema aprovechando la claridad de un cuestionamiento que inaugura un tema de reflexión.

Uno de los pasos que suele dar Aristóteles al iniciar sus investigaciones es descubrir una o varias aporías en un asunto en el que al parecer nadie antes que él ha caído en cuenta que hay un problema. Muchas veces dichas aporías no llegan a resolverse, pero esto no significa que no se haya avanzado en el filosofar, por el contrario, quizá lo que requiere mayor sagacidad en el proceso de hacer filosofía no es el responder preguntas sino saber plantearlas al descubrir que el pensamiento ha entrado a un camino sin salida.¹¹⁰

En el caso de la ‘filosofía de los asuntos humanos’,¹¹¹ Aristóteles realiza una crítica al ideal de racionalidad práctica platónico, ilustrado en la postura socrática del *Protágoras*; en este diálogo, Sócrates argumenta por la necesidad de una *téchne*¹¹² en la que todos los valores

¹¹⁰ El significado de aporía es “sin un camino” y “dificultad para pasar”. Acertijo, perplejidad o contradicciones que dificultan o inhiben un razonamiento.

¹¹¹ Recordemos que Aristóteles utiliza esta noción para diferenciarla de la filosofía ‘teórica’ como la metafísica.

¹¹² Nussbaum señala que “en el tiempo de Platón no se establecía una distinción general y sistemática entre *episteme* y *techné*. Incluso en algunos de los escritos aristotélicos más importantes, ambos términos se utilizan indistintamente. Lo mismo puede decirse respecto al *Protágoras*”. En: Nussbaum, Marta C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995, p. 142.

sean conmensurables bajo una escala cuantitativa única y cuyo método de decisión nos ayudará a dominar el presente y el futuro y restarle poder a la *tyché*,¹¹³ la fortuna.

En el *Protágoras*, el apremio de Sócrates por dicha *téchne* (que se caracteriza por ser universal, enseñable) para los asuntos prácticos, es debido a la búsqueda de la solución a tres grandes problemas con los que nos enfrentamos los humanos día a día:

- 1.- La vulnerabilidad de la vida humana frente a la fortuna (*tyché*) y la aprehensión que nos causa el apego a personas, cosas y actividades también vulnerables.
- 2.- La pluralidad de valores y de lo que consideramos el bien, que provoca que sea inevitable caer en conflictos.
- 3.- La influencia de la pasión en la racionalidad práctica.

La *techné* que pretende Sócrates será la solución a dichos problemas con los que se enfrenta la racionalidad práctica. El modelo para este nuevo arte de la deliberación de los asuntos humanos será el arte o ciencia del cálculo, el peso y la medida (*metretiké téchne*).¹¹⁴

La ciencia de la medida ha otorgado a los humanos la capacidad de confrontar cosas de diferente tipo y compararlas con respecto a determinada propiedad cuantificable por ejemplo el peso o el tamaño. Esta ciencia precisa y metódica había permitido a los griegos manipular las cosas con exactitud y precisión, además de ser una ciencia susceptible de progreso y perfeccionamiento constante. Pensemos por ejemplo en los logros alcanzados

¹¹³ Nussbaum aclara que “El término [*tyché*] no sólo significa aleatoriedad o falta de conexión causal. Su significado básico es <<lo que simplemente sucede>>; es el elemento de la existencia humana que los humanos no dominan. En: *Ibidem*. p. 136.

¹¹⁴ Carlo García Gual, traductor al español de *Protágoras* en la citada edición de Gredos, comenta: La *metretiké téchne*, o <<arte de medir y calcular>>, está basada en un conocimiento científico, *epistéme*, al igual que la aritmética, que es, al tiempo, ciencia y técnica.

en esa época gracias a la ciencia de la medida como lo son la edificación de la Acrópolis o la construcción de navíos, así como los avances pitagóricos en geometría y aritmética.

Nussbaum subraya que en tiempos de Platón, en la tradición griega estaba profundamente enraizada la idea de una conexión entre el cálculo y el saber, entre medir y contar numéricamente y el comprender y dominar. Refiere que para la tradición griega en la que se han formado Sócrates y Platón: “Lo numerable es lo definido, lo aprehensible y, en consecuencia, lo potencialmente narrable y susceptible de ser dominado; lo no numerable es vago e ilimitado, y escapa a la aprehensión humana”.¹¹⁵

El importante papel que le da Sócrates a la ciencia del cálculo se observa desde un diálogo anterior al *Protágoras*. En el *Eutifrón* leemos:

Sócrates- ¿Acerca de qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa? Examinémoslo. ¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno contra otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos?

Eutifrón- Sin duda.

Sócrates- Y si disputáramos sobre lo mayor y lo menor, ¿recurriríamos a medirlo y, enseguida, abandonaríamos la discusión?

Eutifrón- Así es.

Sócrates- Y recurriendo a pesarlo, ¿no decidiríamos sobre lo más pesado y lo más ligero?

Eutifrón- ¿Cómo no?

¹¹⁵ Nussbaum, Marta C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995, p. 159.

Sócrates- Al disputar sobre qué asunto y al no poder llegar a qué decisión, ¿seríamos nosotros enemigos y nos irritaríamos uno con otro? Quizá no lo ves de momento, pero, al nombrarlo yo, piensa si esos asuntos son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿Acaso no son éstos los puntos sobre los que si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegáramos a ello, tú y yo y todos los demás hombres?¹¹⁶

Claramente observamos que la ciencia de la medida elimina inmediatamente las disputas y la enemistad que ésta acarrea. La conmensurabilidad posibilita el llegar a un acuerdo en el que no quede lugar para la discrepancia. Una vez medido y cuantificado, es necesario que se llegue a un dictamen unánime sobre qué es mayor o menor. Sócrates vislumbra los beneficios que una ciencia de la medida podría tener en los asuntos humanos, en las disputas éticas, en la racionalidad práctica.

Regresando al *Protágoras*, Sócrates sostiene que el vivir bien y tomar decisiones correctas que permitan el dominio sobre la fortuna (*tyché*), se logrará únicamente cuando se desarrolle una nueva ciencia (*téchne*) de la deliberación práctica cuyas características sean similares a la ciencia de la medida y numeración:

Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y

¹¹⁶ Platón, *Diálogos*, “*Eutifrón*”, prólogo por Carlos García Gual, estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri, Gredos, Colección Grandes Pensadores, Madrid, 2010, p. 56 (7b-d).

lo pequeño. Pero la métrica haría que se desapareciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia. ¡Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte e medir o algún otro?

-El arte de medir- reconoció Protágoras.

- << Y si en la elección entre lo par y lo impar estribase la salvación de nuestra vida, cuando fuera preciso elegir correctamente, el más o el menos, en comparación mutua o en otros aspectos, tanto si es de lejos como si es de cerca, ¿qué nos salvaría la vida? ¿No sería el conocimiento científico? ¿Y no sería una cierta ciencia métrica, puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad? Porque ¿caso la ciencia de lo par e impar va a ser otra que la aritmética?>>.

-A Protágoras le pareció que asentirían.¹¹⁷

En la cita anterior se puede apreciar que la ciencia de la medida es tomada como modelo para un método de decisión que nos salve de la ‘ilusoria apariencia’ que engaña nuestra percepción de lo que es bueno para nosotros. La apariencia engañadora a la que se refiere Sócrates está relacionada con nuestra percepción de lo bueno y lo malo a través del tiempo a corto y largo plazo.

En efecto, algunas veces cometemos actos que nos traen dolor a largo plazo, llevados por una mala elección, a causa del peso del instante presente, que nos inclina a escoger un placer que creemos bueno en ese momento pero que tendrá consecuencias dolorosas. Uno de los ejemplos más claros es el de beber vino: de primera instancia nos trae placer pero si no medimos ese placer y cedemos al peso del instante continuando hasta el exceso

¹¹⁷ Platón, *Diálogos*, “*Protágoras*”, prólogo por Carlos García Gual, estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri, Gredos, Colección Grandes Pensadores, Madrid, 2010, p. 293(356c, d, e).

con dicho placer, los siguientes días sufriremos las dolorosas consecuencias físicas y sociales. El problema, desde esta postura, es que no hemos ponderado bien dicho placer en contraste con las consecuencias dolorosas a largo plazo. Para esto es que Sócrates busca una ciencia que nos otorgue un método sistemático y confiable para ponderar nuestros actos y valores:

-<< Bueno señores. Ya que nos pareció que la salvaguarda de la vida consistía en la recta elección del placer y del dolor, del mayor y el menor, del más numeroso y el que menos, tanto de más lejos como de más cerca, ¿no os parece una métrica, en principio, el examen de la superioridad y de la inferioridad o la igualdad de uno y otro?>>

- Necesariamente.

-<< Puesto que es métrica, seguro que será un arte y una ciencia.>>

-Asentirán.¹¹⁸

El punto que es necesario destacar es que para el proyecto socrático tal ciencia ofrecería la ventaja de que cosas de distinta índole se volverían **commensurables** porque las diferencias **cualitativas**, difíciles de comparar, se reducirían a diferencias **cuantitativas** susceptibles de ser ponderadas de manera exacta, como en una balanza lo es el peso. Esta reducción de lo distinto cualitativamente a lo commensurable cuantitativamente es importante subrayarla para los propósitos de nuestro estudio. Pensemos en el caso de un caballo y una mesa. A primera vista son cualitativamente diferentes, pero si nuestro fin es saber cuál pesa más, podremos hacerlo con sólo ponerlos en una balanza. La diferencia cualitativa ha cedido su lugar a la commensuración cuantitativa del peso. Uno de los presupuestos básicos de la ciencia de la medida es que dos o más cosas puedan ser

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 294 (357a).

conmensurables, se puedan medir o pesar con base en un acuerdo previo sobre la unidad de medida que tienen en común.

Si el fin es medir el peso de cosas con cualidades distintas, dejamos de ver las diferencias y nos guiamos bajo el criterio de ver cuál pesa más o menos. El método a seguir será ponerlas en una báscula y apuntar la cantidad correspondiente para después comparar las cantidades y saber con exactitud el resultado. No hay discusión frente a los números. Con esto en cuenta, son claros los beneficios que traería la medida para la eliminación de conflictos prácticos como lo es la toma de decisiones respecto a nuestro curso de acción en una situación determinada.

Pero, ¿cómo es que Sócrates puede dar el salto del ámbito de las cosas humanas, de lo cualitativamente diferente, a lo conmensurable cuantitativo? ¿Cómo comparar valores al parecer irreductibles e inconmensurables? La estrategia socrática es proponer una unidad de medida común para ponderar los distintos bienes o valores: el placer.

<<Entonces, consideráis que el mal es el dolor; y el bien, el placer. Ya que también al mismo gozar lo llamáis malo en aquella ocasión en que os priva de mayores placeres de los que él aporta, u os causa mayores dolores que los placeres que hay en él. Porque si, según otra razón llamarais malo al gozar y atendierais a otro objetivo, podrías sin duda decírnoslo. Pero no podréis>>.

·Me parece que no dijo Protágoras.¹¹⁹

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 291 (354c).

Y más adelante se lee: “¿Reconocéis entonces –dije yo-, que lo placentero es bueno y lo penoso malo?”¹²⁰ Seguido por la aprobación de todos a dicha pregunta de Sócrates.

Cabe aclarar que en el diálogo, Sócrates no desarrolla la discusión sobre si nuestros valores son o pueden ser conmensurables por una escala de medida única, por el contrario, esta importante cuestión es dejada de lado. Más bien, la argumentación socrática se centra en la urgencia de controlar la *tyché*, la fortuna, para poder conseguir bienestar frente a un mundo que se nos aparece como incierto. Esta urgencia es la que terminará convenciendo a *Protágoras* y el resto de oyentes sobre la conveniencia de una ciencia de la medida aplicada a los asuntos humanos. Entonces, uno de los presupuestos socráticos más importantes no es cuestionado; más bien se acepta *implícita y acríticamente que se puede reducir lo cualitativamente distinto a una medida común que permita medir y ponderar el bien humano*. Como ya he indicado, la medida común aceptada por todos en el diálogo bajo la argumentación socrática es el placer. Éste será el fin a seguir que nos servirá de criterio de medición y cálculo en la toma de decisiones:

⇒ Si entonces alguno replicara: <<Pero aventaja mucho, Sócrates, el placer del momento al placer y dolor futuro>>, le contestaría:

<< ¿Acaso en otra cosa, que en placer o en dolor? No es posible que sea en otro respecto. Ahora bien, si, como un hombre que sabe pesar, reuniendo lo placentero y reuniendo lo doloroso, tanto lo de cerca como lo de lejos, lo colocas en una balanza, dime cuál es mayor. Pues si pesas lo agradable frente a lo agradable, hay que preferir siempre lo que sea más en cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo

¹²⁰ *Ibidem*, p. 295 (358a).

inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla. Si los placeres son superados por los dolores, hay que abstenerse de ella. ¿Es que puede ser de otro modo, señores?>> diría yo. Sé que no podrían decir nada en contra.¹²¹

Como se observa claramente, Sócrates ha asimilado la deliberación práctica a la ciencia de la medida y el peso; además, ha puesto al placer como unidad de medida común y único fin a perseguir. En un primer momento, sin hacerlo explícitamente, la variedad de valores humanos, de lo que consideramos bueno, se reduce a la idea de bien. Esto da lugar a un presupuesto implícito en la argumentación socrática: el placer es idéntico al bien. Esta identificación entre placer y bien posibilita su *techné*. Después de este paso, los valores plurales, diferentes e irreductibles que tomamos en cuenta al realizar deliberaciones se han vuelto conmensurables y pueden ser pesados bajo un criterio único, dando por resultado una elección unánime.

Otra ventaja que una ciencia como ésta ofrecería es hacer menor la sensación de pérdida ante la elección de un valor sobre otro. Al ser homogenizados por la unidad de medida los tipos de acciones a elegir, se tiene la sensación de estar dejando atrás únicamente una cantidad menor en aras de una cantidad mayor. En el caso opuesto de que los valores fueran irreductibles, la sensación de pérdida sería mayor porque al elegir entre dos valores, uno de ellos sería irremplazable porque es especial y único en su diferencia.

La ética aristotélica se desarrolla en este contexto de discusión sobre la manera de avalar las elecciones en los asuntos humanos y articula una teoría de la medida mucho más

¹²¹ *Ibidem*, p. 293 (356 a-b).

compleja y detallada de lo que lo hizo la teoría socrática. Se debe aprender a medir los placeres, pero para ello hacen falta criterios de medición adecuados al ámbito humano. El arte de la *metría* socrático será cuestionado a profundidad por Aristóteles: ¿qué tipo de medición se aplica sobre las acciones humanas?, ¿es, como en las matemáticas, una medición exacta?, ¿hay una regla o un criterio universalmente válido con el cual medir el mundo de lo humano?, si no es así ¿qué tipo de saber es el de la deliberación de las acciones humanas? Para señalar la dirección de la respuesta que encontramos en la obra de Aristóteles, me parece oportuno un comentario de Zagal:

En *Metafísica* IV, Aristóteles critica el principio antropocéntrico aplicado a las ciencias especulativas. Sin embargo, en el ámbito de la ciencia política, Aristóteles reconoce que Protágoras no anda tan descaminado: el hombre prudente es medida para sí mismo. Estamos, pues, ante un conocimiento constitutivamente inexacto.¹²²

Recapitulación

De lo expuesto hasta el momento podemos colegir que la vida práctica tiene varios retos que resolver, entre los que se destacan tres: El primero, la vulnerabilidad de la vida humana frente a la *tyché*, es una urgencia que sentimos todos los seres humanos, no importa el lugar ni la época. El mundo en el que estamos inmersos es contingente y por ello nos provoca una constante incertidumbre. La *tyché*, la fortuna, lo que acontece fuera de nuestro dominio, es una constante amenaza. Nuestra vida es finita y frágil, así como lo es la de nuestros seres queridos. Lo que más amamos se ve continuamente amenazado con la aniquilación. Sabemos de nuestra condición mortal y quizá por esta razón nos esforzamos en prolongar lo más posible nuestra estancia en el ser, así como la de las

¹²² Zagal, Héctor, *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*, Ariel, México, 2013, p. 40.

personas que amamos. A su vez, nos percatamos que las decisiones con que dirigimos nuestra vida no son infalibles. En ocasiones cometemos errores de juicio que provocan que nuestro camino por la vida se complique. Esto se contrapone a nuestro deseo natural de ser felices. Algunas veces sufrimos las consecuencias de nuestras malas elecciones en la vida. Es por ello que sentimos el apremio de mejorar nuestra racionalidad práctica. Esta constante preocupación es ontológica. Nos va la vida en ello.

Por otro lado, la manera en que intentamos hacer frente a dicho apremio es distinta en cada lugar y época. Algunos, angustiados frente a la fortuna, ante lo contingente, ante la incertidumbre, buscan la certeza, el control y el dominio total. Lo creen posible. El ideal de racionalidad práctica socrático-platónica seguía este camino.¹²³ Sin embargo no es el único camino posible.¹²⁴ Aristóteles aceptaba la contingencia del mundo sublunar (que es en dónde se desarrolla la vida humana) y sabía que no era posible su control total. Creía también que era imposible tener certeza en asuntos humanos por el modo de ser de éstos, por su tesitura ontológica que se describe por '*lo que puede ser de otra manera*'.¹²⁵ Es más, desde su punto de vista una racionalidad científica no era adecuada para la complejidad de los asuntos humanos por reduccionista, lineal y por no tomar en cuenta el elemento

¹²³ Esta postura puede llegar a ser peligrosa: Si se cree tener certeza gracias a una racionalidad universal y científica, se puede tratar de imponer el control y dominio sobre quien no esté de acuerdo con nosotros. Si yo "sé" con "certeza" que mi deliberación y decisión son correctos e infalibles, lo que digan los demás debe ser acallado por erróneo; es más, impondré por la fuerza mi estilo de vida a todo el mundo. ¿Suenan familiares en esta época?

¹²⁴ Nussbaum comenta que: "Aristóteles tuvo conocimiento de la idea de que un rasgo distintivo de la elección racional es la medida de todas las alternativas mediante un único criterio cuantitativo del valor. Tal <<ciencia de la medida>>, en su época y en la nuestra, fue motivada por el deseo de simplificar y hacer manejable el desconcertante problema de la elección entre alternativas heterogéneas. Platón, por ejemplo, sostiene que sólo mediante una ciencia de este tipo se puede rescatar a los seres humanos de una confusión insoportable ante la situación completa de elección, con su indefinición cualitativa y su pluralidad abigarrada de valores aparentes. Creía incluso, y afirmaba rotundamente, que gran parte de los tipos más problemáticos de irracionalidad humana en la acción eran causados por pasiones que serían eliminadas o consideradas inocuas mediante una profunda creencia en la homogeneidad cualitativa de todos los valores." En: Nussbaum, Marta C., *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*; traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado Libros, Madrid, 2005, p. 116.

¹²⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 270 (1139a 12-15).

temporal y la pluralidad irreductible de los valores humanos, así como por menospreciar el papel productivo del deseo y las emociones en las acciones que realizamos.

Aunado a esto, recordemos que la aspiración platónica a un punto de vista externo, a modo de ‘ojo de Dios’ también ha sido criticada por el Estagirita por medio de la rehabilitación de los *phainómena*, como ya hemos comentado en el capítulo anterior.

Nussbaum lo expresa muy claro:

Aristóteles defiende que la verdad interna, la verdad *en las apariencias*, es lo único de lo que debemos ocuparnos; cualquier cosa que pretenda ser más es, en realidad, menos o nada. La perspectiva de la perfección, de la que se dice que permite examinar todas las vidas neutral y fríamente desde fuera, es acusada de falta de referencia: alejándose de toda experiencia del mundo, parece distanciarse también de las bases del discurso sobre el mundo.¹²⁶

En el caso de la filosofía de los asuntos humanos, de lo que debemos ocuparnos no es del *Bien en sí*, sino de cómo, en la práctica, podemos escoger una vida buena alcanzable para seres con nuestras facultades específicas, una vida que realmente podamos vivir nosotros. La vida buena que debemos tematizar para poder practicar es la vida característicamente humana, la vida que en cada caso particular vivimos los fácticamente existentes, no una idealización descontextualizada.

Con lo dicho hasta ahora se puede vislumbrar que el modo aristotélico de hacer frente a la *týche* no será el mismo que la platónica aspiración a una ciencia de la medida que es una *epistéme* en todo el sentido del término, una *téchne* en la que los valores son

¹²⁶ Nussbaum, Marta C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995, p. 375

conmensurables bajo una escala cuantitativa única. Para Aristóteles, por el contrario, la deliberación práctica no puede ser científica. Esto lo veremos a continuación.

Capítulo 5

LA PLURALIDAD DE LOS VALORES

A continuación analizaremos el núcleo de la crítica aristotélica a la ciencia de la medida aplicada para los asuntos humanos que expusimos en el capítulo anterior. Como es su costumbre, Aristóteles comienza por determinar el objeto de su investigación y nos dice en el primer párrafo de la *Ética Nicomáquea* que:

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, [...].¹²⁷

Lo que me gustaría resaltar de esta cita es que bien y fin son usados en el mismo sentido ya que todo fin perseguido por el hombre es, a su vez, un bien. Por esta razón, la filosofía práctica aristotélica se centrará en la búsqueda de lo que en última instancia es el fin perseguido por todos los seres humanos. Esta indagación es de vital importancia porque, según Aristóteles, es el fin que se persigue lo que da sentido a la vida humana. Como se recordará, para el Estagirita, la felicidad (*eudaimonía*) es el fin último en función del cual se articulan todas las acciones humanas. Sin embargo, advierte que existen distintas opiniones acerca de la naturaleza de este fin:

¹²⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 132 (1094a 2-3).

Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo qué es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios.¹²⁸

Acerca de la creencia del vulgo, dice que éste cree que son los placeres corporales como comer, beber y que para él éste es el fin de la vida. El Estagirita descarta este hedonismo vulgar de un plumazo al decir que estos placeres son los mismos que buscan las bestias. Sin embargo, la crítica no es una simple refutación de posiciones insostenibles, sino que da la pauta para aclarar la naturaleza del placer. Más adelante veremos las importantes distinciones acerca de la naturaleza del placer que realiza.

Es en este contexto que Aristóteles refuta la idea platónica de Bien. Muestra su postura utilizando una de sus frases más célebres, la cual pasará a la posteridad en la forma de *Amicus Plato, sed magis amica veritas*:

Quizá sea mejor examinar la noción de bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las Ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad.¹²⁹

El camino de su argumentación contra la Idea de Bien es similar al que ya nos tiene acostumbrados: comienza por analizar lo que se ha dicho hasta ese momento sobre el

¹²⁸ *Ibidem*, p. 135 (1095a16-21).

¹²⁹ *Ibidem*, p. 139 (1096a 12-16).

tema y las aporías en las que han incurrido, quizá sin percatarse de ello, los filósofos que lo antecedieron. La capacidad para descubrir dichos ‘obstáculos en el camino’ del pensamiento es debida a que Aristóteles observa desde otro horizonte de comprensión porque utiliza nuevas herramientas conceptuales que le permiten acceder a nuevas ideas, apreciar diferencias sutiles pero importantes, complejidades ricas y diversas categorías, ahí donde otros ven una simpleza plana y uniforme. En contra de la idea universal de Bien observa que:

Pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podría haber una idea común a ambas.¹³⁰

En este primer argumento Aristóteles se centra en establecer un orden de prioridad y posterioridad. Lo primero es la sustancia y después sus accidentes. Se descarta de esta manera que haya una idea común de bien entre la sustancia y sus relaciones que son accidentales. La naturaleza del bien que se predica de la sustancia es distinta de la naturaleza del bien de sus relaciones accidentales de la misma manera que sustancia, es distinta de sus accidentes. A continuación, Aristóteles retoma un argumento que ya ha utilizado en la metafísica en relación con la noción de ‘ser’:

Además, puesto que la palabra <<bien>> se emplea en tantos sentidos como la palabra <<ser>> (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la relación, lo útil; en el

¹³⁰ *Ibidem*, p. 138 (1096a 24-29).

tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una.¹³¹

El significado de la palabra 'bien', entonces, no es unívoco, no tiene la unidad que una ciencia única de la medida necesitaría porque 'bueno' se aplica a cosas de distintas categorías lógicas y ontológicas. Utilizar la palabra 'bien' bajo un único criterio provoca, por lo tanto, que caigamos en un error categorial. La diversidad de los géneros de cosas consideradas buenas es tan grande como la diversidad de los seres mismos y no se pueden reducir a un único género. Este es un recordatorio demoledor en contra de una visión que pretende reducir y homogenizar lo real, diluyendo la diferencia inconmensurable en su afán de conseguir la meta de la uniformidad cuantificable.

Aunado a los dos argumentos anteriores, Aristóteles desarrolla la tesis que sostiene que las cosas buenas y valiosas podrían no serlo con relación a todas las condiciones de vida posibles. Dicho en otras palabras: el bien de determinados valores es relativo al contexto, lo cual no los hace menos valiosos. Esta relación entre el contexto y el valor contrasta con la postura platónica, ya que, como comenta Nussbaum:

Platón insiste en que lo *verdadera* e intrínsecamente valioso lo es siempre y en una perspectiva al margen de todo contexto particular: si un valor es relativo a una especie o a un contexto, deja de serlo intrínseca y verdaderamente.¹³²

¹³¹ *Ibidem*, p. 138 (1096a 19-22).

¹³² Nussbaum, Marta C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995, p. 377.

En contraste con la postura platónica, Aristóteles afirma que ciertos valores humanos son posibles únicamente en el contexto del riesgo y la limitación material propiamente humana:

Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos?¹³³

Los valores humanos o virtudes son fines en sí mismos y son constitutivos de la *eudaimonía*, ya que ésta es “una actividad de acuerdo a la virtud”.¹³⁴ Varios de estos valores sólo se dan en la vida humana que sufre de escasez, peligros, necesidades materiales y otras limitaciones. Lo que se considera valioso depende de lo que necesitamos en cierto contexto y de nuestras propias limitaciones humanas y no se entendería al margen de nuestra facticidad. Pensemos por ejemplo en la valentía, la virtud que se encuentra entre el extremo por exceso de la temeridad y el extremo por defecto de la cobardía. Una persona es valiente por poseer una disposición de carácter que le facilita, en determinada circunstancia, realizar una acción entre los dos extremos mencionados. No es que un valiente no tema, sino que a pesar del miedo actúa. Sabe de su condición mortal y frágil y aún así es capaz de arriesgar la vida de manera prudente. Es la conciencia de su finitud y fragilidad lo que hace del acto valiente una acción elogiada y bella. Esta virtud está

¹³³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 399 (1178b 9-17).

¹³⁴ *Ibidem*, p. 394 (1177a 13)

condicionada a seres finitos, mortales *en situaciones de peligro*. La liberalidad, otra virtud aristotélica, no puede darse sin cierto contexto en el que el hombre tenga los suficientes recursos económicos para ejercerla. La amistad, por definición, necesita la existencia de un amigo, de otra persona con la cual ejercerla. No puede darse fuera del contexto social.

Estas virtudes que conforman la *eudemonía*, son fines en sí mismas. Esto quiere decir que no se elige realizarlas con el fin de obtener otra cosa, como por ejemplo placer u honores. Aristóteles insiste repetidas veces que son las actividades conforme a virtud las poseedoras últimas del valor, del bien, son los fines por lo que hacemos lo que hacemos, se eligen por ellas mismas:

Las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa y sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y **las elige por ellas mismas**; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza inquebrantable.¹³⁵

Aristóteles es puntual al decir que para realizar un acto virtuoso se debe saber lo que se hace, se debe saber lo que es la valentía, la fortaleza, la templanza, la liberalidad, por poner un ejemplo. Se requiere comprender el valor intrínseco que tiene cada una, comprender su diferente naturaleza respecto de las otras. Con esto en cuenta, se entiende que elegir entre dos o más alternativas de actuar virtuosamente supone ponderar distintas naturalezas, por lo que la elección que se realice será elegida por lo que es en sí misma, no por poseer una cantidad mayor de algo que también posee otra virtud. Al respecto Nussbaum comenta que:

¹³⁵ *Ibidem*, p. 167 (1105a 26-33). El resaltado es mío

Al reducir la música y la amistad a asuntos de eficacia, por ejemplo, estaré fracasando en atender apropiadamente a lo que éstas *son* en sí mismas. Al evaluar la amistad en función de la creatividad artística, o la creatividad artística en función de otra virtud determinada, sigo negando algún valor genuino.¹³⁶

Ahora bien, después de haber visto brevemente la manera en que el Estagirita critica la idea de Bien platónica, veamos cómo es su crítica a la tesis que utiliza como criterio único al placer. Recordemos que en el *Protágoras*, **el bien se identifica al placer**, y es, gracias a esto, la unidad de medida que permitía la conmensurabilidad de los valores humanos bajo un único criterio. Ante la identificación del placer con el bien Aristóteles nos dice:

Y nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia del niño, aunque fuera disfrutando de los mayores placeres de que un niño es capaz, ni complacerse en hacer algo vergonzoso aun cuando no experimentara dolor alguno. Y hay muchas cosas que nos esforzaríamos en hacerlas aun cuando no nos trajeran ningún placer, como ver, recordar, saber, poseer las virtudes. Y nada importa si estas actividades van seguidas necesariamente de placer, pues las elegiríamos aun cuando de ellas no se originará placer. **Parece claro, entonces, que ni el placer es un bien ni todo placer deseable**, y que algunos son deseables por sí mismos, difiriendo por la índole de los otros o porque proceden de distintas fuentes.¹³⁷

¹³⁶ Nussbaum, Marta C., *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*; traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado Libros, Madrid, 2005, p. 111

¹³⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 384 (1174a 1-7). El resaltado es mío.

Aristóteles subraya repetidas veces que hay placeres de distinta especie porque el placer reside en la acción excelente, la acompaña intensificándola y ayudando a su perfección.¹³⁸

Para explicar esto pone como ejemplo a los que se deleitan en el pensamiento geométrico o la música, los cuales, debido al placer que les otorga esas actividades, dedican más tiempo y concentración a su realización, lo que causa que sean mejores ellas.

El argumento aristotélico que me interesa resaltar es el siguiente: al haber actividades distintas, los placeres que residen en ellas son distintos. Inconmensurablemente distintos: “Así pues, los placeres intensifican las actividades que les son propias; pero a actividades específicamente diferentes deben corresponder placeres específicamente diferentes”.¹³⁹

Para reforzar su afirmación, Aristóteles arguye que esto se hace evidente al observar cómo algunas actividades son obstaculizadas por los placeres de otras actividades. Pensemos en el ejemplo dado por Aristóteles, que dice que un amante de la música es incapaz de seguir una conversación cuando oye en el fondo una bella melodía: disfruta más escuchar la música que la actividad de la conversación. Este placer musical, de diversa especie, domina al otro “tanto más cuanto más difieren en placer”.¹⁴⁰

Ahora bien, hay que subrayar que Aristóteles profundiza sobre la naturaleza del placer afirmando que la pluralidad de placeres reside en la pluralidad de las acciones. Esto le permite explicar distintas formas de comportamiento humano impulsadas por placer, si

¹³⁸ Bodéüs comenta que: “El placer, piensa Aristóteles, se encuentra en la perfección de un acto, cualquiera que sea. Acompaña todo acto, si es perfecto, y contribuye también a su perfeccionamiento como fin suplementario. [...] Permite así entender el lazo íntimo que según Aristóteles existe entre el placer y el tipo de actividad que cada individuo está en condiciones de ejercer perfectamente, al punto que el placer propio de tal actividad favorece el ejercicio de esta actividad en la que uno sobresale”. En: Bodéüs, Richard, *Aristóteles una filosofía en busca del saber*, Universidad Iberoamericana, México, 2010, p. 211.

¹³⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 389 (1175b 36-39).

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 389 (1175b 9).

bien de distinta índole. En el libro X de la *Ética Nicomáquea* afirma que cada placer procede de un tipo de acción particular, de modo que el placer de un hombre virtuoso no es el mismo que el de un vicioso:

Puesto que las actividades difieren por su bondad o maldad, y unas son dignas de ser buscadas, otras evitadas, y otras indiferentes, lo mismo ocurre con los placeres, pues a cada actividad le corresponde su propio placer.¹⁴¹

La variedad de placeres suscita un problema si pensamos que las mismas cosas pueden agradar a algunos y molestar a otros de la misma manera que los alimentos no saben igual al que está con fiebre y al que está sano: ¿Cómo diferenciar los placeres buenos de los que no lo son y cuál es el criterio?

Pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se le parece **al hombre bueno**, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en las que se complazca.¹⁴²

Aristóteles no excluye el placer de su concepción de felicidad. No son lo mismo, pero tampoco son incompatibles. El placer es más bien un componente intrínseco de la *eudaimonía* porque acompaña a toda acción virtuosa, además de que ayuda a su perfeccionamiento.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 390 (1175b 25-30).

¹⁴² *Ibidem*, p. 391 (1176a 16-20). Las negritas son mías.

Ahora bien, ¿si el criterio de elección no es la ciencia de la medida basada en la unidad de medición del placer, entonces cuál es? En la concepción aristotélica *el criterio* que guía las acciones humanas es, en última instancia, *el hombre prudente* y su recta razón (*orthos logos*).¹⁴³ No es un criterio trascendente o divino. No se trata de un método científico con reglas generales y universales:

La elección excelente no puede ser captada por reglas generales, porque se trata de ajustar la elección a las exigencias complejas de una situación concreta, tomando en consideración todos sus rasgos contextuales.¹⁴⁴

Para tomar en cuenta todas las particularidades que tiene cada situación se necesita de alguien con experiencia, que delibere a partir de lo particular de cada situación. **El criterio último lo tendrá el hombre prudente, no una ley.**¹⁴⁵ Que el criterio último sea el hombre bueno, abre las puertas para introducir en la concepción de la racionalidad elementos como los placeres que acompañan las distintas acciones; también permite la introducción del ‘deseo recto’ formado por la buena educación como veremos a continuación.

¹⁴³ “Por *orthos logos* Aristóteles entiende la actividad del espíritu, que da las directivas para el obrar humano. En el Protréptico habla del juicio correcto y de la comprensión correcta, que posee una fuerza que ordena determinar lo que debemos hacer y lo que no debemos”. En: Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 2005, p. 726.

¹⁴⁴ Nussbaum, Marta C., *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*; traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado Libros, Madrid, 2005, p. 143

¹⁴⁵ Nussbaum comenta al respecto lo siguiente: “La emplea Aristóteles [la idea de que el discernimiento del hombre prudente descansa en la percepción de lo particular inconmensurable] en su ataque a otro rasgo de las representaciones pseudocientíficas de la racionalidad: la insistencia en que la elección racional puede centrarse en un sistema de reglas generales o principios que, de este modo, se pueden aplicar sencillamente a cada nuevo caso. [...] Su ataque a la generalidad ética está estrechamente vinculado con el ataque a la conmensurabilidad. Pues ambas nociones están estrechamente relacionadas, y ambas son vistas por sus defensores como estrategias progresivas para escapar de la vulnerabilidad ética que surge de la percepción de la heterogeneidad cualitativa”. En: *Ibidem*, p. 134

LA INFLUENCIA DEL DESEO EN LA RACIONALIDAD PRÁCTICA

Aristóteles nos ha explicado que las virtudes éticas o del carácter tienen que ver con las pasiones y la parte irracional del alma. Son disposiciones habituales que facilitan acciones excelentes.

Estoy hablando de **la virtud ética**, pues esta **se refiere a las pasiones** y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero **si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud.**¹⁴⁶

No son naturales ni contra la naturaleza. Esto es muy importante subrayarlo. La educación es indispensable para poder ser virtuoso. A base de adquirir buenos hábitos nos construimos un carácter. A base de repetir constantemente acciones justas, nos hacemos hombres justos. Con la repetición y habituación a realizar actos valientes llegamos a poseer la virtud de la valentía. El hombre aristotélico es formado en los primeros años por una comunidad y en determinado momento se forma a sí mismo. Esto implica que puede fallar en la formación de sí mismo. La potencialidad de ser feliz puede no actualizarse. No todos somos igual de virtuosos. Ahora bien, Aristóteles sostiene que la virtud ética es indispensable para la buena deliberación, para la racionalidad práctica, porque en ella se encuentra la disposición del deseo hacia los fines buenos. Esto quedará

¹⁴⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 170 (1106b 16-24). Subrayado mío

aclarado a continuación al ver la relación de la buena deliberación del hombre prudente con el recto deseo adquirido por la educación virtuosa.

Las **virtudes intelectuales**,¹⁴⁷ por su parte, tienen que ver con la parte racional del alma. Entre ellas están la sabiduría y la *phrónesis*. Cada una de ellas corresponde a una de las dos partes del alma racional. La sabiduría corresponde a la parte racional con la que percibimos los entes que no pueden ser de otra manera. La *phrónesis* corresponde a la parte del alma racional con la que percibimos los entes contingentes, que son los únicos sobre los que se puede deliberar.¹⁴⁸ La prudencia perfecciona junto con las otras cuatro virtudes intelectuales, a la inteligencia humana.

Aristóteles nos dice que la naturaleza de la prudencia (*phrónesis*) la comprenderemos considerando y observando a los hombres prudentes: “En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente (*euboulía*) sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo [...] para vivir bien en general”.¹⁴⁹ Se delibera rectamente sobre lo conveniente para ser feliz, o lo que es lo mismo, lo conveniente para llevar a cabo acciones de acuerdo a la virtud.

Ahora bien, observamos que los prudentes tienen la habilidad de deliberar correctamente y la primera característica de la deliberación es que “nadie delibera sobre lo que no puede

¹⁴⁷ En el libro VI, Aristóteles enumera cinco virtudes intelectuales o dianoéticas. Estas virtudes son excelencias del entendimiento o parte racional del alma. Como sabemos, la excelencia se realiza cuando algo cumple con su función eficazmente. La función propia (*ergón*) del entendimiento o inteligencia es alcanzar la verdad. Por tanto, *las virtudes intelectuales, sabiduría, ciencia, intuición, arte y prudencia habilitan al entendimiento para alcanzar la verdad*. La verdad, entonces, según la perspectiva aristotélica, se alcanza no sólo con la *episteme* o ciencia, como comúnmente se cree en la actualidad. Gadamer, como se sabe, reivindica la verdad del arte (si bien no es el mismo sentido de ‘arte’ que el aristotélico). La prudencia, también habilita al entendimiento, lo hace apto, hábil, para alcanzar un tipo de verdad.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 270 (1139a 5-15).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 275 (1139a 26).

ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer”.¹⁵⁰ El ejercicio de la prudencia o de la razón deliberativa se limita al hallazgo de lo que se debe ejecutar en determinada circunstancia, a seleccionar el medio particular a nuestro alcance, para alcanzar la meta que **el deseo ha mostrado como fin**.

En efecto, para Aristóteles, la razón deliberativa no determina qué es lo moralmente bueno, no elige el fin: “Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines”.¹⁵¹ Y: “El objeto de la deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin [...]”.¹⁵² Y también: “Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin”.¹⁵³

Aquí quiero hacer una precisión. Si bien Aristóteles es claro al decir que el objeto de la deliberación son los medios y no los fines, algunos especialistas en la obra aristotélica realizan un matiz que considero importante mencionar. Nussbaum, opina que la deliberación no se limita a medios-fines, sino que se ocupa también de la especificación de los fines últimos. Esto quiere decir que el agente delibera también sobre el material contextual e irrepetible de cada situación y en base a ello considera si un determinado curso de acción, en ese momento y lugar específico, sirve para desarrollar un valor importante, el cual forma parte de la concepción de vida buena que tiene dicho agente y si dicha forma de actuar cuenta como el tipo de virtud deseado.¹⁵⁴ Coincidiendo, Bodéüs explica que la virtud ética inclina el carácter a lo que es bueno porque la virtud es un

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 275 (1139a 30-32).

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 188 (1112b 11-12).

¹⁵² *Ibidem*, p. 188 (1113a 1-2).

¹⁵³ *Ibidem*, p. 186 (1111b 26).

¹⁵⁴ Cfr. Nussbaum, Marta C., *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*; traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado Libros, Madrid, 2005, p. 146

deseo de bien, un deseo correcto, pero a la vez, orientada de manera correcta por este deseo: “la inteligencia aprehende intuitivamente lo que es generalmente bueno o virtuoso y a partir de allí delibera de manera tal que pueda identificar lo que, aquí y ahora, corresponde a este fin general y debe ser entonces ejecutado”.¹⁵⁵

Entonces, si el fin correcto es determinado por el recto deseo que la inclinación de un carácter virtuoso permite reconocer como tal, la simple deliberación racional **no** es un criterio para elegir bien qué acción realizar. Para que un acto sea bueno la deliberación debe estar acompañada por el recto deseo.¹⁵⁶ Un perverso, por ejemplo, puede ejercer de manera eficaz su deliberación racional y encontrar los medios para el logro de su objetivo, pero el fin que busca alcanzar será maléfico porque su deseo no es recto, no es un deseo formado con y de acuerdo a la virtud. En este ejemplo no estaríamos hablando de recta razón, sino solo de razón o deliberación.¹⁵⁷

En el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles afirma que hay en el alma dos cosas que rigen la acción humana: el intelecto y el deseo. Ambas cosas se conjuntan para realizar las acciones humanas, entre ellas, las virtuosas (recordemos que, para Aristóteles, la acción propiamente dicha es un acto resultado de una elección deliberada y que, por ello, ni los animales, niños, ni esclavos realizan ‘acciones’ ni pueden alcanzar la felicidad):

¹⁵⁵ Bodéüs, Richard, *Aristóteles una filosofía en busca del saber*, Universidad Iberoamericana, México, 2010, p. 219.

¹⁵⁶ Düring opina: “Por tanto, no es posible atribuir la rectitud del fin último al proceso del pensamiento en la decisión, porque la decisión se dirige solamente a los medios para alcanzar el fin. Tomar la decisión es asunto de otra facultad del alma, a saber, de la voluntad. Pero la rectitud del fin último debe atribuirse a la excelencia ética. En: Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 2005, p. 715

¹⁵⁷ Bodéüs cometa correctamente que: “La moralidad del sujeto no es una cuestión de razón sino de razón recta, es decir, determinada por el deseo recto”. En: Bodéüs, Richard, *Aristóteles una filosofía en busca del saber*, Universidad Iberoamericana, México, 2010, p. 221.

Puesto que la virtud ética es un modo de ser [hábito o disposición habitual] relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena.¹⁵⁸

Aristóteles le otorga un papel importante al deseo en la racionalidad práctica. Recordemos que: “El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección **es el deseo** y la razón por causa de algo”.¹⁵⁹

El análisis aristotélico de la prudencia (*phrónesis*) muestra cómo ésta se encuentra ligada al deseo correcto que acompaña a la inclinación virtuosa o *areté*.¹⁶⁰ Este acompañamiento puede ser descrito de esta forma: El recto deseo está presente al inicio de la deliberación y le muestra a la inteligencia el bien que debe perseguir, además, también se encuentra presente al final de la deliberación una vez que la inteligencia ya ha aprehendido el bien particular correspondiente por medio de la elección deliberada (*proaíresis*). El recto deseo le indica a la inteligencia del hombre prudente qué es deseable como bien, después, en la deliberación, se reconoce un objeto particular como deseable por ser el medio para la consecución del fin o bien deseado, esto provoca una elección ya deliberada, lo que mueve a la acción al hombre prudente. Este proceso está muy alejado de una ciencia de la medida metódica y universal. Nussbaum opina lo siguiente:

¹⁵⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1989, p. 271 (1139a 25-28).

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 271 (1139a 32-34). El subrayado es mío.

¹⁶⁰ “Aristóteles define excelencia moral, la *areté*, como una actitud fundamental del carácter, que se manifiesta por el hecho de que siempre y en forma correcta se tiende al Bien. Por ello se dice que la *areté* señala el fin y garantiza la rectitud del señalamiento del fin en la decisión. En: Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 2005, p. 716.

La buena deliberación es como la improvisación teatral o musical, donde lo que cuenta es la flexibilidad, la sensibilidad y la apertura al exterior; basarse en un algoritmo no sólo es insuficiente, es un indicio de inmadurez y debilidad.¹⁶¹

La elección deliberada (*proairesis*), es distintiva del hombre maduro y libre que ha llegado a ser prudente, ésta reúne **deseo** y **pensamiento** ya que “la reflexión de por sí nada mueve”.¹⁶² Para Aristóteles el hombre no es puro intelecto, no es únicamente un alma racional que delibera. Deliberar no mueve a la acción. Para que haya una elección que mueva a la acción se necesita del deseo. Deseo recto en el caso del hombre con virtud ética, por eso afirma Aristóteles:

Está claro, pues, como hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral. [...], y porqué **no puede haber recta razón sin prudencia ni virtud**, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin.¹⁶³

En la concepción aristotélica, la racionalidad práctica es una integración de virtudes éticas y prudencia, que es una virtud intelectual.¹⁶⁴ Juntas perfeccionan al ser humano íntegramente, de manera holística. Esta concepción aristotélica de la racionalidad no

¹⁶¹ Nussbaum, Marta C., *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*; traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado Libros, Madrid, 2005, p.147.

¹⁶² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1989, p. 271 (1139b 1).

¹⁶³ *Ibidem*, p. 289-90 (1144b 31-32, 1145a3-5). El subrayado es mío.

¹⁶⁴ Bodéüs lo dice así: “el sagaz [prudente] debe su razón correcta a su deseo correcto, es decir a su virtud”. En: Bodéüs, Richard, *Aristóteles una filosofía en busca del saber*, Universidad Iberoamericana, México, 2010, pág. 385. Y Gadamer comenta: “Aristóteles destaca en general que la *phrónesis* tiene que ver con los medios no con el *telos* mismo. Lo que le hace poner tanto énfasis en esto pudiera ser la oposición a la doctrina platónica del bien. Sin embargo, si se atiende al lugar sistemático que ocupa en el marco de la ética aristotélica resulta inequívoco que la *phrónesis* no es la mera capacidad de elegir los medios correctos, sino que es realmente una *hexis* ética que atiende también al *telos* al que se orienta el que actúa en virtud de su ser ético”. En: Gadamer, H.G., *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sigueme, Salamanca, 1977, p. 393.

excluye las otras partes del alma humana, sino las integra y al hacerlo enriquece la naturaleza de la racionalidad, la hace apta para elegir correctamente en un mundo contingente, un mundo de situaciones siempre particulares y distintas. Y lo más importante, es una racionalidad que no se reduce a ser una racionalidad instrumental, algorítmica:

El argumento aristotélico es que la regla o algoritmo representa un menoscabo de la racionalidad práctica plena, no su florecimiento o completud. La existencia de una función formal de elección no es una condición de la elección racional, como tampoco la existencia de un manual de navegación es una condición de la buena navegación.¹⁶⁵

Aristóteles le concede suma importancia a la educación (fin de la política que debe formar buenos ciudadanos), a una educación integral que procura el desarrollo óptimo de todas las capacidades humanas, ya que en ello nos va la vida feliz. Educación de las emociones para tenerlas de la manera adecuada, cuando es pertinente, en la intensidad correcta y con la persona apropiada. Educación del deseo recto, para desear como lo hace alguien virtuoso, desear fines buenos y sentir placer al realizar acciones virtuosas, en vez de desear fines malos y sentir placer al hacer acciones viciosas.

Para alcanzar la recta razón del hombre prudente se requiere educación y buenos hábitos. Hábitos que nos dispongan a realizar placenteramente acciones buenas, a ser virtuosos. Estas condiciones de racionalidad dan la pauta para pensar que hay niveles en ella. Pero no nos espantemos ni pensemos en discriminación. La potencialidad la tenemos todos

¹⁶⁵ Nussbaum, Marta C., *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*; traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado Libros, Madrid, 2005, p. 157.

pero la actualización de dicha potencialidad no la logran todos. Sobre esta idea, Düring comenta que:

Por ejemplo, así como una planta, cuidada y cultivada por el jardinero, se desarrolla hacia una mayor perfección, así también eso vale para el hombre. Algunos hombres son “mejores” que otros, porque desde su nacimiento tienen la aptitud para el cultivo de ciertas habilidades en mayor medida que otros, y mediante atención cuidadosa de estas aptitudes pueden alcanzar un máximo de perfección. La teoría del *telos*, que domina su pensamiento en todos los campos, es uno de los puntos de partida de su teoría de los valores.¹⁶⁶

La categoría aristotélica de ‘actualización’ permite mostrar la tesitura histórica de la noción de racionalidad; por supuesto que ésta es una noción desconocida para Aristóteles. Sin embargo, su marco teórico no le cierra la puerta de entrada. La educación y adquisición de hábitos virtuosos, necesarios para la deliberación prudente, se obtienen en un lugar y tiempo determinado. La articulación de virtudes, recto deseo, prudencia, deliberación y elección deliberada, puede adquirir otro orden según la época, el lugar y la tradición. De tal manera que al cambiar el orden en que se conjugan estos elementos en cierto contexto, cambiará la manera de hacer inferencias, deliberar y elegir racionalmente.

Al igual que la concepción de racionalidad práctica platónica que analizamos en el capítulo anterior, la propuesta aristotélica de racionalidad práctica descansa sobre unos presupuestos que la posibilitan. Estos supuestos implícitos ayudaron a configurar una concepción de racionalidad, a mi parecer, mucho más rica y compleja que la expuesta en

¹⁶⁶ Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 2005, p. 713.

el *Protágoras*. La concepción de racionalidad aristotélica toma en cuenta la naturaleza humana en conjunto, con su aspiración a la felicidad, sus emociones y deseos,¹⁶⁷ así como también hace justicia a la forma del ser del mundo sublunar que es contingente, mutable, heterogéneo, y a las situaciones siempre distintas a las que se enfrentan en sus decisiones los agentes humanos. Esta racionalidad no está basada en reglas sistemáticas de decisión, por el contrario, opina que dichas reglas universales son perjudiciales para la racionalidad porque no toman en cuenta la particularidad y diferencia de cada momento, del aquí y el ahora distintos en los que viven los humanos. Estamos entonces en condiciones de enlistar los supuestos básicos que configuran la racionalidad prudencial aristotélica:

- 1- Los valores humanos son inconmensurables y no pueden ser reducidos a una unidad de medida común.
- 2- No hay un único sentido de 'bien'. Además, no puede identificarse placer y bien. El placer, por su parte, es de distinta especie según la actividad en la que reside y a la cual perfecciona.
- 3- El mundo de lo humano es el mundo de lo contingente, por lo que no puede haber ciencia (*episteme*) de las acciones humanas. Cada saber debe modelarse según la naturaleza de su objeto.¹⁶⁸

¹⁶⁷ “Las emociones son por sí mismas modos de visión o de reconocimiento. Sus respuestas forman parte de aquello en lo que consiste el conocimiento, el cual es un verdadero reconocimiento o una verdadera apreciación”. En: Nussbaum, Marta C., *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*; traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado Libros, Madrid, 2005, p. 156.

¹⁶⁸ “Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco lo que atañe a la salud. [...] Los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y la navegación”. En: Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 163 (1104a 1-9).

4- Lo particular de cada situación, en continuo diálogo con la concepción general de la vida buena como un todo, es el punto de partida para la racionalidad del hombre prudente.

5- Las emociones y el deseo ayudan a percibir adecuadamente lo particular y son causa de la acción humana.

TERCERA PARTE

DIMENSIÓN HERMENÉUTICA DE LA RACIONALIDAD

Capítulo 6

LA ACTUALIDAD HERMENÉUTICA DE ARISTÓTELES

Es verdad que Aristóteles no trata del problema hermenéutico ni de su dimensión histórica, sino únicamente de la adecuada valoración del papel que desempeña la razón en la actuación moral. Pero es precisamente esto lo que nos interesa aquí, **que se hable de razón y de saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya.**¹⁶⁹

Como se ha sugerido en el epígrafe, la racionalidad práctica aristotélica parece ser la opción que mejor nos sirve de ejemplo, para contraponerse a todos aquellos que hacen depender la racionalidad humana de un método lógico-matemático asentado en una dimensión normativa independiente de la dimensión práctica, y que no toma en cuenta el modo de ser de la situación hermenéutica concreta. Para Gadamer, la racionalidad práctica aristotélica es el modelo a seguir para la hermenéutica filosófica porque no separa la razón del modo de ser del ser humano, es decir, la incorpora a un nivel ontológico fundamental. La vía de acceso de nuestro análisis de la racionalidad se confirma entonces a través de un análisis ontológico del ser del hombre *tal como ha llegado a ser, desde su*

¹⁶⁹ Gadamer, H.G., *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 383. Las negritas son mías.

determinación y como determinación suya. Para eso nos valdremos de la hermenéutica filosófica y nos centraremos en la facticidad de la experiencia.

¿Cómo puede la facticidad adquirir el carácter de principio, de <<punto de partida>> primero y determinante? [...] Se trata de la facticidad de las creencias, *valoraciones, usos compartidos* por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designa el paradigma de tales facticidades es el conocido término *ethos*, el ser logrado con el *ejercicio* y el *hábito*. Aristóteles es el fundador de la ética porque dio realce a este carácter de la facticidad.¹⁷⁰

Vayamos a las cosas mismas. ¿Cómo acontece nuestra experiencia cotidiana fácticamente? La intención de este cuestionamiento es no privilegiar alguna de nuestras actitudes o experiencias, del mismo modo en que se ha privilegiado a la reflexión teórica de manera acrítica. La hermenéutica filosófica, en su reflexión sobre el fenómeno de la comprensión humana, sigue los pasos de una tradición que ha vuelto su mirada hacia el mundo de la vida, hacia la cotidianidad media en la que se desarrolla nuestro día a día. Es este tipo de experiencia vivencial el que es requerido analizar.¹⁷¹ La hermenéutica filosófica desde sus orígenes ha centrado su mirada en esta experiencia originaria como veremos a continuación.

Hay al menos tres raíces de la ontologización de la hermenéutica que se lleva a cabo en la obra heideggeriana. La primera influencia viene del retorno a la vida en su concreción

¹⁷⁰ Gadamer, H.G., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 315. Las cursivas son mías.

¹⁷¹“Tanto la teoría de Husserl sobre el mundo de la vida como el concepto heideggeriano de hermenéutica de la facticidad afirman la temporalidad y finitud del ser humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad. Mi tesis es que desde esta óptica el saber no se plantea sólo como problema de controlabilidad de lo otro y de lo extraño. [...] Lo que yo afirmo es que lo esencial de las ciencias del espíritu no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto”. En: *Ibidem*, p. 313.

histórica realizado por Dilthey. Un segundo impulso viene de la fenomenología. Hay, además, una tercera influencia que propicia la ontologización de la hermenéutica que se lleva a cabo en *Ser y Tiempo*, la cual es relativamente menos conocida que las dos anteriores; nos referimos a la apropiación de la *Ética Nicomáquea* por parte del joven Heidegger. Franco Volpi investigó la presencia de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano y comenta que en los años que antecedieron a su obra más importante, Heidegger se distancia de la fenomenología husserliana y esto le lleva a encontrar en la obra aristotélica una posible respuesta a interrogantes que le deja la confrontación con Husserl, en quien ve a alguien que lleva al extremo la búsqueda de fundamentación del sujeto y la ciencia. Volpi comenta: “En Aristóteles, en cambio, cree poder reconocer un repertorio *completo* de las determinaciones ontológicas fundamentales de la vida humana, y además sin los presupuestos de las modernas filosofías del sujeto.”¹⁷²

Más de una década después de su primer libro sobre el tema, Volpi encuentra otro soporte a la tesis de que la influencia de Aristóteles fue determinante para la configuración del pensamiento sobre la hermenéutica de la facticidad, nos referimos a las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*. Volpi afirma: “En efecto, el programa de interpretación de Aristóteles que el texto descubierto contiene es a la vez un primer esbozo del proyecto Heideggeriano de un análisis de la existencia entendido como ‘hermenéutica de la facticidad’”.¹⁷³ Al respecto, Jesús Adrián Escudero comenta en el prólogo a la edición traducida por él al español:

¹⁷² Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 70.

¹⁷³ Volpi, F., en “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*”, en Gianni Vattimo (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, p. 327.

“Así, por ejemplo, el concepto aristotélico de la prudencia (*phrónesis*) sirve para poner en solfa el ideal de evidencia que gobierna los rendimientos de un ego trascendental desgajado del mundo cotidiano. La incorporación del saber práctico que encierra la *phrónesis* permite contrarrestar el aséptico orden matemático que la conciencia cartesiano-husserliana impone a la realidad”.¹⁷⁴

Ahora vemos que el análisis de la filosofía práctica aristotélica ha sido ya en cierto modo un acercamiento ontológico al problema que nos atañe. La ontología de la contingencia en la que se exige un saber y una racionalidad apropiada a lo que puede ser de otra manera, ha desembocado en la *phrónesis* que responde al modo de ser del hombre fácticamente existente, tal y como ha llegado a ser desde su determinación y como determinación suya. Para completar el giro ontológico es preciso analizar ahora la facticidad de la experiencia desde la hermenéutica filosófica, empezando por un par de determinaciones ontológicas que me interesa destacar relacionadas con el objetivo de nuestra investigación que desarrolla el joven Heidegger y continuando con su desarrollo en la obra de Gadamer.

LA DIMENSIÓN HERMENÉUTICA

Al preguntarnos por la racionalidad desde un enfoque ontológico nos preguntamos por el modo de ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos. Lo que llamamos elección racional es realizada siempre por un ser humano en concreto, no es algo abstracto. Ahora bien, se ha dicho a modo de primera aproximación al fenómeno de la

¹⁷⁴Escudero, J.A., en Prólogo a Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, p. 18.

racionalidad que ésta es una capacidad humana por lo tanto *debe* tener el modo de ser del ser humano.

El acceso a la pregunta por la racionalidad, entonces, debió transitarse a través del análisis ontológico del ser humano. Recordemos que para Heidegger el origen que la filosofía ha de tener es la vida misma, por ello, desde los primeros cursos dados por él y que anteceden a *Ser y Tiempo*, el centro de sus investigaciones era la vida fáctica. Recordemos que la pregunta por la vida en el pensamiento heideggeriano se debe en parte a la influencia de Dilthey quien buscando una fundamentación para las ciencias del espíritu realiza una retrotracción al ser que es genuinamente histórico, a la vida histórica del ser humano. La idea de que la vida se comprende a sí misma que se encuentra en la obra de Dilthey, será retomada por Heidegger¹⁷⁵ y formulada de la siguiente manera en el párrafo 4 de *Ser y tiempo*:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y estos significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud.¹⁷⁶

Es debido a que el Dasein es el ente que tiene ya una comprensión del ser que la pregunta por el sentido del ser debe pasar por preguntar primero por el modo de ser de dicho ente.

¹⁷⁵ “Para Heidegger, como ya se ha dicho, la característica fundamental de la vida es la historicidad (*Geschichtlichkeit*), que no se ha de entender sino como el que la vida está familiarizada consigo misma y con su despliegue”. En: Segura Peraita, C. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002, p. 21.

¹⁷⁶Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2016, p. 32.

El análisis mostrará la tendencia del Dasein a interpretar el ser como presencia permanente y, a consecuencia de ello, a interpretar su propio ser como sujeto, en cierta medida cosificado. En oposición a esta interpretación, Heidegger introduce el término existencia (*Existenz*).¹⁷⁷ El significado tradicional de existencia es resignificado por Heidegger para destacar la diferencia de dos tipos diversos de ser basados en su modo de darse, para diferenciar claramente el modo de ser del Dasein de lo que “está ahí dado” (*Vorhandenheit*): “el ser de las cosas en cuanto éstas se presentan como algo constatable por una visión objetiva. Esencialmente ligado a la distinción sujeto-objeto”.¹⁷⁸ Este modo de “estar ahí dado” es la fuente de la interpretación del ser como presencia permanente y también de la interpretación que de sí mismo tiene el ser humano.¹⁷⁹ Subrayar esto es importante para nuestra investigación. Recordemos que el problema que ve Kuhn sobre la racionalidad es que ésta es vista de una manera idealizada que no se ajusta con el fenómeno mismo. Dicha idealización proviene de una concepción también idealizada del agente racional, producida por la actitud teórica que proyecta sus presupuestos; la crítica heideggeriana apunta precisamente a cuestionar que este modo de darse de las cosas sea lo más original. Como se verá más adelante, el modo originario de aparición de

¹⁷⁷ Rivera aclara que: “Esta palabra es clave en *Ser y tiempo*. Como se verá más adelante, la Existenz es el modo propio de ser del Dasein, es, -si se quiere- la <<esencia>> del Dasein. Existenz debe ser entendida como <<ex -sistencia>>, es decir, como salida fuera de sí mismo”. En: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2016, p. 453.

¹⁷⁸ Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010, p. 231.

¹⁷⁹ “El Dasein interpreta su propio ser, no a partir de sí mismo, sino de los entes y del ser de los entes que no son Dasein, esto es, lo entes que aparecen <<dentro>> del mundo. La autointerpretación encubridora a nivel <<óntico>>, es decir, en el plano de la vida vivida, es base para una comprensión <<ontológica>> -esto es, filosófica- orientada a la presencia o <<estar ahí delante>> de los entes intramundano”. En: Rodríguez, R., (Coordinador) *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos, Madrid, 2015, pág. 78.

los entes es en el modo de “estar a la mano”.¹⁸⁰ Nuestra primera información y relación con lo que nos sale al encuentro es un *cómo*, no un *qué*.

EXISTIR COMO TENER QUE SER

Ahora bien, en el párrafo 9 de *Ser y tiempo* se exponen los dos caracteres fundamentales del Dasein que desarrollan la noción de existencia:

1. <<La esencia>> de este ente consiste en su tener-que-ser [Zu-sein] [...].
2. El ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el mío. [...].¹⁸¹

Es importante detenernos un momento en estos caracteres fundamentales: **existencia** y **cada vez el mío**. Rodríguez nos recuerda que Heidegger caracteriza la existencia humana basándose en una lectura ontológica de las filosofías de la vida, que ven a ésta como realización, como un constante tener que hacerse a sí misma: “Lo decisivo de la vida no es su naturaleza, el conjunto de propiedades dadas, sino precisamente el tener que hacerse con y desde ellas; lo absolutamente dado es la tarea de hacerse; de ahí que vivir implique siempre el ocuparse de la propia vida”.¹⁸²

Que la “esencia” del Dasein consista en “tener que ser” significa en otras palabras que lo característico de la vida humana es tener que hacerse su vida como un proyecto permanente e insoslayable. El ser humano es en el modo de hacer su ser. Este “tener que ser”, el tener que realizar su propio ser, se da siempre en una relación constante con un

¹⁸⁰ Heidegger dirá en el párrafo 15: “*El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente como es <<en sí>>*”. En: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2016, p. 94.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 63-64.

¹⁸² Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010, p. 58.

mundo y por lo tanto desde una situación particular. Esta es la otra determinación fundamental que mencionamos: El ser que está en cuestión es cada vez el mío.¹⁸³

Ahora bien, en el párrafo 12 de *Ser y tiempo* se explica con un poco más de detalle estos dos caracteres: “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El Dasein existe. El Dasein es, además, el ente que soy cada vez yo mismo”.¹⁸⁴ El tener que ser es un comportamiento que implica cierta comprensión del ser que se hace. Por ello existencia y comprensión están íntimamente ligados, son co-originarios, pero el acento recae en este momento del análisis en la existencia como tener que ser, como elección constante y pre-reflexiva. El desarrollo de la comprensión se desarrolla en los párrafos 31,32 y 33, en los cuales se vuelve a hacer mención del existir como apertura de posibilidades de ser, las cuales son en cada caso mías. Esta relación entre existir y comprensión es explicada por Rodríguez de la siguiente manera:

El “irle su ser” es, a la vez, relación ontológica y autocomprensión, fundidos en un mismo movimiento. A este momento de comprensión alude Heidegger con el término “abrir” (*erschliessen*), justamente para indicar que ese “saber” del propio ser está integrado en la realización, es esencialmente tácito y alejado, por tanto, de toda autoconciencia. Al irle su ser, éste le es abierto.¹⁸⁵

¹⁸³ “Es un rasgo esencial del existir humano lo que Heidegger llama, con término intraducible, *Jemeinigkeit*, es decir, el hecho de que el ser que tengo que construir se presenta como propio, como mío, radicalmente individuado, y nunca como un caso o ejemplar de una esencia universal. La existencia es siempre un “quién” y no un “qué”. En: *Ibidem*, p. 85.

¹⁸⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2016, p. 63

¹⁸⁵ Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010, pág. 59.

El modo de ser de cada uno de nosotros es la apertura a posibilidades que se realizan permanentemente, la elección constante a nivel ontológico es otra manera de decir que en nuestro ser nos va el ser. La elección es lo que somos. Nos abrimos el mundo y a nosotros mismos eligiendo, así, en gerundio constante e insoslayable. Estas elecciones son pre-teoréticas, pre-volitivas. Desde un enfoque ontológico el modo de ser de la existencia humana es, como ya se dijo, tener que ser, o sea, ontológicamente somos apertura a elecciones que realizan constantemente nuestro ser.¹⁸⁶

Hemos introducido en las citas anteriores un término que no habíamos utilizado hasta el momento: “Dasein” o “ser en el mundo”. El término alemán sin traducir ha llegado a alcanzar cierta familiaridad en el ámbito filosófico, así como el porqué de su creación. Vattimo lo expone de la siguiente manera:

El ser en el mundo no tiene nada del “sujeto” de que habla mucha filosofía moderna, porque esta noción presupone precisamente que el sujeto es algo que se contrapone a un “objeto” entendido como simple presencia. El *Dasein* no es nunca algo cerrado de lo que se deba salir para ir al mundo; el dasein es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto.¹⁸⁷

Hay que destacar que esta noción de existencia humana se describe por su relación constitutiva con el mundo y busca incluir lo que acabamos de referir sobre las posibilidad-comprensión de la existencia que abre el mundo significativamente. En el pensamiento gadameriano, esta relación vinculante que evita cualquier artificiosa separación entre el

¹⁸⁶ “El comprender existencial es el carácter que la existencia tiene como un permanente poder (saber) ser esto o lo otro. Existir, para el hombre, es ocuparse de sus posibilidades de ser, es estar referido a lo que en cada ocasión puede ser”. En: *Ibidem*, p. 96.

¹⁸⁷ Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, p. Gedisa, Barcelona, 2002, p.35.

hombre y el mundo se expresa como la pertenencia del intérprete a lo interpretado. A la vez, la crítica a la concepción de objeto como simple presencia se expresa en la tesis de la historicidad de la comprensión, que acontece siempre distinta.

Desde esta perspectiva la concepción de ser humano no está separada de la concepción de mundo. El ser humano está siempre en relación con el mundo y éste no tiene sentido sin aquel. A esta tesis llega Gadamer a través de la búsqueda de los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica, cuyo eje central es la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico. Ahora bien, ¿qué es la historicidad de la comprensión? Para empezar hay que decir que esta idea tiene su origen en el círculo hermenéutico que, junto al papel positivo de los prejuicios que lo posibilitan, es teorizado a nivel ontológico por Heidegger.¹⁸⁸

En la hermenéutica filosófica se hace referencia al círculo hermenéutico para designar la estructura circular del entendimiento, el cual es guiado siempre por una interpretación previa. Esta interpretación previa o prejuicio, es proyectada como anticipación de sentido de tal modo que lo que nos sale al encuentro no es percibido nunca de manera pasiva sino siempre a través de los prejuicios proyectados. A la vez, lo que nos sale al encuentro puede no ajustarse a la interpretación lanzada, lo que provoca un proceso de retroalimentación que modifica el prejuicio, dándose una dinámica dialógica entre el intérprete y lo interpretado. A esta dinámica dialógica refiere en parte la historicidad de la comprensión. También refiere al hecho de que la comprensión humana está siempre

¹⁸⁸“La ayuda conceptual para la problemática del <<comprender>> así planteada en toda su amplitud la ofreció la elaboración por Heidegger de la estructura existencial de la comprensión, que él llamó primero <<hermenéutica de la facticidad>>, la autointerpretación de lo fáctico, es decir, de la existencia humana real”. En: Gadamer, H.G., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 390.

situada en una tradición de la que hereda las interpretaciones previas: el ser humano pertenece a una tradición que lo constituye como tal, que le transmite el lenguaje.

La pertenencia a una tradición que nos antecede y que nos constituye es consecuencia de nuestro modo de ser finito. Esta finitud significa que nuestra existencia acontece en un momento y lugar determinados. Somos seres siempre situados en un horizonte hermenéutico, en una situación particular en la que se dan nuestras posibilidades, pero en la que también encontramos nuestros límites. Esta limitación es infranqueable y define nuestro modo de ser en este mundo:

Ahora bien, el pensamiento decisivo, válido tanto para las ciencias del espíritu como para la <<filosofía práctica>>, es que en ambas la naturaleza finita del ser humano adquiere una posición determinante ante la tarea infinita del saber. Tal es el distintivo esencial de lo que llamamos racionalidad o de lo que significamos al decir de alguien que es una persona razonable: que alguien supera la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber. Por eso hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción. La fórmula aristotélica para expresarlo es: el principio que rige los asuntos prácticos es el <<hay tal>>, <<se da>>, el *hoti*. No es ninguna sabiduría secreta. La afirmación de que el principio es aquí la facticidad sólo requiere la explicación de su significado en el marco de una teoría de la ciencia.¹⁸⁹

Si bien la tradición es algo que se trae a cuentas, a lo que pertenecemos y nos constituye, ella a la vez acontece en cada comprensión que llevamos a cabo. Por esta razón es que la

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 314.

historia no es algo pasado que tengamos enfrente de manera extática, sino que dinámicamente se actualiza en nuestra comprensión que tiene la forma de la *phronesis*, de la fusión de horizontes y también del diálogo, ya que “la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”.¹⁹⁰ Por ello, porque dialoga, es que no es susceptible de ser aprehendida y definida, porque no es un objeto permanentemente presente sino que es acontecer contingente y móvil que requiere un acercamiento hermenéutico, un esfuerzo de comprensión propio del ámbito de lo que puede ser de otra manera.

LINGÜISTICIDAD DE LA EXPERIENCIA

Para la hermenéutica filosófica la comprensión es ontológica. Es gracias a ella que se puede abrir el mundo como algo significativo. Por ello, la experiencia hermenéutica refiere a la vez a una dimensión lingüística. Esta es la universalidad del problema hermenéutico: “Detrás de eso se abre una dimensión aún más amplia que consiste en la lingüisticidad o referencia lingüística fundamental. El conocimiento del mundo y la orientación en él implican siempre el momento de la comprensión... y de ese modo se puede evidenciar la universalidad de la hermenéutica”.¹⁹¹

En *Verdad y Método I*, se encuentra otra formulación de esta tesis: el lenguaje es el centro en el que se reúnen el yo y el mundo, en el que se muestra su unidad. De esta idea nace la que quizá sea una de las frases más contundente y revolucionaria de la filosofía contemporánea: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico

¹⁹⁰ Gadamer, H.G., *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 434.

¹⁹¹ Gadamer, H.G., *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 391.

devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación”.¹⁹²

La lingüística de la experiencia significa que no hay nunca un acercamiento objetivo y neutral al mundo. El ser humano se acerca al mundo con sus prejuicios, con su tradición que constituye su ser, con su estado de ánimo, con su comprender ontológico y en incesante cambio. Por esta razón cada experiencia es distinta y no sólo porque cada intérprete es distinto, sino que él mismo intérprete cambia con cada experiencia y comprensión del mundo. La historicidad de la comprensión nos hace explícito que el ser humano cambia y deviene constantemente de tal modo que ni él ni el mundo son presencias permanentes inmutables y eternas. Las interpretaciones son infinitas como las configuraciones posibles del lenguaje. Por tanto, no hay una experiencia única y verdadera sino una multiplicidad de experiencias e interpretaciones que imposibilitan la pretensión de fundamentos y de univocidad.

Para Gadamer, reconocer el horizonte o la situación en la que nos encontramos, es reconocer los límites de nuestra experiencia del mundo, de nuestra comprensión que depende de una apertura histórica determinada. Estos horizontes de interpretación no son nunca cerrados sino abiertos. Por ello, la pluralidad de tradiciones no implica necesariamente relativismo ya que esta apertura permite la fusión de horizontes. Los horizontes son móviles porque no son un concepto sino son experiencia, están en continua formación: “El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y

¹⁹² Gadamer, H.G., *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 567.

que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento.”¹⁹³

PREJUICIOS, TRADICIÓN Y *ETHOS*

Ahora bien, regresemos un poco. Hemos dicho que la experiencia hermenéutica se da lingüísticamente, esto puede ser formulado de otra manera al decir que los prejuicios juegan un papel posibilitador de toda experiencia, los prejuicios conforman el universo de sentido previo al que somos arrojados al advenir de la existencia; posibilitan el acontecer de la experiencia-comprensión ya que los proyectamos como anticipaciones de sentido para poder abrir el mundo como algo significativo.

Sólo nos es posible comprender desde una perspectiva histórica porque nosotros mismo somos seres históricos. Este modo de ser histórico, local, situado, contextual, de nuestra conciencia es un límite infranqueable. Además, la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica tiene un carácter universal en el sentido de que es en *todos* los humanos, es a un nivel ontológico y se da en todo momento ya que no es algo que podamos dejar de hacer. Nuestra experiencia del mundo al ser lingüísticamente constituida dentro de una comunidad es cambiante, el horizonte de comprensión se mueve a cada paso que damos.

En la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn, la experiencia de mundo está configurada por el paradigma como matriz disciplinar. Al cambiar el paradigma acontece un cambio de visión en el científico, “el científico con un nuevo paradigma ve de un modo distinto

¹⁹³ *Ibidem*, p. 375

de cómo había visto antes”.¹⁹⁴ Kuhn afirma que la historia de la astronomía suministra muchos ejemplos de cambios en la percepción como resultado de un cambio de paradigma. Estas afirmaciones se deben a que la concepción de experiencia intrínseca en sus análisis históricos, es una experiencia lingüísticamente constituida. Desde esta postura no hay observaciones neutras, sino que las observaciones están cargadas de teoría. Lo que aparece a la percepción lo hace configurado por un marco teórico. Nos movemos ya en un tipo de experiencia hermenéutica. Como consecuencia de la experiencia como comprensión, se sigue que al cambiar el horizonte de sentido previo que conforma los prejuicios anticipativos con los que se comprende mundo que otorga el paradigma, el “mundo” cambia.

La experiencia es entonces constituida por un paradigma, el cual es producto de una comunidad de científicos, inserta a su vez en una tradición en una época determinada. Del mismo modo que la experiencia-comprensión es conformada por saberes previos de una comunidad, los valores epistémicos también son adquiridos socialmente. En el curso de las prácticas científicas se aprende a hacer determinado tipo de inferencias, a la vez se interiorizan ciertos valores. Este proceso se da dentro de una comunidad, lo que equivale decir que los criterios que orientan la deliberación provienen de esta dimensión práctica, hermenéutica:

En resumen, aunque los valores sean ampliamente compartidos por los científicos y aunque el compromiso con ellos sea a la vez profundo y constitutivo de la ciencia, la aplicación de los valores se ve en ocasiones considerablemente afectada por los rasgos de

¹⁹⁴ Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006, p. 218.

las personalidades individuales y por las biografías que caracterizan a los miembros de un grupo.¹⁹⁵

Los valores epistémicos funcionan en todo momento en la práctica científica, afirma Kuhn, pero se ponen particularmente de manifiesto en la situación de elección de teorías. Como se puede observar en la cita anterior, la interpretación de dichos valores cambia influenciada por los rasgos de personalidad de cada científico, por su biografía. Este es un ejemplo de que la elección es siempre particular y desde una situación determinada de una persona. La comprensión que acontece siempre distinta desde cada horizonte de interpretación explica la divergencia en la valoración que realizan los científicos. Que, por otra parte, dicho sea de paso, es en beneficio del desarrollo de la ciencia porque permite una pluralidad de posturas. Lo que es importante resaltar es que la experiencia de mundo desde la obra kuhniana es similar a la experiencia hermenéutica, o sea, es una experiencia-comprensión que se da de manera holista. Es gracias a la totalidad de relaciones de sentido que actúa como trasfondo que algo puede aparecer como algo significativo, ya sea los entes que se perciben o las cualidades valoradas de una teoría. Estas relaciones de sentido son previas y son suministradas por el paradigma a través de una comunidad.

¿QUÉ NOS INDICA EL ANÁLISIS ONTOLÓGICO SOBRE LA ELECCIÓN RACIONAL?

La elección racional es posible solo en un ente que *es* poder-ser, que es ontológicamente elección. La condición de posibilidad de toda elección está dada por el modo de ser del hombre que el análisis ontológico muestra como tener que ser, como el ser al que *le va el ser* o la vida si se prefiere. Sólo tiene sentido hablar de elección racional porque somos

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 318.

poder-ser. La elección a nivel ontológico como tener que ser o existencia, es la condición de la elección racional que es derivada y por ello tiene sus determinaciones: la comprensión ontológica que es el eje de la hermenéutica filosófica; elección ontológica de posibilidades pre-comprendidas que abren el mundo significativamente para un Dasein que es cada vez el mío. Esto quiere decir que las posibilidades que se presentan son las mías, las dadas por mi situación y abiertas por mi comprensión situada. No son posibilidades infinitas sino siempre concretas, limitadas por la situación hermenéutica de cada ser humano. Rodríguez es muy claro en su explicación de esto:

La estructura que “comprensión” quiere poner de manifiesto ha sido repetidas veces aludida. Constantemente hemos manejado la idea de la existencia como un haber de ser (*zusein*), como un tener que hacerse el propio ser. Pero este ocuparse de ser implica realizar *potencialidades*; significa que lo que hemos de ser es algo *posible* para nosotros, que tenemos el *poder* de serlo. Esta idea de “*ser posible*” constituye el meollo del existencial “comprensión”.¹⁹⁶

La existencia-comprensión es lo que posibilita la elección racional y por eso mismo impone sus límites: La situación del en *cada caso mío* acentúa la particularidad de mis opciones. Éstas no son ilimitadas. Se mueven con nosotros. Son históricas. Se pueden expandir o estrechar. No todos tienen las mismas opciones por lo que no se puede apreciar a modo de ojo de Dios las opciones de los otros, todas las opciones. Decir todas las opciones es ya una idealización. Sólo hay las opciones en cada caso mías. La elección racional está determinada por este suelo originario de la existencia como *tener que ser* y la *comprensión* que son constituyentes del modo de ser del ser humano. El tribunal de la

¹⁹⁶Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010, p. 96.

razón después de algunas horas de trabajo siempre vuelve al hogar de la facticidad que es su más auténtico modo de ser porque, en última instancia, le va la vida en ello.

Capítulo 7

LA DIMENSIÓN HERMENÉUTICA DE LA RACIONALIDAD

Recapitulando brevemente, recordemos que la filosofía de la ciencia clásica está integrada por dos corrientes principales, el positivismo lógico y el racionalismo crítico, que, a pesar de las muchas discrepancias entre sí, concuerdan en algo básico: la distinción entre “contexto de descubrimiento” y “contexto de justificación”. Para entender el conocimiento científico y su carácter racional afirman que sólo se debe tomar en cuenta este último contexto.¹⁹⁷ Debido a esto, únicamente se enfocaban en productos de la investigación que se consideraban terminados, o sea, las teorías. Pérez Ransanz comenta que:

El análisis lógico opera aquí sincrónicamente, contentándose con “**fotografías**” del estado final de los sistemas científicos. Este carácter **estático** del análisis está íntimamente relacionado con el carácter **universal** que se otorga a la reconstrucción racional: al utilizar

¹⁹⁷ Es importante recordar que desde el origen y dentro de la filosofía de la ciencia clásica ha habido críticas a estos supuestos de una racionalidad algorítmica. La caracterización general que hago tiene el objetivo de contrastar, por ello me valgo de esta generalización. Es un error no hacer mención de los matices y no recordar las importantes críticas hechas desde dentro mismo de esta tradición. Velasco nos recuerda que: “Duhem señala que en las ciencias no basta el espíritu geométrico, sino que también es indispensable el espíritu de fineza; no basta la lógica y la metodología para confirmar o refutar hipótesis sino que también es indispensable la discusión y deliberación pública entre diferentes puntos de vista y el juicio prudencial o “buen sentido”[...]. De manera coincidente, Neurath, cuestiona la concepción cartesiana de la racionalidad metodológica, argumentando que la confianza absoluta en las meras reglas metodológicas es un síntoma de lo que él llama “pseudo-racionalismo” y, al igual que Duhem, considera que la racionalidad práctica de carácter prudencial, es indispensable en las ciencias”. En: Velasco Gómez, A., “¿Cómo defender a la democracia multicultural de la ciencia?”, en: Velasco Gómez, A., y Pérez Ransanz, A., R., (comp.), *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas latinoamericanas*, UNAM, México, 2011, p. 476.

sólo métodos lógicos se pretende que los resultados del análisis filosófico de la ciencia tengan una aplicación y validez general y, por tanto, un carácter definitivo.¹⁹⁸

A pesar de las muchas e importantes diferencias entre las dos corrientes que integran la filosofía de la ciencia clásica, por ejemplo, que una se basa en el método inductivo y la otra en el *modus tollens* que procede por inferencias deductivas, ambas concepciones centran sus esfuerzos en desarrollar las reglas metodológicas que nos otorguen cánones universales de racionalidad. El objeto de la racionalidad algorítmica es el análisis lógico, o sea, el análisis de entes necesarios en la terminología aristotélica. El método lógico al igual que los algoritmos matemáticos producen resultados unívocos y con apego a la certeza. En este proceso en realidad no hay elección. Lo que hay es obligación demostrativa. Si se sigue el método estamos obligados necesariamente a un sólo resultado. El presupuesto metafísico que opera en esta concepción de racionalidad universal es el de que tratamos con entes necesarios, inmutables, conmensurables, estos son los entes de la matemática y la lógica. De ahí que este análisis sea estático, con “fotografías” de los sistemas científicos; tratamos con el tipo de entes necesarios e inmutables con una determinación temporal del presente permanente. Esta noción de racionalidad tiene todas las características de la racionalidad apodíctica aristotélica que pareciera yacer en el fondo, configurándola. Sin embargo, sus presupuestos provienen también de la concepción moderna de ciencia. La división de “contextos” conserva cierta semejanza con la postura cartesiana, que como recuerda Velasco:

¹⁹⁸Pérez Ransanz, A., R., *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999, p. 18. Las negritas son mías.

El racionalismo moderno propuesto de manera muy destacada por Descartes, tenía como objetivo fundamental lograr una fundamentación del conocimiento considerando sólo valores y argumentos epistémicos y metodológicos, sin contaminación de cuestiones políticas, ideológicas o intereses sociales propios de todo hombre realmente existente.¹⁹⁹

Al inicio de la Modernidad, en donde se fragua nuestra concepción tradicional de ciencia, el principal objetivo era encontrar un fundamento estable, inmutable, a partir del cual se lograrán conocimientos que nos den certeza²⁰⁰, por ello, la noción de agente racional es una noción idealizada: “De hecho el método sustituye al sujeto, o al menos construye un sujeto abstracto. Esta nueva concepción de los sujetos y objetos del conocimiento cierto, implica una importante reducción del ámbito de la realidad que puede ser conocida con certeza, pues solo lo cuantificable y lo matematizable puede ser descrito de manera clara y distinta [...]”.²⁰¹ Como podemos leer en la cita anterior, los presupuestos metafísicos que corresponden a una racionalidad que otorga certeza los propone Descartes de manera clara. El mundo que cotidianamente observamos se nos desvela como cambiante y contingente por lo que es imposible razonamientos apodícticos o algorítmicos sobre él -recordemos lo ya dicho al respecto hace 2400 años por

¹⁹⁹Velasco, “¿Cómo defender a la democracia multicultural de la ciencia?”, en: Velasco Gómez, A., y Pérez Ransanz, A., R., (comp.), *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, UNAM, México, 2011, p. 473.

²⁰⁰ Recordemos que la certeza es el valor más importante buscado por Descartes y que pasa a ser una de las características pretendidas más importantes de la ciencia moderna. Bernstein, en *Beyond objectivism and relativism*, llega a ironizar llamando esta búsqueda de certeza “The Cartesian anxiety” y Marcos comenta: “En los tiempos modernos la certeza fue el más alto y deseado de los valores epistémicos -aun por encima de la verdad- y el llamado método científico fue visto como el camino más seguro hacia la certeza”. En: Marcos, A., “Prudencia, verdad práctica y razón postmoderna”, en: Velasco Gómez, A., y Pérez Ransanz, A., R., (comp.), *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, UNAM, México, 2011, p. 120.

²⁰¹ Velasco, A., “¿Cómo defender a la democracia multicultural de la ciencia?”, en: *Ibidem*, p. 474.

Aristóteles- pero si lo reducimos a algo conmensurable, que puede ser cuantificable y matematizable la cuestión cambia:

La propuesta filosófica de Descartes, **adecua la ontología de la realidad física a los requerimientos epistemológicos**. Así, formaliza todos los objetos que llama en general *res extensa*, cuyos atributos universales, anchura, profundidad y largo, son cuantificables y matematizables [...], Descartes forja un nuevo concepto de sustancia, en función de su extensión, que le permite prescindir de todas las demás cualidades de la variedad de esencias que reconocía la física aristotélica.²⁰²

Los presupuestos metafísicos cartesianos, en función de su extensión, pueden ser conmensurables, es decir, cuantificables, matematizables, así obtenemos los entes necesarios que la racionalidad apodíctica requiere. Del mismo modo, si cambiamos la concepción de lo que un ser humano realmente existente es, por una idealización sustitutiva como el método, obtenemos el otro elemento necesario para lograr una racionalidad algorítmica que nos dé la buscada certeza. Ahora bien, propiamente hablando en este tipo de racionalidad no se hace ninguna elección. Ya lo dijo Aristóteles: “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”.²⁰³

Por otro lado, basándose en la historia de la ciencia, Kuhn se percató de que en momentos de crisis revolucionarias de la ciencia, cuando hay dos teorías de paradigmas

²⁰² *Ibidem*, p. 474. Las negritas son mías.

²⁰³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p. 270 (1139a, 14).

incommensurables competing, the election of theories is realized through the weighing of a set of characteristics of the theories, which I called, epistemic values. These values are incommensurable in the sense that they cannot be reduced to a common value for all. One of the contributions of this investigation has been to relate the Aristotelian criticism of the commensurability of values sought by Socrates in the Platonic *Protagoras* with this Kuhnian thesis. Without realizing it, the implicit criticism of the commensurability of the Socratic-Platonic model that is found in the Aristotelian ethics, but recognizing its similarity with Kuhnian epistemic values, Bernstein comments:

Kuhn never clearly analyzes what he means by “values”, but it is not accidental that he uses the language of practical discourse to clarify disputes about theories and rival paradigms. On the contrary, this is one of the major themes of his writings. Many of the features of the type of rationality that is exhibited in such disputes show an affinity with the characteristics of *phronesis* (practical reasoning) that Aristotle describes.²⁰⁴

El mostrar que hay desacuerdos en la elección de teorías es una de las aportaciones más importantes del modelo kuhniano ya que muestra uno de los rasgos más importantes de la racionalidad, los cuales han sido comparados con rasgos de la racionalidad práctica aristotélica, con la *phrónesis*. Pérez Ransanz comenta:

²⁰⁴ Bernstein, Richard, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p.54.

El carácter restrictivo pero no determinante de los criterios de evaluación deja a los científicos en una situación muy parecida a la descrita en el modelo de razonamiento práctico, elaborado por Aristóteles para el campo de la ética (aunque cabe decir que en una situación muy distinta de la representada en el modelo de lo que este filósofo llamaba “ciencia”).²⁰⁵

La racionalidad del modelo kuhniano puede ser comprendida en relación con la hermenéutica filosófica y con la racionalidad práctica aristotélica en dos momentos que se interrelacionan: el primero es uno ontológico que otorga la dimensión hermenéutica a la racionalidad del modelo kuhniano y está sustentado en la experiencia-comprensión lingüísticamente constituida que abre el mundo significativamente y que implica una comunidad y una tradición a la que se pertenece y en la cual estamos inmersos y que otorga un plexo de sentido previo; pertenencia a la tradición que refiere también a nuestro modo de ser histórico y finito.²⁰⁶ En la propuesta kuhniana el paradigma es el horizonte de sentido previo que configura la experiencia-comprensión de mundo del científico que está inmerso en una comunidad en la que es educado a través de prácticas científicas que le enseñan entre otras cosas a razonar²⁰⁷, a deliberar orientado por los valores epistémicos que comparte esa comunidad, de la misma manera que hace casi 2400 años expuso Aristóteles que se adquirirían las virtudes éticas y la *phronesis*: en su ejercicio,

²⁰⁵Pérez Ransanz, A. R., *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999, p. 143.

²⁰⁶ “La finitud expresa la condición temporal de la existencia humana: ésta no puede asumir por ningún método posible todas las perspectivas que le precedieron para así elegir libremente los contenidos que su conciencia tratará reflexivamente; más bien, su labor reflexiva está situada previamente en un horizonte de sentido que condiciona sus cuestionamientos”. En: Reyes Escobar, J.A., *Ensayos sobre la hermenéutica de Hans Georg Gadamer*, Fides, México, 214, p. 24.

²⁰⁷ Vázquez Gutiérrez, desde la epistemología contextualista centrada en prácticas, llega a la siguiente conclusión que me parece cercana: “Pues bien, es innegable que, como las dos anteriores [aprender una lengua y aprender un juego] el razonamiento es también una actividad eminentemente práctica y si esto es así, entonces no veo ninguna razón por la que no pudiera manifestar el mismo proceso de aprendizaje y de desarrollo. *Aprendemos a razonar razonando.*” En: Vázquez Gutiérrez, R., *Hacia una teoría contextualista del razonamiento inductivo centrada en prácticas inferenciales*, Tesis doctoral, UNAM, 2009, p.187.

en la práctica, hasta incorporarlas a nuestro modo de ser: uno se hace virtuoso haciendo actos virtuosos.

En un segundo momento con base en esta dimensión hermenéutica podemos comprender la racionalidad que se desprende del modelo kuhniano en analogía con la racionalidad práctica aristotélica en su referencia a los valores epistémicos que son aprehendidos en la pertenencia a una comunidad, a un *ethos*, en el que recae en última instancia la normatividad que avala las deliberaciones. Estos valores guardan semejanza con las virtudes éticas que son disposiciones habituales, hábitos adquiridos en la práctica, en su uso y ejercicio. Además, la virtud intelectual de la *phronesis* se asemeja a la deliberación para la elección de teorías.²⁰⁸ Del mismo modo que en la ética aristotélica, no es una dimensión normativa independiente quien otorga el criterio de justificación, sino que el criterio es el hombre mismo, en continuo equilibrio entre la aplicación de lo general de una norma implícita y lo particular de las situaciones y contextos, que pueden a la vez modificar lo general en un proceso dinámico de adaptación y cambio adecuado para un ámbito contingente.

LA RACIONALIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICO HERMENÉUTICA

²⁰⁸ “It is a type of reasoning in which there is a mediation between general principles and concrete particular situation that requires choice and decision. In forming such a judgment there are no determinate technical rules by which a particular can simply be subsumed under that which is general or universal. What is required is an interpretation and specification of universals that are appropriate to this particular situation. This corresponds to Kuhn’s claim that the “universal” criteria scientists share are sufficiently open, that they require interpretation and judicious weighing of alternatives when specific choices are made between rival paradigms and theories.” En: Bernstein, Richard, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p. 54.

La pregunta sobre la racionalidad es de una naturaleza particular, similar a la pregunta por la comprensión y por el lenguaje: implica una circularidad ontológica: se pregunta por el lenguaje a partir del lenguaje mismo, se pregunta por la comprensión teniendo como condición del preguntar la comprensión misma, se pregunta por la racionalidad desde la conciencia histórica que se considera a sí misma racional. No hay un lugar privilegiado para plantear este tipo de preguntas. No hay objetividad, no hay un Ojo de Dios o una neutralidad absoluta desde donde situarnos, no hay una dimensión normativa desvinculada totalmente. En última instancia es la vida que piensa en sí misma. La ontología hermenéutica nos enseña que la vida humana es el horizonte irrebachable de cualquier saber, incluido el saber *sobre* y *de* la racionalidad; y que esta vida se encuentra en un continuo proceso de transformación, de manera abierta a su entorno, en continua realización de potencialidades, en un modo de ser que resulta imposible aprehender desde la epistemología.

Gracias al acceso que hemos ganado desde la ontología hermenéutica para abordar la pregunta por la racionalidad podemos evitar alterar su naturaleza objetivándola. Desde esta posición no epistémica rescatamos su historicidad, temporalidad y finitud. Pensar desde la ontología a la racionalidad requiere subrayar la importancia de la autointerpretación del ser que comprende mundo, del ser que somos cada uno de nosotros. Ya se ha visto que esta comprensión de nosotros mismos está en la estructura misma de la existencia, de la comprensión originaria que abre el mundo y a la vez nos insta a comprendernos de cierta manera al situarnos en él con determinada actitud. Así, por ejemplo, en la metafísica de la subjetividad subyace cierta interpretación de la subjetividad que establece las condiciones y límites de la configuración posible de

nosotros y el mundo, de nuestra relación con él y por ello de lo que consideramos nuestras características; la noción de racionalidad algorítmica obedece a esa concepción metafísica del mundo y del sujeto.

LOS PRESUPUESTOS DE LA RACIONALIDAD ALGORÍTMICA

La noción de racionalidad algorítmica²⁰⁹, con la que se suele denominar a la concepción de racionalidad que opera en la ciencia desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia tradicional, está basada en al menos dos presupuestos que se ven cuestionados por la obra de Kuhn. En primer lugar, la idea de que los científicos eligen entre distintas teorías contrastándolas con una evidencia común a todos, evidencia que está ahí, frente a nosotros, con independencia de quien la percibe. El segundo presupuesto es que los científicos que deliberan lo hacen con independencia de su situación personal y de su contexto histórico y social, como sujetos racionales idealizados que aplican *un* método de elección. Otro presupuesto derivado del anterior tiene que ver con que el método que se supone común a todos es universal. La pretensión de fundamentación del conocimiento, de certeza, el esquema sujeto-objeto y la noción de verdad como correspondencia forman parte de estos supuestos que condicionan la manera epistemológica de entender el mundo y a nosotros mismos.

En oposición a esta postura y centrando sus análisis en la historia de la ciencia, Kuhn muestra que en momentos de crisis y revolución científica en el que hay dos paradigmas inconmensurables en pugna, no se puede hablar de la misma evidencia debido a que

²⁰⁹ “Un algoritmo es un conjunto de instrucciones bien definidas para llevar a cabo una tarea en particular. El algoritmo debe dar respuesta correcta para todos los casos en los que se aplica. Usualmente se piensa que los algoritmos son instrucciones que llevan a resultados de manera determinista, predecible con certeza, no sujetos al azar”. En Martínez Muños, S. y Huang X., *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, Bonilla Artigas Editores/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2015, p. 101.

nuestra relación con el mundo se encuentra lingüísticamente mediada, que no hay “hechos brutos” o “datos neutros” sino que nuestras percepciones están cargadas de teoría.²¹⁰ Por otra parte, los científicos toman decisiones basadas en un conjunto de valores epistémicos que pueden cambiar de una comunidad de científicos a otra y que, en caso de ser compartidos, dichos valores pueden ser jerarquizados de manera distinta por cada científico influido por su situación personal, dando por resultado que las decisiones sobre qué teoría elegir no sean unívocas. A la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn, por no cumplir con el ideal de certeza de la racionalidad algorítmica, se le tachó de sostener una concepción del desarrollo de la ciencia no racional. Ante los ataques en los que se vio envuelto, Kuhn respondió:

Si la historia o cualquier otra disciplina empírica nos lleva a creer que el desarrollo de la ciencia depende de un comportamiento que previamente hemos considerado irracional, entonces deberíamos concluir no que la ciencia es irracional, sino que nuestra noción de racionalidad necesita retoques aquí y allá.²¹¹

En esta cita de Kuhn se puede intuir que la noción de racionalidad que ha sido utilizada por la filosofía de la ciencia tradicional, bajo el paradigma epistemológico de la Modernidad, no se adecua con el fenómeno mismo de la elección racional, lo que

²¹⁰ “Repárese ahora que dos grupos cuyos miembros tienen sistemáticamente sensaciones diferentes al recibir los mismos estímulos, *en cierto sentido* viven en mundo distintos. [...], pero nuestro mundo está poblado en primera instancia no por estímulos, sino por los objetos de nuestras sensaciones y éstos no tiene que ser los mismos para distintos individuos ni para grupos diferentes”. En: “Epílogo”, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006, p. 329. Y: “En *La estructura de las revoluciones científicas*, particularmente en el capítulo X, insisto en que los miembros de comunidades científicas diferentes viven en mundo diferentes y que las revoluciones científicas cambian el mundo en el que trabaja el científico. Quisiera decir ahora que a los miembros de comunidades diferentes se les presentan datos diferentes mediante los mismos estímulos. Nótese, sin embargo, que ese cambio no ocasiona que se vuelvan impropias frases como “un mundo diferente”. El mundo dado, sea el cotidiano o el científico, no es mundo de estímulos.” En: Kuhn, T. “Algo más sobre los paradigmas”, en *La tensión esencial*, FCE, Madrid, 1982, p. 333.

²¹¹Kuhn, T.S. “Notas sobre Lakatos” en I. Lakatos y Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 520.

provoca la sospecha que dicha concepción de la racionalidad esté guiada por prejuicios ignorados que ejercen un influjo deformador: los criterios para determinar qué es una elección racional y el método para indagar sobre lo racional no vienen dado por la cosa misma sino son impuestos de manera acrítica. Es importante mencionar que desde los inicios de la filosofía de la ciencia ha habido críticos como Duhem y Neurath, desde el interior mismo del positivismo lógico y desde otras perspectivas por pensadores como Fleck y Polanyi, por mencionar solo algunos que realizaron una crítica a la concepción de racionalidad algorítmica antes que Kuhn.

Lo que Kuhn y estos filósofos pusieron de manifiesto es que la racionalidad es adquirida dentro de las prácticas científicas, destacando el papel de lo que hemos argüido es la dimensión práctica y social -del *ethos* como diría Aristóteles- para explicar la normatividad de la elección deliberada.²¹² También parte de la idea de que los científicos que deliberan y eligen no son sujetos abstractos idealizados sino individuos concretos con una historia y un horizonte de comprensión específico o ‘biografía’, como él le llama, que les conduce a elegir como lo hacen. Este acento en la situación particular del aquí y el ahora de una persona en concreto es también destacado por la hermenéutica filosófica y por la ética aristotélica. Otro punto importante que Kuhn puso sobre la mesa es que los valores epistémicos se adquieren junto con el paradigma en las prácticas científicas, no como reglas inscritas en manuales, sino en el uso tácito de ellos. Del mismo modo que las virtudes aristotélicas se aprenden en la práctica, en su ejercicio constante que se vuelve un modo de ser. Este es un proceso de adiestramiento del razonamiento con base en la prueba y el error y el ajuste constante a través de la experiencia, de la misma forma que se

²¹² “Las consideraciones pertinentes al contexto de descubrimiento son, pues, pertinentes también al contexto de la justificación”. En: Kuhn, T., “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría” en *La tensión esencial*, FCE, Madrid, 1982, p. 352.

adquiere la *phronesis* con la imitación constante de un modelo de hombre prudente. La relevancia que tiene mostrar que la normatividad de las deliberaciones se origina en esta dimensión práctica es que muestra a la racionalidad del modelo kuhniano en su carácter histórico y hermenéutico, constituido por la manera concreta en que fácticamente razonamos, *i.e.*, desde una condición histórica, social, económica, tecnológica y política; lo que muestra una analogía con la racionalidad práctica aristotélica.

Ahora bien, quizá la más fecunda crítica a los presupuestos que se encuentran en el fondo del paradigma epistemológico se encuentre en la hermenéutica filosófica. Entre ésta y la filosofía kuhniana se encuentran analogías de fondo suficientes como para desarrollar un fructífero análisis hermenéutico fenomenológico de la racionalidad que no se base acríticamente en los presupuestos epistemológicos mencionados, sino que vaya a las cosas mismas. Una de las tesis principales de este trabajo es que la caracterización de lo que entendemos por *racionalidad* depende directamente de *presupuestos metafísicos* y *antropológicos* que la determinan. Dichos presupuestos pocas veces han sido puestos al descubierto con suficiente énfasis. Esta investigación es un esfuerzo por ofrecer nueva luz y dar argumentos que develen la correlación que existe entre los tres elementos antes mencionados. Por ello, considero que es importante esclarecer y sacar a la superficie dicha relación para evitar malentendidos como el que se dio a fines del siglo pasado en la llamada “crisis de la racionalidad”.

Al mismo tiempo, he buscado mostrar que la diferenciación que realiza Aristóteles de las distintas partes del alma racional o razón (*diánoia*), la científica (*epistemonikón*) y la deliberativa (*logistikón*); los objetos de que se ocupan, necesarios y conmensurables los

primeros y contingentes e inconmensurables los segundos; así como su procedimiento, la primera, por demostraciones apodícticas que otorgan certeza y cuya enseñanza es monológica, la segunda, por deliberación y cuya enseñanza es dialógica; *corresponden análogamente* a dos posturas filosóficas desde las cuales se ha pensado a la ciencia en particular y al saber en general. Las posturas a que aludo son el **paradigma epistemológico moderno** y la **hermenéutica filosófica**. En el primero se reflexiona desde una filosofía centrada epistemológicamente que busca principalmente la certeza en el conocimiento, en el segundo a partir de una filosofía que aborda los problemas desde la ontología. La racionalidad práctica aristotélica se muestra, así, como el modelo por excelencia para el ámbito que puede ser de otra manera en el que se encuentra inmerso el existente humano que es caracterizado por sus determinaciones ontológicas de la comprensión-posibilidad, la finitud, la historicidad y la temporalidad.

CONCLUSIONES

Aristóteles pensaba que era propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida que lo admite la naturaleza del asunto a riesgo de caer en el absurdo de pedir demostraciones a un retórico o persuasiones a un matemático. He intentado mostrar que la llamada crisis de la racionalidad en general y la crítica de irracionalidad hecha al modelo kuhniano en particular, sólo cobra sentido desde una idealización de la noción de racionalidad que la identifica con criterios universales, formales, garantes de certeza. Sin duda este modo de racionalidad es importante, pero se restringe a un estrecho ámbito en el inmenso horizonte de asuntos de distinta naturaleza que constituyen a la experiencia humana.

He sugerido que la crítica al modelo kuhniano de racionalidad solo tiene sentido desde el criterio normativo de una noción de racionalidad estrecha y rígida que tiene por valor epistémico principal la certeza. Este valor epistémico al igual que cualquier prejuicio (en el sentido hermenéutico del término, es decir, como posibilitador de la comprensión), al permanecer imperceptible ejerce su influencia de manera incontrolada, dando por resultado que la posición epistemológica moderna desde donde se gesta la crítica contra Kuhn, comparta el prejuicio ilustrado descrito por Gadamer como “el prejuicio contra todo prejuicio”.²¹³

Si concebimos a la ciencia como una acción humana conformada por prácticas científicas²¹⁴ entonces nos situamos en el ámbito de lo que puede ser de otra manera, el

²¹³ Gadamer, H.G., *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 337.

²¹⁴ Como se hace actualmente por muchos filósofos e historiadores de la ciencia. Alfredo Marcos comenta que “Al pensar la ciencia como *acción* humana y social se abren nuevas dimensiones para la filosofía de la

ámbito de lo contingente. En este ámbito de la acción humana los criterios para la toma de decisiones cambian. He sostenido, basándome en los análisis kuhnianos, que dichos criterios son los valores epistémicos que desde su naturaleza ontológica esplenden como plurales, irreductibles, históricos, ambiguos, flexibles, y jerarquizables de distintas maneras por influencias políticas, emocionales, sociales, biográficas y de otro tipo.²¹⁵.

La respuesta aristotélica al problema de la elección deliberada de un curso de acción en el ámbito de la vida humana, desarrollada en la segunda parte de este trabajo, nos condujo a la conclusión de que la certeza sólo es posible en el ámbito de lo que *no puede ser de otra manera*. La racionalidad apodíctica o demostrativa, la única que alcanza la certeza, requiere como presupuesto metafísico entes cuyos principios no pueden ser de otra manera y que son conocidos por la parte del alma racional que es científica. Más allá de las interesantes peculiaridades de la concepción del hombre y del cosmos que encontramos en la antigua filosofía griega, el punto central de la argumentación es vigente: en el ámbito de lo contingente donde se desarrolla la vida humana, las elecciones deliberadas se llevan a cabo dentro de situaciones determinadas, en momentos cambiantes y siempre distintos, que no pueden ser medidos con certeza pues violentan la naturaleza misma del fenómeno. Intentar exigir certeza en este ámbito contingente provoca que se *altere el fenómeno y se asuman presupuestos metafísicos* sobre la situación, sin los cuales no es posible el modo algorítmico de la racionalidad.

ciencia. [...] Tendremos que considerar como campos propios de la filosofía de la ciencia la ética de la ciencia, la filosofía política de la ciencia, [...]. En: Marcos A., *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*, FCE, México, 2010, p. 13.

²¹⁵ Los resultados otorgados por otras disciplinas respecto al tema de la racionalidad pueden articularse al análisis filosófico ofrecido en este trabajo.

Lo que orienta las acciones en la ética aristotélica son las virtudes, que son descritas como disposiciones estructuradas en forma de hábitos, muy parecido a lo que actualmente nombraríamos como una disposición de comportamiento adquirido por *prácticas*, sociales o científicas. Desde el análisis aristotélico mostré que hay una pluralidad de virtudes irreductibles, las cuales tienen valor por sí mismas, por lo que muchas veces al llevar a cabo una deliberación puede haber varias en conflicto sin un criterio de otro nivel que dirima incontrovertiblemente la valoración. Es difícil jerarquizar las virtudes, la racionalidad práctica en última instancia tiene como sustento de elección al *hombre prudente*; por tanto, es un estándar vinculado a una comunidad. Dicho criterio encarnado en el ejemplo del hombre prudente se ajusta a lo que es requerido gracias a la experiencia aprendida en cada nueva situación. Esta característica de retroalimentación es un proceso dinámico de adaptación y cambio que responde a las situaciones siempre distintas del devenir del mundo. En un mundo contingente y cambiante la vida se extinguiría con sólo un modo de racionalidad rígido e inmutable. El cambio y la adaptación es lo más racional que se puede dar en el ámbito de lo contingente. La falibilidad, la historicidad, la finitud, la controversia, la pluralidad de valores, todas estas características son entonces lo más racional en este gran contexto que es el ámbito de lo humano, de lo que puede ser de otra manera. Después de todo, ¿no se trata en última instancia de preservar la vida? ¿O a caso hay certeza y ciencia, sin vida? Toulmin escribió: “La ciencia no es una maquinaria intelectual de cómputo: es parte de la vida misma”.²¹⁶

A partir de este análisis se generaron dos conclusiones que fueron trasladadas a la controversia sobre la racionalidad que aconteció en la filosofía de la ciencia: la primera es

²¹⁶ He tomado prestada esta cita de: Martínez Muños, S. y Huang X., *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, Bonilla Artigas Editores/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2015, p. 86.

que el modo adecuado de abordar una investigación debe estar dictado por el fenómeno a investigar, de no hacerlo así, se incurre en el error de imponer exigencias que deformen la naturaleza del fenómeno investigado, en este caso, la elección deliberada entre inconmensurables. La segunda es que en la noción algorítmica de racionalidad subyace un presupuesto de realismo metafísico que garantiza el acuerdo sin controversias en una elección, lo que equivaldría a los entes necesarios de la racionalidad demostrativa. En contraste con esta concepción, la racionalidad del modelo kuhniano, debido a la inconmensurabilidad entre teorías, da lugar a controversias racionales. Esto es así porque en la actividad científica es imposible realizar una elección unívoca y necesaria dado que no existe un terreno común que sirva como criterio último sino que las decisiones de qué teoría elegir se orientan por valores epistémicos que, como las virtudes aristotélicas, disponen de cierto modo a la acción, en este caso a la acción de deliberar, y son irreductibles y valiosos por sí mismos; como consecuencia de la pluralidad de valores epistémicos las elecciones siguen siendo susceptibles de caer en controversias ya que no todos los jerarquizan de la misma manera. Al igual que las virtudes, dichos valores epistémicos son adquiridos por prácticas dentro de una comunidad. Esto nos conduce a la conclusión de que no existe una dimensión normativa independiente de la dimensión práctica o dimensión hermenéutica.

La aproximación hermenéutica desarrollada en la tercera parte de esta investigación, nos condujo a la conclusión de que el principio hermenéutico de la historicidad de la comprensión que desemboca en la concepción de experiencia hermenéutica es similar a la concepción de experiencia que se encuentra en la obra kuhniana y que es responsable de la tesis de la inconmensurabilidad. El hilo conductor de ambos tipos de experiencia es el

lenguaje. Ambas son experiencias lingüísticamente constituidas y en ambas subyace la historicidad. La racionalidad tiene su suelo originario en la historicidad de la experiencia humana, por lo que comparte su modo de ser, sustentado en la temporalidad.

Un aporte de este trabajo tiene que ver primeramente con la aproximación hermenéutico-ontológica al fenómeno de la racionalidad; esto nos ha permitido evitar alterar el fenómeno al intentar imponerle inconscientemente expectativas epistemológicas como el criterio de justificación idealizado basado en la imposición de una dimensión normativa, universal y necesaria independiente de la dimensión contingente, práctica donde de hecho fácticamente se toman las decisiones. En segundo lugar, el tratamiento ontológico de la investigación nos ha permitido (siguiendo la investigación de Heidegger), señalar algunos elementos de la existencia humana que conforman su modo de ser propio; como resultado de este análisis podemos afirmar que la racionalidad debe compartir estas determinaciones ontológicas que son sus condiciones de posibilidad (a no ser que se pretenda sostener la independencia metafísica de la razón): la comprensión ontológica que abre el mundo significativamente, la historicidad, la imbricación del científico con la tradición en una relación de efectos recíprocos, la finitud que es también límite que no se puede describir desde criterios universalistas ni necesarios, la experiencia que acontece desde una situación determinada y no elegida en la que se abren nuestras posibilidades de ser y en la que encuentran su límite dichas posibilidades.

Una conclusión central de esta investigación es mostrar que, al igual que las virtudes aristotélicas que se originaron en una comunidad específica, las virtudes epistémicas que guían el desarrollo de la práctica científica son originadas en una comunidad

determinada, situada en el acontecer de una tradición en determinado momento histórico, por lo que la reflexión política debe ser parte de la reflexión sobre la ciencia. El modelo económico capitalista de la mayoría de las sociedades en la actualidad impone un *ethos* del consumo que privilegia y valora determinados comportamientos y actitudes; la práctica científica se encuentra inmersa en este contexto más amplio y es influenciado por él y al mismo tiempo influye en él. Las virtudes epistémicas que orientan la deliberación en la elección entre teorías pueden ejercer su influencia de manera imperceptible y por lo tanto incontrolada. Hacernos conscientes de su historicidad y del efecto que tienen los valores epistémicos sobre las elecciones que hacemos no suprime su influencia ya que son parte constitutiva de la racionalidad y posibilitan la deliberación, a la vez que le imponen límites a lo que es posible valorar y tomar en consideración; sin embargo, hacerlas visibles en la reflexión nos posibilita debatir sobre ellas, sobre su conveniencia dentro del proyecto más amplio de preservar la vida y descubrir si siguen a intereses perjudiciales a ésta. Esta preocupación se vuelve apremiante en esta era de tecnociencia.²¹⁷

Una reflexión que emerge desde los planteamientos kuhnianos sobre el devenir de la ciencia es la necesidad de situar los valores epistémicos en contextos culturales y sociales más amplios que las comunidades científicas y resaltar con ello las relaciones entre los cambios científicos y las pautas políticas y económicas. Teniendo esto presente considero importante destacar la necesidad de construir nuevas formas de comunidad que configuren determinados valores y virtudes, entre ellos los epistémicos, los cuales hayan sido debatidos en diálogo con otras comunidades con intereses distintos, orientando así las posibilidades de deliberación en una dirección deseable y razonada. Las elecciones que

²¹⁷ Forma de producir conocimiento caracterizada por la interdependencia entre la ciencia y la tecnología, en la que el avance de una influye en el avance de la otra de manera recíproca.

se tomen serán distintas si en un conjunto de virtudes epistémicas se encuentra la ganancia económica, la amplitud, la fecundidad y la precisión, en comparación con otro conjunto que, en lugar de la ganancia económica, tenga por ejemplo a la ecología y cuidado del planeta como valor epistémico.

Aunado a esto, recordemos que en la ética aristotélica actuar racionalmente requiere actuar orientado a cierto proyecto global de vida, a un ideal que hemos decidido seguir y que permite dar sentido a las acciones concretas del aquí y del ahora. Esta representación global de lo que es la vida buena es un proyecto de futuro que se asume e interioriza como propio. Un ideal de ser humano bueno, que provoque un recto deseo es primordial para el ejercicio de la racionalidad en el ámbito de las cosas humanas. Es sumamente importante tener esto en cuenta precisamente ahora, en esta época en donde el avance en las tecnologías de comunicación configura nuevos tipos de identidad inclinada al consumismo que a la larga puede acabar con la vida en la Tierra. Es necesario descubrir el interés económico egoísta que subyace al ideal de hombre que configura nuestra sociedad. El recto deseo forma parte de la prudencia aristotélica; ésta no se limita a elegir los medios adecuados para lograr un fin, porque ese fin puede ser dañino o malévolos y se realizaría únicamente una racionalidad instrumental.²¹⁸ Si es verdad que la racionalidad en la ciencia guarda similitud con la racionalidad práctica aristotélica, y así lo creo según lo que he argumentado, es necesaria una filosofía política de la ciencia. Línea de investigación que queda abierta para futuros trabajos.

²¹⁸ “Pero esta contraimagen natural de la *phronesis* se caracteriza porque el *deinós* ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, y en consecuencia desarrolla su poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales. Y no puede ser casual que el que es hábil en este sentido sea nombrado con una palabra que significa también <terrible>. Nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal” En: Gadamer, H.G., *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 395.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985.
- _____, *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.
- _____, *Tratados de Lógica (Organón) I, Categorías, Tópicos, sobre las refutaciones sofísticas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.
- _____, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
- Bernstein, Richard, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- Berti, Enrico, *Las razones de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires 2008
- Beuchot, M. *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.
- Bodéüs, Richard, *Aristóteles una filosofía en busca del saber*, Universidad Iberoamericana, México, 2010.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 2005
- Gadamer, H.G., *Verdad y método I*. Tr.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977.
- _____, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- _____, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de autocrítica (1985)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 11-29.
- _____, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 95-118.
- _____, “Problemas de la razón práctica (1980)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 309-318.

- _____, “Qué es la verdad (1957)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 51-62.
- _____, “Sobre el círculo de la comprensión (1959)” en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp.63-70.
- _____, *Hermenéutica de la Modernidad*, Mínima Trotta, Madrid, 2004.
- _____, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001.
- _____, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.
- _____, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- _____, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2001.
- _____, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, tr. Antonio Gómez Ramos. Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1998.
- Galván Salgado, María de la Cruz. *Nociones hermenéuticas en la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn*. Tesis doctoral IIF UNAM, 2009.
- _____, *El interpretar ontológico: convergencia de las propuestas de M. Heidegger y N. R. Hanson*. Ponencia presentada en el XVI Congreso internacional de filosofía.
- _____, “La experiencia como interpretación en Heidegger y Kuhn: surgimiento de un nuevo paradigma” en *Estudios Filosóficos. Revista de investigación y crítica*, Núm. 181, Valladolid, España, 2013, pp. 475-489.
- _____, *Kuhn y la hermenéutica de Gadamer: diálogo filosófico entre tradiciones distintas*, Editorial Académica Española, Publishing GmbH & Co. KG, Saarbrücken, Alemania, 2012.
- González Valerio, María Antonia. *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Herder, México, 2005.
- Gutiérrez, Carlos B., editor. *No hay hechos sólo interpretaciones, Razón en situación 1*. Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá 2004.
- _____, *Ensayos hermenéuticos*, Siglo XXI editores s.a. de c.v. México, 2008.
- Guthrie, W.K.C., *Los filósofos griegos*, traducción de Florentino M. Torner, FCE, México, 2010

Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de J. Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

—, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2016.

Habermas, J. *Verdad y justificación*, Tr.: Pere Fabra y Luis Diez. Trotta, Madrid, 2002.

Hanson, N. R. *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 1961, ed. en español: *Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento*, Alianza Universidad, Madrid, 1977.

Jaeger, W, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

Kuhn, T. S. (1959), “La tensión esencial” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.

_____, (1962), *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006.

_____, (1970a), “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.

_____, (1970b), “Consideraciones en torno a mis críticos” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, (1970c), “Posdata” en *La estructura de las revoluciones científicas* [Traducción de Carlos Solís], Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México, 2006.

_____, (1974), “Algo más sobre los paradigmas” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.

_____, (1978), “Objetividad, juicios de valor y elección de teorías” en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.

_____, (1979), “La metáfora en la ciencia” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

_____, (1983), “Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.

- _____, (1987), “¿Qué son las revoluciones científicas?” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.
- _____, (1989), “Mundos posibles en la historia de la ciencia” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.
- _____, (1991), “El camino desde la estructura” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.
- _____, (1993), “Epílogo” en *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Martínez Muños, S. y Huang X., *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, Bonilla Artigas Editores/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2015
- Nudler, Oscar, (compág.) *La racionalidad: su poder y sus límites*, Paidós, Buenos Aires, 1996
- Nussbaum, Marta C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995.
- _____, *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*; traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, A. Machado Libros, Madrid, 2005.
- Olive, León, y Ana Rosa Pérez Ransanz (comps.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI editores/ Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa. *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999
- _____, “Heurística y racionalidad en la ciencia” en Ambrosio Velazco Gómez (coord.). *El concepto de heurística en las ciencias humanas y las humanidades*, UNAM-Siglo XXI, México, 2000.
- Pérez Ransanz, A.R., y Velasco Gómez, A., coordinadores, *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, UNAM, México, 2011.
- Platón, *Diálogos*, prologo por Carlos García Gual, estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri, Gredos, Colección Grandes Pensadores, Madrid, 2010.
- Reisch, George A., *Cómo la guerra fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la ciencia*, Editorial Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2009.
- Reyes Escobar, J.A., *Ensayos sobre la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*, Fides, México

- Rodríguez, Ramón, *Del sujeto y la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004.
- (comp.) *Métodos del pensamiento ontológico*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002
- *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993
- *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006.
- *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2015.
- (Coordinador) *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos, Madrid, 2015.
- Segura Peraita, C. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002.
- *Fracasos de la razón*, Gatoverde, Madrid, 2002.
- Solis, Carlos (compilador), *Alta tensión, filosofía y sociología de la ciencia: ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Toulmin, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*, Ediciones Península S. A., Barcelona, 2001.
- Varela, Luis Enrique, *Filosofía práctica y prudencia, lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2014
- Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*. Introducción de Ramón Rodríguez, Paidós, Barcelona, 1995.
- (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1994.
- *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.
- *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Vázquez Gutiérrez, R., *Hacia una teoría contextualista del razonamiento inductivo centrada en prácticas inferenciales*, Tesis doctoral, UNAM, 2009.

Velazco Gómez, Ambrosio (comp.). *Racionalidad y cambio científico*, UNAM-Paidós, 1997.

_____, *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia*. Homenaje a Larry Laudan, UNAM, México, 1998.

_____, “La racionalidad de la hermenéutica”, en *Hermenéutica, estética e historia. Memoria. Cuarta jornada de hermenéutica* (12 de julio de 2000). Coordinadores Mauricio Beuchot y Carlos Pereda. México, UNAM, 2001.

Vigo, Alejandro G, *Deliberación y decisión según Aristóteles*, en revista Tópicos 43 (2012).

Vigo, Alejandro G., *Estudios aristotélicos*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Navarra, 2006.

Wenceslao J. Gonzáles, (Editor), *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*, Trotta, Madrid, 2004.

Wallerstein, I., *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 2013.

Zagal, Héctor, *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*, Ariel, México, 2013

Zagal, Héctor, “A propósito de la deliberación. La prudencia y la acción moral en Aristóteles”, en: *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, Xolocotzi, Ángel y Ricardo Gibu coords., Los libros de Homero S.A. de C.V., México, 2009

Zuñiga García, J. F. *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-George Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1995.