

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

JUAN MANUEL ALMARZA MEÑICA OP
(1945-2020)

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

La Revista ESTUDIOS FILOSÓFICOS,
fundada en 1952, es una publicación cuatrimestral del Instituto Superior de Filosofía, de Valladolid.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Sixto J. Castro (*Universidad de Valladolid*)
Fernando Vela López (*Instituto Superior de Filosofía*)
Justino López Santamaría, OP (*Instituto Superior de Filosofía*)
Bernardo Fuego Suárez (*Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca*)
Ángel Martínez Casado (*Universidad Pontificia de Salamanca*)
Jesús A. Díaz Sariego (*Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca*)
Fco. Javier Martínez Contreras (*Universidad de Deusto*)
Joaquín Esteban Ortega (*Universidad Europea Miguel de Cervantes*)
Henar Zamora (*Universidad de Valladolid*)
Javier de Lorenzo (*Universidad de Valladolid*)
Joaquín Bandera (*Universidad Complutense de Madrid*)
Emiliano Fernández Vallina (*Universidad de Salamanca*)
Simona Langella (*Università degli Studi di Genova*)

REDACCIÓN

Originales, propuestas y envío de canjes, libros para recensión:

Estudios Filosóficos.
Plaza de San Pablo, 4
Apartado 586
47080 Valladolid (España)
Tel.: 983 356 699 ~ Fax: 983 343 409
E-mail: estudios.filosoficos@dominicos.org
http://estudiosfilosoficos.dominicos.org

ADMINISTRACIÓN

Suscripciones, pagos, adquisición de números o colecciones:

Editorial San Esteban.
Apartado 17
37080 SALAMANCA (España)
Tel.: 923 215 000 ~ Fax: 923 265 480
E-mail: revistas@sanestebaneditorial.com
http: www.sanestebaneditorial.com

SUSCRIPCIÓN 2022

España..... 50 €
Otros países..... 50 € más gastos de envío

Los pagos deben ir dirigidos a nombre de Editorial San Esteban y no a nombre de la revista. Se pueden hacer efectivos mediante cheque nominal dirigido directamente a Editorial San Esteban, o a alguna de las siguientes cuentas bancarias de Salamanca:

Banco Santander
SWIFT BSCHESMM
ES68 0049 5290 2425 1068 7409

Banco Popular
SWIFT POPUESMM
ES25 0075 5701 2306 0032 8767

E X I S T E N C O L E C C I O N E S C O M P L E T A S

© Editorial San Esteban.

Depósito Legal: S. 380-2014
ISSN: 0210-6086

Imprenta ESTUGRAF
MÁDRID 2021

A Ñ O 2 0 2 2 - V O L . L X X I - N ° 2 0 6

EL PENSAMIENTO HERMENÉUTICO COMO MODELO DE RACIONALIDAD, TAMBIÉN PARA LAS CIENCIAS NATURALES

HERMENEUTIC THINKING AS A MODEL OF RATIONALITY,
ALSO FOR NATURAL SCIENCES

Moisés Pérez Marcos

Facultad de Teología San Vicente Ferrer
Universidad Católica de Valencia

Resumen: *El artículo explora la posibilidad de utilizar algunas categorías de la filosofía hermenéutica para aplicarlas a la comprensión de la ciencia y, en último término, de la racionalidad humana. Gadamer, y antes que él Heidegger, utilizaron categorías de la filosofía moral aristotélica (como verdad práctica o phrónesis) para elaborar un nuevo tipo de conocimiento aplicable a las ciencias del espíritu, diferente al conocimiento propio de las ciencias metódicas de la naturaleza. La filosofía de la ciencia contemporánea ha superado en gran medida esa concepción metódica de las ciencias naturales y una vuelta a Aristóteles puede significar, también, un intento de recuperar la unidad formal del saber, que no sale bien parada en el pensamiento hermenéutico.*

Palabras clave: *verdad práctica, phrónesis, método científico, unidad del saber, racionalidad, hermenéutica.*

Abstract: *The article explores the possibility of using some categories of hermeneutic philosophy to apply them to the understanding of science and, ultimately, of human rationality. Gadamer, and before him Heidegger, used categories of Aristotelian moral philosophy (such as practical truth or phrónesis) to elaborate a new kind of knowledge applicable to the sciences of the spirit, different from the knowledge proper to the methodical sciences of nature. Contemporary philosophy of science has largely overcome this methodical conception of*

the natural sciences, and a return to Aristotle can mean, unlike what Heidegger and Gadamer proposed, an attempt to recover the formal unity of knowledge.

Keywords: *practical truth, phrónesis, scientific method, unity of knowledge, rationality, hermeneutics.*

1. INTRODUCCIÓN

Juan Manuel Almarza Meñica fue para mí un amigo y un maestro. Sus enseñanzas y su ejemplo de vida perviven en mí como ese lugar al que uno vuelve de vez en cuando para reponer fuerzas. Su pérdida supuso para los que le quisimos y admiramos una verdadera conmoción. Juan se hallaba en posesión de una mente lúcida y un saber enciclopédico, además de una bondad natural que lo acercaba de un modo casi inocente a la verdad de las cosas (puede que el único modo en el que quepa aproximarse a la verdad). En sus clases o conversaciones nos transmitía con pasión sus reflexiones, que eran siempre un diálogo con otros –ese diálogo que somos, como diría él–. Nos introdujo al pensamiento de Gadamer en un momento en el que prácticamente nadie lo conocía en nuestro país, pero nos hablaba también de sus noches en vela en compañía de Platón, Aristóteles o Hegel, a los que leía como quien conversa con un amigo. Gracias a él acabamos leyendo a Martha Nussbaum, entre cuyos libros Almarza había percibido algo importante mucho antes de que el jurado del Premio Príncipe de Asturias decidiese galardonar a la filósofa neoyorkina. Recuerdo también las largas conversaciones sobre Axel Honneth o Hans Blumenberg, entre los que él buscaba claves para tratar de pensar mejor lo importante que es el reconocimiento (tanto en la vida privada como en la pública) o que le ayudasen a conocer mejor la entraña de nuestra herencia cultural. Serían inabarcables, en fin, las referencias que habría que traer para sintetizar lo mucho que debemos, no solo en el ámbito académico, a Juan. De entre todas estas influencias yo me voy a centrar en la hermenéutica. Juan Almarza, como ya he dicho, nos introdujo en la hermenéutica cuando casi nadie hablaba aún de ella, y el pensamiento hermenéutico ha dejado su huella en quienes fuimos de un modo u otro sus discípulos.

En este texto intento explorar la posibilidad de rescatar algunos elementos del pensamiento hermenéutico que puedan ser útiles a la hora de comprender las ciencias naturales. Se trata de utilizar algunos recursos de la hermenéutica filosófica para los fines de la filosofía de la ciencia. De manera más concreta, creo que el concepto aristotélico de verdad práctica, que está en la base del planteamiento hermenéutico, puede ayudar a pensar un concepto de razón que vaya más allá de las limitaciones del concepto neopositivista de la misma, más allá de una razón concebida metodológicamente y más allá también

de un concepto constructivista o subjetivista de la razón. Este concepto de razón sirve para pensar también la ciencia contemporánea. El concepto de verdad práctica está muy relacionado con el de prudencia: ambos conceptos fueron objeto de la reflexión de Heidegger, que los abordó en sus cursos, y de Gadamer, su discípulo, que supo captar la importancia de los mismos y aprovecharlos para su hermenéutica filosófica¹. Tanto Heidegger como Gadamer, aunque por caminos un tanto diversos, estaban buscando “justificar” un saber diferente al que se encuentra en las ciencias naturales. Como Heidegger y Gadamer, pretendo sacar rendimiento filosófico a los conceptos de prudencia y de verdad práctica, pero no para encontrar en ellos una racionalidad o un proceder propio de las ciencias del espíritu, sino uno que pueda también ser aplicado a las ciencias naturales. Este es, creo, el punto débil de la argumentación de la hermenéutica de Gadamer con relación a la ciencia natural: sigue dependiendo en exceso de una distinción radical entre ciencias del espíritu y ciencias naturales, heredada del historicismo (Dilthey) y del ambiente cultural que le tocó vivir. Gadamer sigue también dependiendo mucho del ideal metódico de la ciencia, ideal que tuvo una fuerte influencia sobre la reflexión filosófica, pero que no se corresponde con la práctica real de los científicos. Deseo, como ya he dicho, que estas reflexiones sirvan como sentido homenaje a Juan Almarza.

2. EL FRACASO DE LA BÚSQUEDA DE LA CERTEZA

La relevancia de eso que llamamos “ciencia” para nuestra cultura contemporánea es algo que nadie pone en cuestión. Basta pensar en la pandemia causada por el virus SARS-CoV-2. Algunos han visto en las vacunas que nos proporciona la ciencia una tabla de salvación. Otros, los negacionistas, han visto en la propia ciencia y en sus vacunas una amenaza. Entre una confianza ciega en la capacidad salvífica de la ciencia y una desconfianza igualmente ciega en su capacidad destructiva hay, evidentemente, muchos puntos intermedios. Pero lo cierto es que, desde que surgió la ciencia moderna, convenimos que allá por los siglos XVI y XVII, la existencia de estas posturas no ha dejado de sucederse, independientemente de las pandemias. Aunque algunos piensen que para bien y otros que para mal, parece innegable que la ciencia ha transformado por completo nuestra vida. Y, sin embargo, se puede decir que aún seguimos intentando comprender qué es la ciencia, cómo funciona, qué caracteriza al conocimiento que nos ofrece, por qué merece (si es que lo merece) el prestigio social del que goza, de dónde viene su increíble poder transformador, etc.

¹ Cf. Juan Manuel ALMARZA, “Hans-Georg Gadamer. Una aportación esencial al pensamiento filosófico del nuestro tiempo. In memoriam 1900-2002”, en *Estudios Filosóficos* 51 (2002) 299-314.

La filosofía de la ciencia se viene ocupando, desde su aparición como disciplina académica, de estas cuestiones. Durante muchos años esta disciplina estuvo estrechamente ligada al neopositivismo. Sus aportaciones a la hora de comprender qué es la ciencia no han sido pocas, aunque a veces hayan venido por vía negativa. Gracias a los positivistas lógicos hemos aprendido más sobre qué no es la ciencia que sobre qué es realmente. El fracaso del programa positivista no solo pone de manifiesto qué no es la ciencia, que no es poco, sino que deja bastante claro que lo que los positivistas hicieron fue intentar poner a la ciencia un traje que no le venía nada bien. Partiendo de una concepción determinada de lo que es la razón y de cómo se justifica el conocimiento, los positivistas intentaron hacer que la ciencia encajase en ese ideal. El éxito de la ciencia era empíricamente innegable y la fascinación por los conocimientos que fue aportando sobre el mundo es comprensible. Por eso creyeron que el conocimiento que había en la ciencia no podía ser otro que el conocimiento perfectamente justificado de sus construcciones lógicas.

Además de enseñarnos qué no es la ciencia, los intentos neopositivistas nos han enseñado qué no es la razón. Una de las interpretaciones más interesantes sobre el neopositivismo es la que lo ve como el último esfuerzo para perpetuarse de un determinado concepto de razón². El neopositivismo sería algo así como el canto del cisne de una racionalidad que aspira a la consecución de la certeza. La búsqueda de la certeza tiene una historia larga, y se puede rastrear en tiempos muy anteriores a los de los neopositivistas. Las aspiraciones por alcanzar un conocimiento cierto, seguro, indubitable, definitivo, firme, fiable, justificado (o como se le quiera llamar) han encontrado, en todas las épocas, la réplica de aquellos que pensaban que el conocimiento es incierto, inseguro, cuestionable, caduco, inestable, sospechoso, injustificado e incluso imposible. Es fácil identificar en la historia del pensamiento los bandazos que se han ido dando entre los racionalistas partidarios de la certeza y los irracionalistas convencidos de que ni conocemos ni conoceremos. La época contemporánea no es una excepción. Por eso, no es extraño que ante el fracaso neopositivista de búsqueda de la certeza hayan aparecido diversas concepciones irracionalistas, que cuestionan la posibilidad de que la ciencia alcance el conocimiento de la realidad o que incluso niegan esa posibilidad a la razón humana.

3. UNA PERSPECTIVA MÁS AMPLIA: LA CIENCIA COMO ACCIÓN

Afortunadamente no estamos condenados a uno de los dos extremos, no tenemos que elegir necesariamente entre certeza o irracionalismo. Se pueden explorar caminos intermedios. Podemos reconocer el fracaso de la búsqueda de un conocimiento absolutamente seguro, pero no tirar el niño del conocimiento y de

² Ver Alfredo MARCOS, *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*, México DF, FCE, 2010, de donde extraigo muchas de las ideas que siguen.

la verdad con el agua sucia de la certeza. Basta, entonces, con que desliguemos los conceptos de certeza y verdad. Podemos renunciar a la primera, pero seguir aspirando a la segunda. Para afirmar la existencia de un conocimiento verdadero sobre el mundo no es necesario que ese conocimiento esté justificado de un modo que lo convierta en inalterable o invulnerable a la crítica. Al contrario: podemos reconocer que la crítica y el refinamiento progresivo de nuestras concepciones sobre el mundo son, de hecho, parte constitutiva de la empresa racional.

Una buena estrategia de búsqueda de un término medio y mejor es la que comienza por un reenfoque de la propia ciencia. La ciencia fue concebida por algunos neopositivistas como un conjunto de enunciados, por lo que el estudio filosófico de la misma consistía básicamente en su análisis. Así, la filosofía de la ciencia se ocupaba principalmente de aspectos lógicos y semánticos, como son la relación entre los diferentes enunciados, la estructura de las teorías, el anclaje de esos enunciados o conjuntos de enunciados con la experiencia, etc. No cabe duda de que este enfoque tiene su utilidad (en la ciencia, en efecto, hay enunciados), pero si queremos comprender qué es la ciencia necesitamos tomar algo más de distancia, observar la ciencia desde una perspectiva más amplia (la ciencia no es solo enunciados). Una perspectiva especialmente fértil es aquella que concibe la ciencia como una *acción* humana y social. Si la ciencia es concebida como algo que los seres humanos hacen, alcanzamos una perspectiva en la que además de la dimensión lingüística de la ciencia, podremos integrar de modo más natural otras, como la dimensión moral, su engarce en el resto de las acciones humanas, su alcance político, sus aspectos didácticos o estéticos, la cuestión de su divulgación, etc. Si se quiere decir en terminología más técnica, esta perspectiva más amplia nos permite tener en cuenta no solamente el llamado *contexto de justificación*, sino también los contextos de *descubrimiento, comunicación, enseñanza y aplicación*. Considerar la ciencia como una acción tiene repercusiones muy interesantes también en el concepto de racionalidad. Si la ciencia se ha considerado el modelo de lo racional, un nuevo concepto de lo que es la ciencia puede abrirnos la puerta, también, a un nuevo concepto de lo que es la razón humana. Esta ampliación de nuestra perspectiva tiene otros aspectos positivos. Si la ciencia es acción, podemos intentar servirnos, para su estudio, de las herramientas que se suelen utilizar para investigar la acción humana. Dentro de esta perspectiva son especialmente útiles las aportaciones de Aristóteles. Pero entiéndase bien: lo que podemos rescatar de Aristóteles para nuestro propósito no es su reflexión sobre la ciencia, sino su reflexión sobre la acción.

4. ARISTÓTELES Y LA UNIDAD FORMAL DEL SABER

Aristóteles, en su clasificación de los saberes discursivos, distingue tres tipos de conocimiento: el productivo (*ποιητική*), el práctico (*πρακτική*) y el teórico (*θεωρητική*). El saber *productivo* es fundamentalmente un saber hacer,

producir o fabricar según ciertas reglas o principios. Es un saber técnico, que remite a la fabricación de cosas útiles, como la medicina o la arquitectura, pero también lo son la dialéctica o la retórica. El saber *práctico* es un saber comportarse o actuar de modo adecuado y, a diferencia de lo que ocurre en el saber productivo, la acción sobre la que versa no conduce a la obtención de ningún objeto externo, sino que es fin en sí misma o repercute en la edificación del propio sujeto que la realiza. El saber de la prudencia o el que interviene en los asuntos políticos son ejemplos de este tipo de conocimiento. Por último, el saber teórico o *teorético*, se distingue porque no se interesa en la acción ni en la producción, sino que es totalmente desinteresado (por eso se ha llamado también *contemplativo*). Este saber es el que, en un primer momento, podría asemejarse más a eso que llamamos ciencia. El saber teorético, o como dice Aristóteles, las “filosofías teoréticas” (φιλοσοφίαι θεωρητικαί) son tres: las matemáticas, la física y la teología. La *física* se ocupa de los entes separados (χωριστὰ) y no inmóviles. Las *matemáticas*, al menos en algunas de sus ramas, tratan de realidades que son inmóviles, pero posiblemente no separadas, sino inherentes a la materia. La *teología* o *ciencia primera* se ocupa de realidades que son capaces de existencia separada e inmóviles³. Cabría añadir a este elenco de los saberes la *lógica*, que propiamente hablando no pertenece al saber filosófico, sino que se trata de un instrumento (u *organon*) del mismo.

Esta división de los distintos tipos de conocimiento presenta no pocos problemas. Para empezar, hay discusión sobre cuál es la manera correcta de entender el hecho de que algunos entes sean “separados”. La palabra χωριστός tiene dos sentidos en el pensamiento aristotélico⁴. Designa, por un lado, lo que está separado de la materia. El νοῦς, por ejemplo, está separado del cuerpo en este sentido. Por otro lado, designa a aquellas realidades que subsisten por sí mismas (καθ’ αὐτό), que no tienen necesidad de otra cosa para existir. Así es separada, por ejemplo, la sustancia. De hecho, esa separación, su capacidad de existir por sí, es su propiedad fundamental. Estos dos sentidos de lo separado coincidían en el pensamiento platónico. Para Platón, las Ideas son separadas en tanto que existen por sí mismas, pero también inmateriales. La cosa es más complicada en Aristóteles. Las sustancias que conforman el mundo natural son separadas en el segundo sentido, pero no en el primero. Cabe pensar que de estas se ocupa la física. Los seres matemáticos, sin embargo, ¿en qué sentido son separados? Aristóteles dice: “sin duda no separables, sino como implicados en la materia”⁵. Parece claro que son inmateriales, por

³ No entraremos en el problema complejo de si “filosofía primera”, “teología” y “metafísica” son expresiones sinónimas o no. Existe una tensión interna en los textos del propio Aristóteles: en algunas ocasiones parece que es posible una metafísica u ontología como ciencia del ser de lo que es en tanto que es (diferente de las ciencias particulares) y otras veces parece que la metafísica u ontología es asimilable a esa ciencia particular llamada teología.

⁴ Cf. Pierre AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2018, p. 37.

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, 1026a.

lo que serían separables en el primer sentido, pero parece que no existen por sí mismos, de modo independiente a las sustancias materiales, por lo que su realidad sería meramente accidental. Por un lado, entonces, la matemática se ocupa de un tipo de ser determinado, se le asigna un objeto propio (aquí Aristóteles quizá está siendo más platónico que aristotélico), pero por otro lado no se reconoce ese ser como existiendo por sí mismo. ¿Entonces, qué tipo de conocimiento es? El carácter inmóvil atribuido al estudio de la matemática conduce, también, a que se ignore el hecho de que son las magnitudes físicas que conceptúan el movimiento (velocidad, aceleración, momento, gradiente, energía...) las que mejor se matematizan. Quizá lo más sensato, en línea con lo que han dicho muchos de los estudiosos de Aristóteles, hubiese sido abandonar la pretensión platónica de que la matemática tiene un objeto propio de estudio y situarla en el *organon*, como disciplina instrumental junto a la lógica⁶.

A pesar de las dificultades que aparecen en esta clasificación, el mérito del pensamiento de Aristóteles es su decidido carácter integrador. La división de las disciplinas es *temática*, no *formal*. Atiende a la diversidad de los objetos estudiados, no a tipos diferentes de racionalidad ni a grados distintos de abstracción. Salvo en el caso de las disciplinas instrumentales (la lógica y la matemática, si es aceptada nuestra modificación de la clasificación aristotélica), los demás tipos de conocimiento poseen un carácter ontológico, es decir, estudian la realidad. Esta parece que fue la perspectiva de Aristóteles a la hora de realizar sus propios estudios (su obra está ahí como muestra). Este asunto es capital. Su olvido ha conducido a determinados intérpretes de Aristóteles a dividir la razón y justificar, gnoseológicamente, que esta pierda su unidad. Maritain, por ejemplo, en su obra *Los grados del saber*, convierte la distinción entre física, matemática y metafísica en tres grados diferentes de abstracción, que irían desde lo sensible (física) hasta lo que está por encima de lo sensible (metafísica) pasando por la cantidad como tal (matemática). Una consecuencia perniciosa de esta manera de interpretar las cosas es que Maritain se las ve y se las desea para encajar la filosofía de la naturaleza en su esquema. Ambas pertenecen a la física, pero al mismo tiempo son "completamente distintas"⁷. Pero lo peor, sin duda, es que la física y la filosofía (o metafísica) han quedado escindidas y difícilmente pueden tener nada que decirse la una a la otra. Se ha levantado una barrera entre física y metafísica que no existió nunca en el pensamiento de Aristóteles, y que ha

⁶ En esto sigo a Juan Arana, cuya visión comparto. Dice: "Si tuviera que proponer mi propia versión de esta parte del sistema e intentara ser más aristotélico que Aristóteles, sólo dejaría dos ciencias teóricas con contenido –la física y la metafísica– y otras dos propedéuticas, puramente instrumentales: la lógica y la matemática. De esta manera la matematización de la física, sin duda la aportación teórica más novedosa de la ciencia moderna, no empañaría ni estorbaría en modo alguno el íntimo parentesco que desde siempre tuvo con la filosofía primera", en Juan ARANA, *Ciencia y Religión. ¿Enemigas o aliadas?*, Sevilla, Editorial Senderos, 2020, p. 65.

⁷ Jacques MARITAIN, *Filosofía de la naturaleza*, Buenos Aires, Club de lectores, 1948, p. 135.

traído nefastas consecuencias para la física (o si se quiere “ciencia natural”) y para la filosofía (o si se quiere, “metafísica”).

5. A VUELTAS CON EL MÉTODO

Una de las preocupaciones más constantes a lo largo de la historia del pensamiento sobre la ciencia es la preocupación por el método. No han sido pocas las veces que se ha intentado justificar el conocimiento acudiendo a él. Si la ciencia es el conocimiento más elevado, el modelo de conocimiento racional, eso hace que racionalidad y método, e incluso que verdad y método, queden íntimamente unidos. Si lo que hace posible el conocimiento científico es un procedimiento o protocolo de pasos concretos y bien definidos a seguir para su consecución, entonces cualquier disciplina entrará “por el camino seguro de la ciencia” en el momento en el que aparezca o se dé con su método apropiado. El método, entonces, explicaría el éxito de la ciencia natural, y como consecuencia, algunos han empezado a buscar métodos para todo: método para las ciencias del espíritu, método para la teología, método para...

La historia de un método que justifique la seguridad del conocimiento o que dé cuenta de la valía del que las ciencias ofrecen sobre el mundo es, también, la historia de un fracaso. Si nos atenemos a la etimología de la palabra (de μέτα, “más allá de” y ὁδός, “camino”), el sustantivo μέθοδος significaría algo así como “camino para llegar más allá” o “camino seguro para llegar más allá”. Al parecer ese camino se puede interpretar de tres maneras. La primera, y más original, entiende que el método es la indagación o la búsqueda. Platón utiliza la palabra μέθοδος como sinónimo de “estudio” o “indagación”⁸. También método puede significar, en segundo lugar, los pasos concretos y prefijados que hay que dar para llegar a un fin determinado. Es decir, método es también el procedimiento pautado, sistemático y determinado con anterioridad que asegura la consecución de un determinado fin. En este sentido se ha hablado de un método para la ciencia. Hay un tercer significado, que habla de método casi como sinónimo de aporía o callejón sin salida. Método es, en esta connotación negativa, sinónimo de fraude, engaño, artificio o ardid⁹.

Creo que en el conocimiento solo hay un método en el primer sentido: la propia búsqueda. Si esto es así, no se haría el camino sino andando, por decirlo machadianamente. Es decir, no habría más método que los propios recursos racionales de los que se cuenta para la investigación. Empeñarse en que ha de haber un método para el conocimiento en el segundo sentido es terminar en el método entendido en su tercer sentido, es ser víctima de un fraude y acabar en

⁸ PLATÓN, *República* VII, 531d.

⁹ Cf. Amador Ángel GARCÍA SANTOS, *Diccionario del griego bíblico*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2016, p. 551.

un callejón sin salida. Otra de las consecuencias negativas de pensar que hay métodos a priori que, seguidos concienzudamente, conducen al conocimiento es que esta imagen ahonda en la división de los saberes. Si la ciencia natural es tal por su método, entonces cada metodología conduciría a un tipo de saber diferente. Ya tenemos, de nuevo, rota la razón en pedazos. Por otra parte, la distancia entre la manera real en la que se han obtenido los conocimientos y la presunta metodología que debiera haberlos alumbrado es tal que a veces uno tiene la tentación de pensar que las especulaciones metodológicas son del todo estériles. Más valdría, quizá, dedicar el tiempo gastado en metodologías a hacer ciencia, filosofía o teología. Pero conviene, quizá, dar alguna vuelta a esto del método, pues es aquí donde se puede ver también la fertilidad del planteamiento aristotélico. No tomando las consideraciones metodológicas de Aristóteles como fuente de inspiración (al menos no tal y como las ha entendido la tradición posterior), sino yendo más allá de ellas para recuperar el espíritu que animó su trabajo.

El *Órganon* de Aristóteles ha sido leído a lo largo de la historia como una teoría epistemológica o una aclaración del método propio de la ciencia. Intentaré mostrar por qué creo que no pueda verse así. Resumiendo mucho, podemos decir que los *Analíticos primeros* contienen una explicación del momento deductivo del método, mientras que los *Analíticos segundos* abordan el momento inductivo del mismo. La parte deductiva del sistema es segura: dados unos principios evidentes la lógica silogística permite hacer razonamientos que transmiten con seguridad la verdad de las premisas a las conclusiones. Pero ¿de dónde salen esos principios o premisas?, ¿de dónde se obtiene su evidencia o su verdad? Aquí es donde la cosa se complica. Aristóteles dice que los principios indemostrables que suministran el anclaje de las demostraciones en el conocimiento seguro se obtienen por *intuición* (νοῦς). Esta parece ser una capacidad de aprehensión inmediata que recuerda bastante al modo como hablaba Platón del conocimiento de las Ideas. Aristóteles no cree que se tenga acceso a los principios sin el paso previo por la experiencia. Por eso habla también de la *inducción* (ἐπαγωγή), que es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal. Esta inducción fue leída por la tradición posterior como la operación de recopilar las características comunes de diferentes casos particulares para extraer así las características atribuibles al género del que formarían parte dichos casos. Si yo encuentro similitudes entre los individuos de un determinado género de cosas, puedo hacer afirmaciones de carácter universal atribuibles a todos los miembros de ese género (aunque no los haya conocido todos).

Presentar así las cosas parece una simplificación del pensamiento del propio Aristóteles. Para el Estagirita, la *ἐπαγωγή* sería más bien un proceso de contacto con la experiencia en el que se irían perfilando los conceptos universales a partir de la percepción de lo universal que ya se daría, aunque de

manera confusa, en lo singular. Así lo interpreta, por ejemplo, Miguel Candel, que opta por traducir la palabra *ἐπαγωγή* por la castellana “comprobación”. Dice Candel que “en esta concepción es claro que la famosa ‘inducción’ no es tanto un proceso cognoscitivo que nos remonte de lo singular a lo universal, sino un proceso de fijación y depuración, por el que lo universal, inicialmente confuso (pero ya presente) se verifica en los singulares para constituir lo universal en cuanto tal, claro y distinto. Es, en otras palabras, la comprobación de lo universal en lo singular, necesaria para la constitución de ambos en toda su puridad conceptual”¹⁰. Esta manera de comprender y traducir la palabra *ἐπαγωγή* casa muy bien con lo que Aristóteles dice de ella en *Tópicos*, donde la presenta como un tipo de razonamiento dialéctico que consistiría más bien en certificar, mediante casos concretos, que un determinado enunciado universal propuesto para basar en él la discusión es, en efecto, asumible. Se trata entonces, como señala Jesús Mosterín, de “un medio de confirmación o comprobación más que de descubrimiento”. Conviene recordar que, en el caso de *Tópicos*, estamos hablando de la dialéctica, a la que Aristóteles nunca atribuyó la capacidad de elaborar un conocimiento científico verdadero. Esta inducción o comprobación, entonces, no puede ser tomada como un procedimiento científico de certificación o corroboración de los conocimientos, sino a lo sumo un recurso retórico que los hace admisibles. El hecho de que Aristóteles hable de la inducción en los *Tópicos* es quizá una señal de que nunca pensó en que fuese a significar algo así como el método propio de las ciencias (junto con el deductivo).

Si tomamos la propuesta de Aristóteles con rigor, no podríamos aplicar los recursos propios de la dialéctica para hablar del conocimiento científico, pues aquella versa sobre cosas opinables o probables, mientras que este trata de lo necesario. Pero el propio Aristóteles reconoce que los recursos de la dialéctica no son del todo ajenos al conocimiento. La dialéctica puede ayudar a hacer avanzar el conocimiento, pues la discusión sobre los argumentos a favor y en contra de una determinada cuestión nos familiariza, aunque sea en un cierto modo indirecto, con el problema, acercándonos así a la verdad del mismo. Además, el camino dialéctico hace que la mente se acerque a los principios, para que sean entonces captados por el intelecto. Por eso Mosterín, cuando habla de la inducción en Aristóteles, interpreta esta como una “preparación psicológica” que hace posible la intuición intelectual (νοῦς)¹¹. Cuando el Estagirita habla sobre los recursos que uno puede utilizar en la discusión enumera los siguientes: hacer proposiciones adecuadas, distinguir los significados de una misma palabra, encontrar diferencias y captar semejanzas. La dialéctica

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I, ed. y trad. De Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1982, p. 102, en nota a pie de página.

¹¹ “De hecho la inducción no es demostrativa, no prueba nada. Su función es meramente psicológica y consiste en preparar nuestra inteligencia para la captación intuitiva de los principios”, Jesús MOSTERÍN, *Aristóteles*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 207.

no es capaz, con estos recursos, de fundar un conocimiento científico (la exigencia aristotélica a este respecto es más elevada), pero la dialéctica sí puede valerse de ellos para aproximarse a la verdad o preparar el alma para que esta pueda adquirir el conocimiento. No hay método en el sentido de un protocolo a priori que produzca o justifique el conocimiento, pero sí hay camino a recorrer: contar siempre con la experiencia y a la luz de lo dado en ella ir refinando poco a poco nuestros conceptos sobre la misma, con la ayuda, entre otros, de los recursos dialécticos enumerados. No fue otra cosa la que hizo el propio Aristóteles.

6. RECUPERACIÓN DEL ESPÍRITU ARISTOTÉLICO

Lo que estoy proponiendo, en definitiva, es que volvamos a Aristóteles, pero no para quedarnos allí, sino para hacerlo venir a él. Lo más fértil es ser fieles al espíritu, y cambiar lo que sea menester en la letra. Tantos siglos no han podido pasar en balde, pero la potencia de su pensamiento sigue ofreciendo recursos aprovechables. Podemos rescatar algunas de sus concepciones y traerlas al debate contemporáneo, aunque sea necesaria una reelaboración de algunas de ellas o la utilización de sus recursos concretos con mucha libertad. Ya hemos visto en el apartado anterior que en la dialéctica podemos encontrar elementos útiles para aproximarnos al conocimiento, aunque no ya desde una perspectiva metodológica. Otro camino es el de tomar ciertos elementos del pensamiento ético, el concepto de prudencia o el de verdad práctica, para pensar también qué es la ciencia. Pero antes de entrar en esto conviene que digamos algo sobre el espíritu aristotélico. Está muy bien buscar inspiración en él. Pero ¿en qué consiste? ¿Cuál es el espíritu aristotélico?

Juan Arana ha sintetizado de modo muy claro los elementos de eso que él llama el "programa aristotélico", que se basa en cuatro pilares: el realismo, el empirismo, la prudencia teórica y la unidad del conocimiento. El *realismo* es una exigencia básica, que puede interpretarse como humildad. Por elevado que sea nuestro espíritu, este no se basta a sí mismo para conocer. La mente del hombre no es absoluta, en el sentido de que no existe por sí misma, ni es capaz de sacar de sí misma los recursos de los que se sirve. La referencia a algo externo a la mente es imprescindible y no puede ser obviada. El segundo pilar, el *empirismo*, asume que los humanos compartimos la experiencia, tanto interna como externa, y que esa experiencia es suficiente para desarrollar el conocimiento (junto con los otros recursos de la razón humana, claro). No hace falta, pues, acudir a otros procedimientos misteriosos o atajos mágicos para intentar llegar al conocimiento. Dicho de otra manera: si se quiere llegar a saber algo hay que pasar por la experiencia, y no se puede evitar esta con protocolos que la hagan innecesaria. El tercer pilar es la *prudencia teórica*, que quizá es otro nombre del *sentido común*: "la realidad no es un intrincado

laberinto de enigmas que exijan una y otra vez inverosímiles gestas adivinatorias y sofisticados alambicamientos mentales. La Verdad es difícil de alcanzar por elevada, no por enrevesada”¹². El último pilar, del que ya hemos dicho algo anteriormente, es la tesis de la *unidad del conocimiento*. El ser humano no posee una cabeza diferente para utilizar en cada diferente ámbito del saber. Las mismas facultades intelectuales son las que se ponen en juego en las diferentes disciplinas. De hecho, los distintos saberes son el producto de una clasificación *temática* de los mismos, pero no *formal*: “Se establece por los contenidos y no por las formas epistémicas: idéntica sensibilidad, idéntica inteligencia, idéntica razón son ejercidas cuando hacemos ciencia, filosofía o teología”¹³. En síntesis: “Ni ideas innatas ni reminiscencias: bastaba, según él [Aristóteles], la aptitud lingüística de cualquier griego, las experiencias comunes que todos tenemos, un poco de entrenamiento lógico, mucho tesón y dejarse aconsejar por el sentido común. Con tales medios cualquiera podría convertirse en un filósofo cabal en el más pleno sentido de la palabra. Ya he alcanzado la edad de jubilación y después de tantos años dedicado a enseñar filosofía no he encontrado nada más sensato ni convincente que esto”¹⁴.

La utilidad del espíritu aristotélico es innegable y ha fecundado la historia del pensamiento humano. Un ejemplo claro es el de Tomás de Aquino: inspirado por el espíritu aristotélico y utilizando los recursos concretos de su filosofía de modo renovador e imaginativo, fue capaz de elaborar un pensamiento filosófico y teológico cuya relevancia aún permanece. El Aquinate supo conciliar el aristotelismo con el pensamiento teológico, resultando un enriquecimiento de ambos. Podríamos pensar que una cosa es elaborar una síntesis como la tomista en el siglo XIII, y otra cosa es hacerlo hoy, con la ciencia contemporánea en vez de la teología como interlocutora. Y es verdad. De hecho, la propia ciencia contemporánea surge, en buena medida, envuelta en un discurso abiertamente anti-aristotélico. Y es innegable que algunos elementos del pensamiento aristotélico no tendrían hoy mucho recorrido, especialmente aquellos que tienen que ver con su filosofía natural: la distinción entre supralunar y sublunar, la doctrina de los cuatro elementos y el éter, o la distinción entre movimientos naturales y violentos. Pero estoy convencido de que, junto a su espíritu, hay muchos otros recursos concretos del pensamiento de Aristóteles que merece la pena rescatar: el uso de la analogía, las ideas de acto y potencia, la teoría hilemórfica e incluso cierta idea de la finalidad¹⁵. En el momento en el que surgió la ciencia contemporánea, la filoso-

¹² Juan ARANA, *Ciencia y Religión*, p. 59.

¹³ *Id.*

¹⁴ *Id.*

¹⁵ Sobre la recuperación de la causa final véase Moisés PÉREZ MARCOS, “Recuperación de la causa final y su sentido teológico”, en Francisco José RODRÍGUEZ VALLAS y Juan J. PADIAL (eds.), *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana*, Sevilla, Thémata, 2021, pp. 559-568.

fía natural de Aristóteles se vino abajo, y seguro que con razón. Pero no por ello tendrían que haberse abandonado algunos recursos de su metafísica que, creo, siguen siendo prometedores. Como ha explicado Arana, ante la aparente incompatibilidad entre el aristotelismo y la ciencia nueva, unos descartaron abiertamente el aristotelismo (Galileo), otros lo que quisieron abandonar fue la ciencia, hubo quienes ahondaron en la brecha entre física y metafísica y, en cuarto lugar, hubo también quienes intentaron elaborar una metafísica completamente nueva que casase con la física (Descartes)¹⁶. Pero hay una quinta opción, aunque por desgracia no fue la más exitosa: “Lo que precisamente nadie propuso ni intentó fue reconstruir la física aristotélica desde abajo, para asumir las conquistas valiosas de la nueva ciencia y luego hacer los cambios en la metafísica que fueran menester. Sin embargo, esa hubiera sido la única actitud coherente con lo defendido por el fundador del sistema”¹⁷.

Es decir, no hubo un Tomás de Aquino para la física: nadie afrontó la tarea de hacer entrar en diálogo el pensamiento aristotélico con la nueva ciencia, como el Aquinate había hecho antes con la teología. Y aún estamos pagando las consecuencias. Entre otras cosas, porque su ausencia ha conducido, como ya he dicho alguna vez, a la rotura del conocimiento y, de modo más concreto, a la separación tajante entre física y metafísica, pero también a la escisión entre ciencia y teología. De ese panorama, creo, hemos salido perdiendo todos¹⁸.

7. LA PRUDENCIA, EL FALIBILISMO Y LA EPISTEMOLOGÍA DEL RIESGO

Hemos visto que la búsqueda de la certeza, así como la identificación de un método propio para la ciencia, han fracasado. Pero hemos rescatado algunas ideas que esos fracasos han puesto de manifiesto. Entre ellas destaca la idea de que la ciencia puede ser comprendida como una acción. Esto abre nuestra perspectiva y nos permite, en la línea de recuperación y actualización del aristotelismo, considerar las herramientas que la reflexión sobre la acción puede aportarnos. Quiero adentrarme ahora en la cuestión de la prudencia. No hay método, en el sentido de un procedimiento a priori o unas normas previas fijadas, pero sí hay camino, búsqueda, indagación. La prudencia es una buena manera de hablar de esta búsqueda racional propia de la ciencia que, si es verdad lo que hemos dicho sobre la unidad del saber, tiene que ser en el fondo la manera propia en la que camina la razón. Alfredo Marcos ha elaborado, de

¹⁶ Cf. Juan, ARANA, *Ciencia y Religión*, p. 63.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ Arana señala el trabajo de Mariano Artigas como un primer paso para acometer la tarea pendiente. La obra del propio Arana puede comprenderse como un avance en esa dirección. Y algunas aportaciones de Francisco J. Soler buscan expresamente cotejar conceptos de la metafísica aristotélica (en concreto el de sustancia) con los de la ciencia contemporánea (los objetos de la física cuántica); cf. Francisco José SOLER GIL, *Aristóteles en el mundo cuántico*, Granada, Comares, 2003.

modo brillante, una lectura epistemológica de los conceptos clave de la ética aristotélica¹⁹. Esto se ve con claridad en el concepto de prudencia, que Marcos reinterpreta ganándola para la causa falibilista (al estilo de Popper o Peirce).

Aristóteles no habló de la prudencia como de un conocimiento científico o de una guía para el hacer científico. El Estagirita tenía un concepto de ciencia que no tiene mucho que ver con lo que hoy llamamos ciencia. Pero podemos rescatar algunos aspectos del concepto de prudencia y traerlos al debate actual, donde se pondrá de manifiesto su fecundidad. Según Aristóteles, la prudencia es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre²⁰. Según la concepción aristotélica, aparentemente la prudencia no tiene mucho que ver con la ciencia. Esta versa sobre lo que no puede ser de otra manera (solo sobre estas cosas hay demostración), mientras que la prudencia se refiere a la acción, y el objeto de esta, además de ser particular, puede variar. Pero ya el propio Aristóteles reconoce que la opinión de los prudentes, en la medida en la que se basa en la experiencia, debe ser tenida en cuenta al menos tanto como las demostraciones. Además, si tenemos en cuenta que nuestro concepto de ciencia concibe esta como una acción, y que la prudencia no es ajena a la razón ni a la verdad, resulta que la prudencia puede ser relevante para comprender qué tipo de acción es la ciencia, y qué tipo de verdad alcanza.

La prudencia es una virtud y, por lo tanto, consiste en un hábito selectivo del término medio que evita los excesos. Más precisamente, la definición que da Aristóteles de virtud dice: la virtud es “un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella [regla] por la cual decidiría el hombre prudente”²¹. El término medio no es la media aritmética, por lo que hallarlo no es tarea sencilla. No disponemos de un cálculo o un procedimiento a priori para determinarlo. Y aquí está lo interesante. El término medio se alcanza, según Aristóteles, por la razón y por la regla que elegiría el hombre prudente. Hablamos entonces de un proceso en el que interviene el *λόγος*, pero en el que hay también una elección del hombre prudente, una acción que, en cierto modo, al optar por él, hace aparecer ese término medio. No podemos determinar qué es el término medio sin que concurra el hombre prudente, sin su acción o decisión.

La razón o la regla del hombre prudente es el resultado de un proceso de corrección o de eliminación de errores. Entre el exceso y el defecto está el blanco hacia el que mira el hombre prudente, que está constantemente tensando o aflojando la cuerda de su actividad. Es evidente que llegar a la prudencia exige, por lo tanto, práctica, requiere experiencia. Por eso dice Aristóteles que los

¹⁹ Sobre la prudencia puede verse Alfredo MARCOS, *op. cit.*, pp. 116-130.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1140b 4 y ss.

²¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1106b 35-1107a 2.

jóvenes pueden ser buenos matemáticos o geómetras, pero que rara vez son prudentes. Esta prudencia basada en lo que se aprende por la experiencia, por el trato con lo particular, permite elaborar normas y generalizaciones, pero ella misma no es una norma o generalización. Es decir: la prudencia nos puede ayudar a elaborar procedimientos o normas generales, pero ella misma no puede sustituirse por esos procedimientos o normas, pues siempre quedaría pendiente el problema de la aplicación de los mismos a los casos particulares, que exige a su vez prudencia. En este sentido, la prudencia es la facultad, enraizada en la razón, en la experiencia y en la forja del carácter del hombre prudente, que permite ir más allá de lo metódico. De hecho, la prudencia parece ser condición de posibilidad de aplicación de todo método, normativa, legislación o generalización. Dice Alfredo Marcos: "Luego, la prudencia constituye también el criterio de aplicación, interpretación y, en su caso, modificación o violación de la norma. La prudencia aristotélica está enraizada en la experiencia y en la responsabilidad –el riesgo, dirá Pierre Aubenque– indelegable de cada ser humano. El riesgo de la decisión y de la acción no puede traspasarlo el hombre (ni, claro está, el científico) a norma alguna ni procedimiento automático de decisión"²². Que no exista una norma objetiva o un protocolo por encima de la prudencia no significa que esta sea una cuestión meramente subjetiva. El prudente no es solamente alguien que opina o que acierta: para Aristóteles la prudencia conduce a un verdadero conocimiento racional con intención de verdad objetiva. Pero se trata de un conocimiento que no puede prescindir de ese riesgo que asume el sujeto cognoscente. La investigación es parte de la acción, y como toda acción, asume un riesgo, el riesgo del error, de tensar demasiado o de tensar muy poco la cuerda, pero apunta a un blanco, a una verdad práctica (de la que hablaremos luego).

Este esquema sirve para intentar comprender la ciencia, pero vista desde la óptica de la acción. Una vez que hemos abandonado la pretensión del método, lo único que nos queda es el científico con su pericia. Realmente no está él solo, porque puede aprender de los prudentes que desempeñaron el oficio antes que él. Y no está condenado a vagar sin rumbo en el mundo de la investigación o la experimentación, pues, como el arquero, tiene un blanco hacia el que mira y que le lleva a tensar o aflojar la cuerda de la razón. Su indagación o búsqueda se basa en la experiencia y consiste en un proceso de ajuste permanente de lo aprendido sobre la naturaleza. Quizá incluso cuenta con protocolos o "métodos" elaborados por los que trabajaron antes que él, pero que tendrá que aprender a aplicar gracias a la prudencia. Y tendrá que aprender también a saltárselos cuando la prudencia lo exija. Hemos renunciado a la certeza, pero la prudencia nos ofrece un modelo de racionalidad que, sin abandonarnos completamente en el subjetivismo o el escepticismo, intenta elaborar un conocimiento objetivo basado en el contraste con la experiencia,

²² Alfredo MARCOS, *op. cit.*, pp. 119-120.

un conocimiento que siendo verdaderamente creativo descubre sin embargo la naturaleza de las cosas.

Alfredo Marcos compara esta racionalidad prudencial con el falibilismo peirceano. El lema epistemológico de Peirce *–no bloquear la investigación–* puede entenderse como la versión actual de la prudencia. Según el filósofo y científico estadounidense, detener la investigación sería inmoral e irracional. No porque no se pueda afirmar que conocemos algo, pues uno puede defender con convicción la verdad de sus ideas, sino porque siempre cabe la posibilidad de que estemos equivocados. Y precisamente por eso la investigación debe seguir, la razón debe continuar su trabajo, revisando las ideas aceptadas, considerando nuevos fenómenos que permitan contrastarlas con la realidad. Desde esta perspectiva la búsqueda de un método que garantice con certeza la verdad se antoja dogmático, estático y, en último término, inviable. El falibilismo no es un escepticismo, y el propio Peirce cree que solo debemos dudar cuando hay buenas razones para ello, pero tampoco es una afirmación dogmática de lo que se cree saber. La actitud falibilista es realmente la expresión de la apertura de la razón a la realidad, una realidad que permanentemente está mostrando su exuberancia. Una razón metódica, estática y afirmada de modo definitivo sobre unos contenidos concretos, se alejaría bien pronto de la realidad, impidiendo que la investigación continuase y haciendo que se perdiese el fin propio de la misma, que no es otro que el conocimiento verdadero, ordenado a su vez a la vida buena. Renunciar a la idea de la certeza y sustituirla por el reconocimiento de que podemos estar equivocados imprime a la razón un dinamismo nuevo, semejante al del arquero aristotélico que tensa y afloja permanentemente la cuerda.

Esta idea de la razón coincide con lo que Juan Arana ha llamado *epistemología del riesgo*, opuesta a una epistemología de la certeza. La epistemología del riesgo parte de tres afirmaciones. La primera, dice que “la verdad es la propiedad que tiene la realidad de resultar inteligible. No es indispensable que esa inteligibilidad sea completa, en especial si la referimos al hombre en su presente condición histórica. Pero al menos debe ser parcialmente alcanzable de un modo que podamos contrastar”²³. Sin esta confianza básica en la inteligibilidad de la realidad y en las capacidades humanas para conocerla quedaríamos sumidos en el escepticismo. La segunda afirmación reza: “ninguno de los proyectos epistémicos desarrollados hasta ahora han obtenido ni merecido un consenso definitivo (dejando aparte la lógica y las matemáticas), y su fracaso ha sido completo cuando pretendieron proporcionar certezas irrefutables y precisiones ilimitadas”²⁴. Con esta segunda afirmación nos distanciamos, por lo tanto, de la búsqueda de la certeza. La tercera afirmación

²³ Juan ARANA, *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 23.

²⁴ *Id.*

ya no habla tanto de lo que la epistemología del riesgo evita sino de aquello por lo que apuesta: "hay elementos objetivos para comparar y preferir unas opciones teóricas a otras. Se puede establecer una gradación fiable, aunque sujeta a revisiones, que hace preferibles unas teorías a otras, a pesar de los elementos de inconmensurabilidad que hay entre ellas"²⁵. Es decir, nuestro conocimiento de la realidad va avanzando poco a poco, se va mejorando con el paso del tiempo, gracias a nuestra capacidad de comparar teorías y elegir las que creemos mejores. Ninguna teoría será definitiva, pero en un proceso que no cesa nuestra comprensión de lo real se va acercando, aunque sea asintóticamente, a la verdad. Desde esta perspectiva "la verdad deja de ser algo de lo que nos podemos apoderar, para convertirse en un principio regulativo que plantea el conocimiento como una empresa arriesgada y provisional, pero no desesperada"²⁶. Precisamente la clave del éxito de las ciencias positivas es, según Arana, que "han sabido ser ciencias sin ser estrictas"²⁷. Este modelo epistemológico, que tan bien ha funcionado y tantos éxitos ha cosechado en la práctica científica, puede ser utilizado también en otros ámbitos del saber, como la metafísica o la filosofía de la naturaleza. Convertir la filosofía en una búsqueda de la certeza solo conduce a su autodestrucción, resultando que al final del proceso ni tenemos ciencia ni tenemos filosofía. La epistemología del riesgo, entonces, no concibe la empresa científica, ni el conocimiento en general, como una máquina de producir certezas, sino como un caminar hacia la verdad, a veces a tientas, entre el escepticismo y la certeza. En efecto, la ciencia nos ofrece un modelo de camino intermedio y practicable entre la Escila del escepticismo (que nos dejaría en la oscuridad) y la Caribdis de la certeza (que nos cegaría con su exceso de luz).

8. LA VERDAD PRÁCTICA: UNA RAZÓN QUE HACE DESCUBRIMIENTOS

La noción de prudencia nos adentra en un concepto de razón en el que esta no aparece sujeta al método o no consiste básicamente en él. De hecho, no existe método, ni se podría aprender su aplicación, sin prudencia. La prudencia no se opone al método, pero explica por qué este funciona allí donde lo hace. Si la capacidad de cálculo es la razón prudencial, el ábaco es su método. El método puede ser un instrumento útil, pero un instrumento de una razón que es anterior y está por encima del mismo. Además de liberarnos con respecto al método, la prudencia nos libera respecto de la certeza. No tenemos que elegir entre la certeza o la ignorancia, sino que hay un camino a recorrer por una razón situada, que se sabe falible y limitada, ante una realidad que se le presenta como accesible, pero que también la trasciende.

²⁵ *Id.*

²⁶ *Id.*

²⁷ *Ibid.*, p. 43.

Pero necesitamos dar un paso más. Necesitamos considerar qué tipo de verdad es al que llega una razón así concebida. Claramente se trata de una verdad en la que interviene el sujeto, pues, como hemos dicho, el término medio no se muestra sino después de su intervención o de su acción. Pero no queda por eso reducida a una verdad subjetiva, o a mera construcción, sino que tiene pretensión de objetividad: la verdad es sobre el mundo, manifiesta lo real o al menos algún aspecto suyo. Y debe ser una verdad que, por decirlo de alguna manera, pueda ir cambiando, es decir, acontezca en el tiempo. A medida que el trato con la realidad y la reflexión sobre la misma van avanzando, a medida que la experiencia va transformándose, los aspectos de la realidad que se presentan a nuestra consideración son diferentes, por lo que la verdad que da cuenta de ella debe ir también transformándose o adaptándose a ellos. Para satisfacer esta exigencia es sumamente útil el concepto de *verdad práctica*, tal y como ha defendido Alfredo Marcos: “la ciencia descubre al tiempo que crea: *hace* descubrimientos. Ello permite que su actividad se encamine a la verdad, pero esa verdad debe ser hecha, realizada, actualizada. La ciencia –contra los modernos– no aspira principalmente a la certeza, mas debe seguir –contra los posmodernos– buscando la verdad. Se tratará, eso sí, de una *verdad práctica*”²⁸.

Ya vimos que la prudencia nos habla de un tipo de conocimiento que aspira a la verdad objetiva. Esa verdad, que se sigue de la acción humana pero que no se reduce por entero a ella, que es algo hecho por el sujeto pero que no es mera creación subjetiva, es la verdad práctica. Esta verdad posee dos dimensiones. Por un lado, es concordancia entre deseo e intelecto, tal y como señala Aristóteles: “el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto”²⁹. Por otro lado, la concordancia entre el deseo recto y la inteligencia produce un bien objetivo en el mundo, gracias a la acción, pues el sujeto se edifica, construye y mejora a sí mismo. Esta es la dimensión objetiva de la verdad práctica. Por eso dice Aristóteles que realizando acciones justas se convierte uno en justo, y sin hacerlas no existe posibilidad alguna de ser bueno. O sea, el bien que se produce, la verdad objetiva que aparece, es solo posible gracias a la puesta por obra. Querer ser justo sin hacer obras justas es como querer curarse escuchando al médico sin hacer lo que manda. Como dice Alfredo Marcos, “para conocer con verdad el bien para el hombre, hay que hacerlo”, y como dice Aristóteles, “lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo”³⁰. La verdad práctica, entonces, responde a una concordancia entre dos polos (intelecto y deseo), y por darse esa concordancia puede hablarse de verdad, de adecuación. Pero también hay una parte productiva, porque esa concordancia se pone de manifiesto, es más, se actualiza, gracias a la acción de un sujeto,

²⁸ Alfredo MARCOS, *op. cit.*, pp. 133-4.

²⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1139a 29-30.

³⁰ *Ibid.*, 1103a 32.

razón por la cual decimos de esa verdad que es *práctica*, poética o productiva. La adecuación entre los dos polos, entonces, no está dada de antemano mas que como posibilidad, y la acción del sujeto la actualiza: “en la medida en que tal potencia era real, la verdad práctica es objetiva; en la medida en que la actualización de la misma requiere acción humana, es creativa”³¹.

Este esquema se puede trasladar a los descubrimientos propios de la ciencia. El conocimiento de la ciencia no solamente *descubre* lo que estaba escondido, no es solo desvelamiento, sino que en cierta medida produce lo que conoce, *hace* descubrimientos. En el conocimiento científico hay, por lo tanto, un aspecto subjetivo y otro objetivo. En el aspecto subjetivo está la acción del científico, que mediante los recursos de la razón y la experiencia crea o produce lo que no había antes. El científico conjetura, inventa, poetiza, y así pone de manifiesto, hace que salten a la vista, aspectos de lo real que antes yacían ocultos, pero no solamente tapados o escondidos, sino en potencia. Como señala Marcos, “los descubrimientos que hace el ser humano son auténticamente creación suya, pues las potencias que la propia naturaleza no actualiza requieren la aportación creativa (práctica o poética) del hombre para llegar a ser actuales. Lo mismo reza para la ciencia que para el arte o la técnica”³². En la dimensión objetiva del descubrimiento están las condiciones que pone la propia naturaleza, sus potencialidades. Por eso el conocimiento científico no es un mero construir, ni es creación *ex nihilo*, sino que es una acción actualizadora de una potencialidad que existía previamente. Gracias a este polo objetivo podemos huir de la arbitrariedad, el subjetivismo o el relativismo. En esto la ciencia, como el arte y la técnica, imita a la naturaleza, no porque imite sus productos, sino porque obra como ella, actualizando potencialidades.

El arte o la técnica producen una transformación física mediante esa actualización a la que nos referimos. Pero ¿qué es lo que actualiza la ciencia?, ¿qué es lo que descubre y crea a un tiempo? La semejanza. La ciencia muestra esto *como* aquello, es decir, se sirve de la *metáfora* para que salte a la vista lo que hay de semejante entre esto y aquello y lo que, en último término, haría posible convertir esto en aquello. El proceder de la ciencia aquí es creativo, poético, porque la semejanza se capta y se crea en un mismo acto, bien que sobre la base de las posibilidades existentes con anterioridad. La ciencia, gracias a su capacidad para crear metáforas, es ella misma una acción transformadora del mundo (actualiza potencialidades) y abre el camino para futuras acciones transformadoras (lo que solemos entender por aplicaciones técnicas). Esto permite comprender que la ciencia y la técnica no son conocimiento y transformación respectivamente, sino que todo conocimiento es ya transformación y capacita para la misma.

³¹ Alfredo MARCOS, *op. cit.*, p. 142.

³² *Ibid.*, p. 144.

9. HEIDEGGER: LA CIENCIA NO PIENSA

No es la primera vez que en la historia del pensamiento se intentan recuperar las categorías de la filosofía de la acción de Aristóteles para elaborar con ellas un tipo de conocimiento más allá del conocimiento presuntamente sujeto a un método. Heidegger –y Gadamer siguiendo su estela, aunque haciendo también su aportación original– vieron en las categorías de prudencia y verdad práctica la posibilidad de salvar la filosofía dotándola de una racionalidad propia independiente de la racionalidad de las ciencias naturales³³. Su búsqueda puede ser vista como uno de los últimos y más fértiles intentos de buscar un “método” (aquí en el sentido de camino, no de procedimiento a priori o protocolo) para las ciencias del espíritu, en contraposición con el método de las ciencias de la naturaleza.

Las aportaciones de Heidegger y Gadamer son, por supuesto, sumamente valiosas, pero pueden ser mejoradas en un punto, que cambiaría de modo no superficial su perspectiva. Tanto Heidegger como Gadamer sacan buen rendimiento a la idea de que en las mencionadas categorías de la ética aristotélica hay un modo diferente de hablar del conocimiento, es decir, hay un conocimiento de tipo diferente, más allá de cualquier método científico, que merece ser considerado. Pero siguen dependiendo, en el fondo, de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. No digo que esta distinción no tenga ningún sentido, pero sostengo que exagerarla hasta el punto de hacer de estos dos tipos de conocimiento cosas enteramente diferentes es llevar las cosas demasiado lejos. Los resultados de la escisión entre ciencia y humanidades son un perjuicio para ambos polos de la división, y si es verdad lo que he estado defendiendo sobre la unidad formal del conocimiento, dicha distinción tiene solo un valor relativo, clasificatorio quizá, pero que no responde a lo esencial del conocimiento. Quizá si elegimos extremos del gran abanico del saber las diferencias nos parecen evidentes, pero cuando vamos a las regiones fronterizas, en las que frecuentemente residen los problemas de calado, vemos que las diferencias entre las ciencias naturales y las humanidades se desdibujan. Creo que la aspiración de la razón es siempre la de la unidad, y es bueno añadir a nuestra actitud prudencial un sano desprecio por las distinciones académicas entre los diversos saberes, especialmente si estas se quieren justificar apelando a un método diferenciado que produciría un conocimiento distinto.

³³ Cf. Moisés PÉREZ MARCOS, *La cosmovisión naturalista. Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas*, Salamanca, San Esteban, 2021, pp. 550-576; Juan Manuel ALMARZA, “La praxis de la hermenéutica filosófica según H.G. Gadamer”, en *Estudios Filosóficos* 34 (1985) 150-183 y Juan Manuel ALMARZA, “La historicidad de la comprensión en H.G. Gadamer. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”, en Juan Manuel ALMARZA, Mariano Álvarez y otros, *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, Salamanca, San Esteban, 1985, pp. 13-55.

Según Franco Volpi, la gran obra de Heidegger, *Sein und Zeit*, es una versión modernizada de la *Ética a Nicómaco*, y ha mostrado cómo hay una reconsideración ontológica, por parte de Heidegger, de las categorías principales de la ética aristotélica³⁴. En los escritos de Heidegger que conducen a su obra capital aparece ya por todas partes este recurso a Aristóteles. En las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (Informe Natorp)*, la ἀλήθεια πρακτική aparece como “el instante –desvelado cada vez en su plenitud– en el que la vida fáctica está decididamente predispuesta a habérselas consigo misma, y ello en una relación fáctica de preocupación por el mundo que en ese mismo instante le sale al encuentro”³⁵. Esa relación fáctica de preocupación por el mundo es la φρόνησις aristotélica, que será reinterpretada un poco más tarde (en el seminario sobre el *Sofista*) como conciencia: “La φρόνησις no es otra cosa que la conciencia (*das Gewissen*) puesta en movimiento que realiza una acción mirando a través”³⁶. En *Ser y tiempo* la categoría que “traducirá” ontológicamente la φρόνησις será el cuidado (*Sorge*).

Esta recuperación de Aristóteles camina, hasta cierto punto, por derroteros un poco diferentes a los que transita la vuelta al Estagirita que yo propongo. Prueba de ello es que Heidegger no intenta recuperar la unidad del saber, tan valiosa para mi propuesta. De hecho, su recuperación de Aristóteles es el punto de partida para establecer una neta diferencia entre el conocimiento científico (o su interpretación de qué es el conocimiento científico) y el saber propio de la filosofía. Así lo entendió también Gadamer, tras asistir al curso de 1924 en Marburgo, donde Heidegger debió exponerles su interesante exégesis de la φρόνησις y a renglón seguido exclamó: “¡Esto es la conciencia!”. Así interpreta el discípulo de Heidegger la relevancia de este descubrimiento para la filosofía de su maestro: “Hoy está claro lo que Heidegger encontró en ella y por qué la crítica a la idea platónica del bien y el concepto aristotélico del saber práctico le fascinaron tanto: en ellos se describía una forma de saber (un εἶδος γνώσεως) que ya no se podía referir a una objetividad última en el sentido de la ciencia, pues era un saber en la situación existencial concreta”³⁷.

En *¿Qué significa pensar?* aparece con claridad este intento de demarcación entre la ciencia y ese otro tipo de conocimiento, que aquí recibe el nombre de *pensar*. En la escandalosa afirmación de Heidegger de que “la ciencia no piensa”³⁸ se encuentra la presunta diferencia entre el conocimiento científico y

³⁴ Cf. Franco VOLPI, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2010 y Jesús ADRIÁN, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 224-337.

³⁵ Martín HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002, p. 36.

³⁶ Martín HEIDEGGER, *Platón: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 56. Cf. Juan de Dios BARES, “La actualidad hermenéutica de Aristóteles”, en *SCIO. Revista de Filosofía* 8 (2020), pp. 29-54.

³⁷ Hans Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, p. 42.

³⁸ Martín HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2003, p. 19.

la filosofía. Esta diferencia consiste básicamente en que la ciencia no es capaz de examinar sus supuestos, por lo que no sabe ella misma qué es, mientras que la filosofía es precisamente ese pensar sobre el tipo de saber que es la ciencia (entre otras cosas). Da la sensación de que Heidegger define lo que es asunto del pensar, es decir, de la filosofía, de modo casi negativo: todo lo que no cae bajo la ciencia, es asunto de la filosofía. Dado que la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre y Dios son inaccesibles a la ciencia, la esencia de tales ámbitos es asunto del pensamiento³⁹. La contrapartida del hecho de que la ciencia no piensa es que la filosofía no sabe, porque “el pensamiento sabe mucho menos que las ciencias”⁴⁰. La intención de Heidegger, seguramente, es responder al cientificismo y al naturalismo, entendidos como una reducción de toda razón a la razón científica, y esta entendida en un sentido metódico y objetivista. Y esta intención es buena. Pero el precio a pagar por su solución es muy alto: la filosofía y la ciencia quedan escindidas de un modo irreconciliable. Las palabras del propio Heidegger no dejan lugar a duda, pues afirma que hay un “abismo que media entre ambos polos como infranqueable”. Y continúa: “Aquí no hay ningún puente, hay solamente un salto. Por eso, son perjudiciales todos los puentes provisionales y los puentes de vía estrecha que precisamente hoy quieren instalar un cómodo tráfico recíproco entre el pensar y las ciencias”⁴¹. Como crítica a un reduccionismo cientificista vale, pero insistir en que la ciencia y la filosofía son dos conocimientos del todo diferentes entre los que media un abismo que no se puede salvar con puente alguno, eso ya es excesivo. Es interesante que Heidegger explorase ese nuevo modo de conocimiento, como lo llama Gadamer citando a Aristóteles, pero creo que se equivocaba al afirmar que era el conocimiento propio de la filosofía o del pensamiento por oposición al modo de conocer de las ciencias. ¿Y si el modo de conocer en el que nos adentran los conceptos de prudencia y verdad práctica fuese en realidad el modo de conocer humano? Es decir, ¿y si el modelo de conocimiento que podemos extraer de los escritos éticos de Aristóteles fuese realmente un modelo para la racionalidad humana?

10. GADAMER Y LA UNIVERSALIDAD DE LA VERDAD PRÁCTICA

En cierto modo esta es la dirección en la que avanza el pensamiento de Gadamer. Pero solo en cierto modo. Los primeros escritos filosóficos de Gadamer, recogidos bajo el significativo título de *Saber práctico* (1930), abordan la temática de este nuevo modo de saber del que venimos hablando. En palabras del filósofo alemán: “Allí indagué la esencia de la *phronesis* en estrecha relación con el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, bajo el estímulo de Heidegger.

³⁹ Cf. *Ibid.* pp. 85-86.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

En *Verdad y Método I* este problema pasa a primer plano⁴². En *El último Dios*, Gadamer llega a decir: “toda mi filosofía no es más que *phronesis*, sabiduría. Es cierto. ¿Qué otra debería ser la filosofía?”⁴³. La obra de Gadamer, como algunas de las reflexiones de Heidegger, tiene su contexto en un ambiente en el que el método de las ciencias naturales se ha convertido en hegemónico. El auge de la teoría de la ciencia y de la filosofía analítica habían encumbrado al cientificismo, que parecía estar comiéndose el terreno de la antigua filosofía. Conocido es que el cientificismo deja fuera todo saber o verdad que no pertenezca al ámbito de lo científico: arte, filosofía e historia dejan de ser conocimientos para convertirse a lo sumo en entretenimientos fútiles de burgueses adinerados. En este contexto, Gadamer intenta recuperar una verdad que vaya más allá de la verdad científica. Para ello no sigue la estela de quienes buscaron un método específico para las ciencias del espíritu (Helmholtz, Droysen o Dilthey, pero a su manera también Husserl), pues considera esta tarea condenada al fracaso. Lo que hará de estas disciplinas no científicas algo aceptable no es que encuentren un método, porque de hecho hay verdad más allá del método.

El pensamiento de Gadamer se convierte, entonces, en una potente crítica del cientificismo de su época y a la pretensión metódica, además de ofrecer a la filosofía caminos nuevos por los que transitar⁴⁴. Pero en mi opinión sigue dependiendo de una concepción que sitúa demasiado alejadas a la ciencia y a la filosofía y que conduce, por lo tanto, a una escisión indeseable del saber. Es verdad que él mismo reconoce que su pensamiento intenta ser “una aportación mediadora entre la filosofía y las ciencias”⁴⁵, pero la comprensión de la ciencia que posee Gadamer genera ciertos problemas a la hora de realizar con éxito esa tarea mediadora, pues depende mucho, aún, de una distinción tajante entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. El filósofo de Marburgo reconoce que la concepción de la ciencia (*episteme*) que maneja Aristóteles no es exactamente la nuestra: el Estagirita elaboró un concepto de la ciencia calcado de las matemáticas, que en rigor se desentiende de la experiencia, por eso, “la ciencia moderna tiene su correspondencia menos en el concepto griego de ciencia, *episteme*, que en el concepto de *tejne*”⁴⁶. Parece ser, entonces, que la ciencia contemporánea caería del lado de la τέχνη, mientras que la filosofía del lado de la φρόνησις. En uno de los apartados de *Verdad y método*, titulado precisamente “La actualidad hermenéutica de Aristóteles”,

⁴² Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 28-29.

⁴³ Hans Georg GADAMER, *El último Dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Ricardo Dotto*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 61.

⁴⁴ Cf. Sobre este aspecto del pensamiento de Gadamer puede verse Alfredo MARCOS y Moisés PÉREZ MARCOS, *Meditación de la naturaleza humana*, Madrid, BAC, 2018, pp. 277-305 y Moisés PÉREZ MARCOS, *La cosmovisión naturalista*, pp. 562-576.

⁴⁵ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, p. 642.

⁴⁶ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 29.

Gadamer hace una comparación, siguiendo el hilo del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, entre τέχνη y φρόνησις, cuya conclusión es que “el análisis aristotélico [del fenómeno ético en general y de la virtud del saber moral en particular] se nos muestra como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*”⁴⁷, que se desempeñaría en un contexto en el que el intérprete no tiene por qué ignorarse a sí mismo, a diferencia de la pretensión objetivadora de las ciencias naturales y sus métodos. A lo largo de la obra de Gadamer no siempre es fácil saber si la ciencia es la ciencia tal y como la entiende Aristóteles, es decir, un saber de lo necesario accesible prácticamente solo a los dioses, o la ciencia de la naturaleza tal y como la comprendemos hoy. Tengo la impresión de que Gadamer tiene en mente, la mayor parte de las veces, la idea de ciencia tal y como es desarrollada por las consideraciones metódicas de Descartes y quizá Bacon, idea que surge con fuerza en el cientificismo neopositivista de su época. Las ideas de Gadamer son sumamente valiosas para criticar esa idea de la ciencia. Pero ¿y la ciencia de verdad? ¿Cuál es su racionalidad propia? Gadamer no se dedicó a esta tarea como asunto fundamental suyo, lo cual es extraño, dado que permanentemente tiene en frente una determinada idea de la ciencia a la cual oponer su saber hermenéutico. Llegó a reconocer que la ciencia tal y como la había concebido Aristóteles no era la ciencia tal y como la concebimos hoy, pero es una lástima que no se adentrara más en la cuestión de cuál es la racionalidad de la ciencia natural.

No obstante, creo que, en algunos lugares de su obra, Gadamer deja entrever algo así como que la racionalidad propia de la hermenéutica debe ser, también, la racionalidad propia de las ciencias naturales. En 1977, en la auto-presentación que escribe para la edición de sus obras completas, dice Gadamer: “resulta un malentendido de lo que es la razón y la racionalidad la pretensión de reconocerlas únicamente en la ciencia anónima y como ciencia. Así, mi propia teoría hermenéutica me obliga a reconocer la necesidad de recuperar este legado socrático de una «sabiduría humana» que en comparación con la infalibilidad semidivina del saber científico es una nesciencia. La filosofía práctica elaborada por Aristóteles nos puede servir de modelo”⁴⁸. El programa aristotélico de la ciencia práctica permite comprender las “ciencias comprensivas”, pero ¿permite comprender las ciencias naturales? Según Gadamer, el modelo de comprensión de la hermenéutica pone de manifiesto que las posibilidades de la misma se dan siempre en una reflexión formulada lingüísticamente, “que nunca empieza de cero ni acaba del todo”⁴⁹. El conocimiento práctico no se enseña como la ciencia (la *episteme*), sino que se genera solo gracias a la *praxis*, es decir, en la vinculación interna al *ethos* (al sujeto, por lo tanto). El ideal contemplativo, entonces, debe sustituirse por el de la filosofía

⁴⁷ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, p. 396.

⁴⁸ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, p. 394.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 394.

práctica: “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»”⁵⁰. La filosofía práctica es en Gadamer algo más que un modelo para la metodología o la racionalidad de las ciencias del espíritu; es, de hecho, su fundamento real.

Sabido es que Gadamer termina *Verdad y método* con la reflexión sobre la pretensión de universalidad de la hermenéutica. De aceptarse con rigor esta universalidad parece que la sabiduría práctica tendría que ser no solo un fundamento real para las ciencias del espíritu, sino también para las de la naturaleza. Dicho de otro modo: las ciencias de la naturaleza no son ajenas al problema hermenéutico, y su racionalidad tampoco tiene por qué ser totalmente diferente a la racionalidad que encontramos en la filosofía práctica. Quizá sea este el modo correcto de entender la afirmación de Gadamer: “También en las ciencias naturales hay en cierto modo una problemática hermenéutica. Tampoco su camino es simplemente el del progreso metodológico, como demostró posteriormente Thomas Kuhn”⁵¹. La *φρόνησις*, con su verdad práctica, sería entonces un modelo de saber alternativo al que propugna el cientificismo, pero no del todo alternativo al saber de la ciencia tal y como hoy la concebimos. Así visto, este planteamiento sería compatible con lo que he dicho en apartados anteriores. Por parafrasear la expresión gadameriana, sería algo así como plantear la cuestión de la universalidad de la verdad práctica. El modelo de la racionalidad extraído de la filosofía práctica de Aristóteles serviría, entonces, no solo para dar cuenta de la ciencia, sino para entender cómo esta se inserta en el conjunto más amplio de la vida humana, único en el que dicha empresa tiene sentido.

11. CONCLUSIONES

Tras el recorrido que hemos hecho, necesariamente breve y fragmentario, espero que se haya alcanzado cierta perspectiva sobre cómo podrían utilizarse algunos de los conceptos de la filosofía de Aristóteles para elaborar un concepto de razón más amplio que el neopositivista o cientificista, pero aún comprometido con la verdad, a diferencia de lo que ocurre con la concepción constructivista o relativista del saber. En general he querido mostrar cómo podemos beneficiarnos de una “vuelta” a Aristóteles, en la que se recupera el espíritu de su pensamiento, más que la letra o algunos aspectos concretos del mismo. Creo que más allá del concepto de ciencia que elaboró el propio

⁵⁰ *Ibid.*, p. 394-395.

⁵¹ *Ibid.*, p. 391.

Aristóteles, que ciertamente se nos antoja hoy demasiado estrecho, podemos tener un buen referente en la manera en la que él hizo ciencia y filosofía, aunque también en algunas de sus reflexiones y conceptos. Volver al “espíritu” aristotélico supone, entre otras cosas, recuperar la unidad formal del conocimiento. Desde ella, y habiéndonos desprendido del ideal de un conocimiento caracterizado por la certeza y el método, y asumiendo el riesgo de que no hay método y de que podemos estar equivocados, cabe buscar en los lugares de la filosofía del Estagirita en los que este habla del conocimiento de las cosas que pueden ser de otro modo (como ocurre con la llamada filosofía práctica) e incluso en sus reflexiones sobre la dialéctica y sus recursos (*Tópicos* o *Retórica*). De modo especial he querido detenerme en la consideración del concepto de *prudencia*, que tan fecundo ha resultado en la filosofía del siglo XX. Desde él se puede concebir una razón amplia, abierta, flexible, que asume su carácter situado e inacabado, que busca permanecer siempre alerta y mejorar poco a poco nuestra imagen sobre el mundo, que no alcanza la verdad definitivamente, pero que se acerca a ella cada vez más. Ese concepto de razón necesita un concepto de verdad a su altura, que pueda incluir los aspectos subjetivos y objetivos del conocimiento. Y aquí es donde el concepto de verdad práctica se muestra útil. A diferencia de lo que ocurre en otras propuestas, como la de Heidegger o Gadamer, es importante hacer notar que el tipo de conocimiento así descrito no es una alternativa al conocimiento que ofrecerían las ciencias naturales, sino que es precisamente una buena caracterización del mismo. Creo que Heidegger, y en menor medida Gadamer, buscaron en la prudencia y la verdad práctica un conocimiento característico de las ciencias del espíritu frente al que sería propio de las ciencias de la naturaleza. Creo que esa confrontación no es acertada. Lo mucho que ha avanzado nuestra comprensión de la ciencia y del tipo de conocimiento que nos ofrece así lo sugiere. Por eso me sumo a la propuesta de Alfredo Marcos de ver en esas categorías aristotélicas un tipo de conocimiento que es también el de las ciencias naturales, por tratarse, sencillamente, del modo en el que funciona la razón humana (o por tratarse, al menos, de un modo en el que puede concebirse el funcionamiento de la misma). Situarnos en esta perspectiva permite rehacer los puentes entre la filosofía y la ciencia, pero también los puentes entre las distintas disciplinas del saber humano. Esos puentes, que Heidegger consideraba nefastos e imposible construir, pero de los que, en mi opinión, tan necesitados estamos.

Moisés Pérez Marcos
Facultad de Teología San Vicente Ferrer
Universidad Católica de Valencia
C/ La Sénia, 10
46001 Valencia
moises.perez@ucv.es

RECEPCIÓN DE ORIGINALES

1. Los estudios y notas presentados para su inclusión en Estudios Filosóficos han de ser inéditos y no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la revista.
2. Se enviarán a la dirección de la revista por correo electrónico.
3. Los estudios no deben sobrepasar las 12000 palabras y las notas las 4000.
4. Sólo se aceptan originales en castellano.
5. Todo artículo o nota deberá estar firmado por el autor, que indicará también la institución a la que está vinculado, y deberá ir acompañado de un resumen en castellano y otro en inglés, de no más de cien palabras, así como de cinco palabras clave en español y en inglés, y de un breve currículum del autor que incluya una dirección de contacto, preferentemente de correo electrónico.
6. Los autores recibirán un acuse de recibo de su original.
7. Los originales no publicados no serán devueltos a los autores.
8. Por el hecho de enviar un original a Estudios Filosóficos, el autor se compromete a no enviarlo a otra publicación hasta haber recibido el dictamen de la comisión de evaluación.

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales estarán numerados y redactados de manera perfectamente legible, a doble espacio y con tipo de letra no inferior a 12 puntos en el cuerpo de texto y a 10 en las notas a pie de página.
2. Los textos enviados serán considerados definitivos, de modo que no se admitirá modificación alguna por parte de los autores una vez que haya comenzado su proceso de evaluación.
3. Las notas se numerarán de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.
4. Las referencias bibliográficas dadas en las notas seguirán el criterio que muestran los ejemplos siguientes:

Libro: Ángel MARTÍNEZ CASADO, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Salamanca, San Esteban, 1997, p. 315.

Artículo de revista: Eladio CHÁVARRI, "Tolerancias y procesos racionales" en *Estudios Filosóficos* 44 (1995) 453-486.

Colaboración: Juan Manuel ALMARZA, *La historicidad de la comprensión en H.G. Gadamer. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, en Juan Manuel ALMARZA, Mariano ÁLVAREZ y otros, *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, Salamanca, San Esteban, 1985, pp. 13-55.

Los apellidos deben ir en versal.

5. Cuando la misma obra es citada de nuevo, debe transcribirse así: Ángel MARTÍNEZ CASADO, *op. cit.*, p. 12. Si de un autor se cita más de una obra se pondrá el título de la misma en lugar de *op. cit.*
6. Si una misma obra se cita en dos notas seguidas se hará así: *Ibid.*, p. 7. Si coincide la página se escribirá *Id.*
7. Las palabras en lenguas extranjeras y los títulos de obras incluidas en el texto deben ir en itálicas.

EVALUACIÓN DE ORIGINALES

1. Cada uno de los originales recibidos será enviado por el consejo de redacción a dos lectores al menos, que recomendarán la publicación o no del mismo, pudiendo también sugerir la introducción de correcciones.
2. El nombre de los autores no aparecerá en la copia enviada a los evaluadores.

SELECCIÓN DE LOS ORIGINALES Y PUBLICACIÓN

1. Una vez recibidos los informes y reunido el consejo de redacción, se comunicará a los autores si sus trabajos han sido aprobados para su publicación o no. La fecha concreta de publicación dependerá de la configuración de los números.
2. El autor recibirá un ejemplar de la revista y una copia electrónica de su artículo.

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

ESTUDIOS FILOSÓFICOS



sanesteban
editorial