

Prudencia, verdad práctica y razón postmoderna

Alfredo Marcos
Universidad de Valladolid
Departamento de Filosofía
Plaza del Campus s/n, 47011 Valladolid (España)
amarcos@fyl.uva.es

1. Introducción

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. De hecho, la razón humana acabó por identificarse con la aplicación de un supuesto método científico de inspiración cartesiana o baconiana. El ámbito de lo práctico vino a ser considerado o bien como un lugar más para la mera aplicación del método científico, aplicación que produciría progreso humano, o bien como un territorio ajeno a la razón. Una de las convicciones tópicamente atribuidas a la mentalidad ilustrada es ésta: en la medida en que la vida humana en todos sus extremos se haga más racional, es decir, más científica, los problemas prácticos irán entrando en vías de solución. Ya Rousseau, en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, denunció que el progreso humano no siempre va de la mano del progreso de las ciencias y las técnicas, y hoy esto es una evidencia no discutida. Por otra parte, la doble contabilidad, es decir, la consideración de que la ciencia es plenamente racional y el resto de los ámbitos de la vida humana no lo son, además de constituir una afrenta al sentido común, ha acabado por volverse en contra de la propia ciencia, pues los aspectos prácticos de ésta no pueden ser ocultados, y difícilmente puede segregarse un contexto puramente lógico, como pretendidamente lo era el de justificación.

Es evidente que ni siquiera la aplicación de un supuesto método científico puede garantizar el carácter progresivo de nuestras decisiones prácticas. A esta evidencia ha venido ha sumarse el reconocimiento de los aspectos prácticos de la propia ciencia. Esta evolución ha convencido a muchos de la imposibilidad de obtener certeza ni siquiera en el dominio de las ciencias, y con ello ha sobrevenido en diversas formas la desesperación respecto a las capacidades de la razón humana. Esta oscilación entre la obsesión por la certeza y la desesperación respecto de la razón ha sido la danza más bailada durante los tiempos modernos.

Mas hoy queremos que los problemas ambientales no sean dejados sin más a la decisión del experto, ni a la imposición irracional del poder o del arbitrio, sino afrontados mediante un diálogo razonable, en pie de igualdad, entre científicos, técnicos, juristas, políticos, empresarios, personas particulares, representantes de movimientos sociales... (¡e incluso filósofos!). Estamos reconociendo, al menos implícitamente, la posibilidad de ser razonables allá donde no esperamos absoluta certeza, y estamos aceptando que la razón humana excede los límites de la tecno-ciencia, que la razón está más profundamente arraigada en la vida humana de lo que podría estarlo un simple método. Para llegar a este punto ha hecho falta un largo recorrido en cuanto a nuestra concepción de la razón y de la ciencia, y también una larga experiencia -agridulce- en cuanto a las consecuencias prácticas de la ciencia. Todo parece indicar, pues, que en éste aspecto las posiciones extremas más típicas de los tiempos modernos deberían ser abandonadas, que hemos ingresando en la postmodernidad¹. Pero el balance de los

¹ Utilizaré el término "posmoderno" (sin "t") y sus derivados para hacer referencia a un determinado estilo de filosofía, tendente al llamado pensamiento débil, al relativismo y esteticismo. Este tipo de pensamiento es *postmoderno* en lo cronológico, pero típicamente moderno en el contenido: se trata de un nuevo movimiento reactivo contra las pretensiones desmedidas y en parte frustradas del proyecto moderno, una reacción como otras tantas que han ido contrapunteando la marcha de este proyecto a lo largo de los últimos siglos (corrientes nominalistas, relativistas y románticas, nihilistas, existencialistas, vitalistas o irracionalistas...). Reservaré el término "postmoderno" (con "t") para señalar simplemente el tiempo que viene después de los tiempos modernos (como se ha hecho en la frase anterior). Los términos "actual" y "actualidad" los utilizaré para designar un cierto proyecto para dar contenido a la postmodernidad, un contenido distinto, claro está, al meramente posmoderno, un contenido inspirado en las nociones de acto y de acción, como contrapuestas a las propiamente modernas de modo y moda. Así, "actualidad", será un nombre de época, correlativo a "modernidad", o más bien, lejos de toda interpretación historicista, el nombre de una idea, de un proyecto, de una propuesta para dar contenido a los tiempos postmodernos.

tiempos modernos no está todavía cabalmente establecido, ni se ha desarrollado plenamente una nueva idea de razón que conjugue bien los aspectos teóricos y prácticos.

Desde luego, la inspiración para abordar esa tarea tendrá que ser plural, no podrá venir principalmente de las tendencias más irracionalistas o relativistas, ni tampoco exclusivamente de la llamada tradición analítica. Una pieza clave en la tradición empirista, positivista y analítica, como es sabido, es la separación entre hechos y valores, el reconocimiento de la llamada falacia naturalista, con el consiguiente sesgo emotivista en lo práctico. Así pues, una vez aceptada la naturaleza práctica de la propia ciencia, difícilmente podrán bastar los resortes de esta tradición para evitarnos el relativismo o el irracionalismo.

Mi intención en lo que sigue es explorar las posibilidades de un programa de raíz básicamente aristotélica para la integración de los aspectos teóricos y prácticos de la razón, para la búsqueda de un término medio y mejor entre los extremos logicista e irracionalista. A mi modo de ver ésta perspectiva tiene mucho que aportar al debate actual sobre la racionalidad de la ciencia y sobre las cuestiones ambientales que su aplicación suscita. Éste es, en efecto, un aspecto particular de las relaciones entre razón y práctica, pero no un aspecto cualquiera: los problemas filosóficos tradicionales se presentan ya hoy, y lo harán en el futuro, en conexión directa con cuestiones ambientales; éste será el lugar y el modo en que reaparecerán los temas clásicos de la filosofía. La racionalidad, el bien y el mal, la justicia, la relación entre ser y valor, la objetividad o subjetividad del conocimiento... son venerables tópicos filosóficos que tendremos que ir repensando urgidos por los problemas ambientales, como en su día fueron abordados en conexión con otras cuestiones políticas, teológicas, sociales, científicas, económicas...

Señalaré ahora los pasos que seguirá mi exposición: en primer lugar se requiere una caracterización correcta de la modernidad que permita explicar las causas de una mala relación entre teoría y práctica. Esta es una labor complejísima y de múltiples facetas. Aquí difícilmente podríamos ni siquiera acercarnos a una idea completa de la modernidad. Pero sí podemos apuntar una de sus características más nucleares², en cierto modo causante de otras muchas, y especialmente próxima a los intereses de este trabajo. Me refiero a la predilección por la certeza, que es constante del espíritu moderno, tanto como las enérgicas y cíclicas reacciones irracionalistas. La obsesión por la certeza y la desesperación escéptica se causan mutuamente cual contrarios presocráticos. Hablaremos de ello en el **apartado 2 ("Modernidad y actualidad: de la búsqueda de la certeza al falibilismo")**.

En segundo término se precisa un recorrido por los conceptos aristotélicos que pueden, en mi opinión, sacarnos de este ingrato vaivén entre la obsesión por la estricta certeza racional y la desesperación escéptica respecto a la razón. Me refiero básicamente a la noción de *prudencia* y a otras muy vinculadas a ella, como la de *verdad práctica*. En el **apartado 3 ("Prudencia y verdad práctica")** expondré su contenido, y las aportaciones que pueden hacer al debate actual. Son conceptos extraídos del ámbito de la filosofía práctica aristotélica, donde no se espera la certeza absoluta pero tampoco se dejan las decisiones en manos del mero arbitrio o de la imposición. La novedad consiste en que, al reconocer, como hoy hacemos, que la propia ciencia es acción humana, estas nociones tomadas de la filosofía práctica podemos utilizarlas para entender e integrar la racionalidad científica. Caracterizada la ciencia como una actividad regida por la prudencia, se aleja a un tiempo del polo logicista y del irracionalista, de la obsesión por la certeza y del "todo vale", del algoritmo y del anarquismo. Además, al hacer de la ciencia una actividad prudencial, nos será mucho más fácil conectar su modo de racionalidad con el que preside las discusiones, decisiones y acciones ambientales.

Si bien es cierto que las nociones aristotélicas pueden ser sugerentes, no es verdad que respondan sin más a las preguntas contemporáneas. Para que sean activas en el actual debate acerca de las relaciones entre razón teórica y razón práctica, deben ser desarrolladas, *traídas*

² No pretendo decir con ello que ésta sea *la clave explicativa* de la modernidad. Desconfío de la propia noción de clave explicativa cuando nos enfrentamos a un fenómeno histórico tan complejo y en cierto modo difuso. Caracterizar adecuadamente la modernidad requerirá seguramente múltiples miradas, del mismo modo que salir de ella con acierto exigirá, como he señalado, la aportación plural de las más diversas tradiciones y disciplinas.

hasta nuestros días a través de textos contemporáneos. La ganancia de esta maniobra es doble: habilita los conceptos de Aristóteles en el debate actual, y dota a ciertas ideas contemporáneas de un marco filosófico muy comprensivo y fértil, como es el aristotélico. En los restantes apartados intentaré *traer* las nociones aristotélicas de prudencia y verdad práctica hasta el debate actual a través del falibilismo de Peirce y Popper, de la noción peirceana de descubrimiento creativo³ y del principio de responsabilidad de Hans Jonas. La actitud falibilista es, según creo, la más adecuada caracterización postmoderna de la racionalidad científica y de la racionalidad humana; aplicada a los problemas ambientales daría lugar al llamado principio de responsabilidad; mientras que la noción de descubrimiento creativo añade a la prudencia y a la responsabilidad un elemento poético, y sugiere una base metafísica para apoyar la actitud falibilista y para conectar distintos ámbitos de la vida humana, entre ellos la ciencia, la tecnología y la ética.

En el **apartado 4 ("Prudencia y racionalidad científica: *Do not block the way of inquiry*")** sostengo que sólo una actitud falibilista en ciencia abre las puertas a la racionalidad prudencial, y que las bases ontológicas y antropológicas de la prudencia son adecuadas también para el falibilismo, lo fundan y potencian. En Aristóteles hay ciertas actitudes falibilistas, pero no dejan de ser ambiguas y se combinan con otras declaraciones en que se caracteriza la ciencia como conocimiento universal y necesario. En este aspecto, los textos de Peirce son más útiles y claros, y, por supuesto, más cercanos a los problemas actuales de la ciencia. El falibilismo es para él una actitud, es decir algo práctico; antes que un concepto o una regla, es la actitud científica por antonomasia. Sobre la actitud falibilista se erige la que bien podría ser regla última y más universal de la racionalidad científica: "*Do not block the way of inquiry*".

En el **apartado 5 ("Prudencia y responsabilidad ambiental: *Que la vida humana sea posible*")** me propongo acercar la idea aristotélica de prudencia al debate actual sobre el medio ambiente. Procederé como en el caso anterior, mostrando su proximidad y continuidad con la noción actual de responsabilidad tal y como es tratada por Hans Jonas. De nuevo tenemos un concepto aristotélico que puede ser desarrollado a través de una noción actual. En contrapartida, esta noción actual recibe el apoyo de una ontología muy articulada y coherente. Jonas enuncia el llamado principio de responsabilidad como elemento último de regulación moral de nuestras relaciones con el medio: "*Obra de tal manera que no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra*".

El principio de responsabilidad trata de dar respuesta en el terreno de la ética al potencial enorme de la actual tecno-ciencia. Tal y como yo lo entiendo, este principio depende de una actitud de modestia intelectual muy próxima al falibilismo, y se formula en unos términos comparables a la regla peirceana de no bloquear la investigación. En este caso, la norma última consistirá en no impedir la vida sobre la tierra, y en particular la vida humana, propiamente humana, es decir la vida de un ser capaz, entre otras cosas, de una "escucha poética de la naturaleza"⁴. Estimo que la formulación de Peirce y la de Jonas son, cada una en su terreno, el de la ciencia y el de la ética respectivamente, las expresiones de una misma actitud, de una misma forma *actual* -postmoderna, por tanto- de entender la racionalidad, y que ambas se pueden encuadrar perfectamente en un marco metafísico de inspiración aristotélica. En el fondo estas formulaciones son convergentes, responden a una misma actitud y pueden basarse en una misma concepción aristotélica de la realidad, y conjuntamente ofrecen una buena respuesta a las preguntas por la racionalidad científica y por la responsabilidad ambiental, pues correctamente entendidas tienen mucho más contenido que el que pudiera sugerir su aspecto sumamente austero, formal y negativo.

Se puede entender, no obstante, que los principios de Peirce y Jonas son escasos como caracterización de la acción humana, pues no dan cuenta de sus aspectos creativos. La verdad es que ambos, aunque no lo garantizan, están orientados hacia el *descubrimiento creativo*: velan

³ Tomo la expresión "descubrimiento creativo" de M. C. Haley: *The Semiosis of Poetic Metaphor*. Indiana University Press, Bloomington, 1988. Este libro es un estudio de la teoría de la metáfora poética de Ch. S. Peirce.

⁴ Con esta expresión caracteriza Prigogine el conocimiento científico. I. Prigogine: *La nueva alianza*. Alianza, Madrid, 1983, pág. 282.

para que en todo momento éste sea posible, custodian y fomentan sus condiciones, retiran los obstáculos, mantienen la apertura de la acción humana para que pueda medirse con el curso futuro de las cosas, siempre abierto y nunca cabalmente determinado. Por otra parte, el cumplimiento de la prudencia y de la responsabilidad en situaciones difíciles depende precisamente de la creatividad. Con demasiada frecuencia se describe la acción humana, desde el punto de vista metodológico o ético, como un juego de alternativas, como la obligación de elegir entre opciones prefijadas; se olvida así que la mejor opción, o la menos mala, muchas veces no está disponible y ha de ser creada *mientras* es elegida y ejecutada. Además, el desarrollo de lo creado y el juicio sobre su adecuación se lleva a cabo de nuevo bajo los auspicios de la prudencia. Esta múltiple articulación de los principios prudenciales con el descubrimiento creativo exige por nuestra parte una elucidación de dicho concepto.

El **apartado 6 ("Verdad práctica y descubrimiento creativo")** traza un movimiento parejo a los dos anteriores y complementario de los mismos: desde la noción aristotélica de verdad práctica hasta el concepto peirceano de descubrimiento creativo, o si se prefiere, de escucha poética, como dijera Prigogine. 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 aspirar principalmente a la certeza, mas debe seguir -contra los posmodernos- buscando la verdad. Se tratará, eso sí, de una *verdad práctica*. Esta noción me parece que permite salvar a un tiempo la objetividad de la ciencia y su aspecto constructivo, sin que lo uno amenace a lo otro. En la presente argumentación nos permite sacar a flote las razones profundas por las que la ciencia es una actividad prudencial, nunca supeditada a un método rígido, pues es creativa, ni dejada al capricho de lo irracional, pues debe ajustarse a la realidad que descubre. Se puede mostrar, además, que como actividad que hace descubrimientos, no es sustancialmente distinta de otras actividades humanas, como la poesía, la técnica o la acción moral, aunque haya entre ellas claras diferencias de modo. Cuando se ha mostrado su relación con el concepto aristotélico de verdad práctica, la noción de descubrimiento creativo también encuentra base en la ontología y antropología aristotélica.

2. Modernidad y actualidad: de la búsqueda de la certeza al falibilismo

Entre las características de lo moderno está la predilección por la certeza⁵. Sería interesante un estudio sobre las raíces psicológicas e históricas de tal fenómeno, quizá vinculado con la búsqueda del automatismo, y con el miedo a la responsabilidad y al riesgo propios de toda acción humana, pero aquí sólo me limito a constatar dicha preferencia y a observar algunas de sus consecuencias filosóficas.

La búsqueda de la certeza ha sido una de las señas de identidad de toda una tradición intelectual, de lo que Husserl⁶ llama "la ciencia europea". Según Husserl, el abandono de dicha búsqueda nos sumerge en la crisis, en el escepticismo o en cualquier tipo de naturalismo. Sin embargo, como bien aprecia Kolakowski⁷, ni Descartes ni Husserl lograron distinguir el sentimiento subjetivo de evidencia de la evidencia objetiva de la verdad. En consecuencia, en buena parte de las tradiciones filosóficas modernas, la búsqueda de la certeza se ha convertido en una amenaza para la búsqueda de la verdad, en un impulso hacia distintos tipos de idealismo, en una causa de la crisis (por implicación y por reacción) más que en un antídoto para la misma.

La búsqueda de la certeza -el *infalibilismo*, como dice Laudan- es uno de los legados de la filosofía cartesiana. Se puede afirmar, con Clarke, que "la ciencia cartesiana se define en términos de la certeza más que de la verdad de las explicaciones propuestas"⁸. Un texto en el que el propio Descartes expone con claridad este punto es el siguiente:

⁵ Aquí sólo estudio la valoración de la certeza en su conexión con el pensamiento práctico y tan sólo en algunos autores especialmente importantes. Un tratamiento más extenso de este tópico puede verse en A. Marcos: *Hacia una filosofía de la ciencia amplia*. Tecnos, Madrid, 2000.

⁶ E. Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

⁷ L. Kolakowski: *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza, Madrid, 1977, pág. 17 y ss..

⁸ D. Clarke: *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza, Madrid, 1986, pg. 143.

¿Qué puede importarnos a nosotros que [algo] sea absolutamente falso si de todas maneras creemos en ello y no tenemos la más mínima sospecha de que pudiera ser falso? Ya que suponemos una convicción tan firme que no es posible cuestionarla; una convicción que es por tanto evidentemente idéntica a la más perfecta certeza⁹.

O, si se quiere en su formulación negativa, "ningún conocimiento dudoso puede considerarse científico"¹⁰ y, "yo trato siempre como falso todo aquello que es meramente probable (*vraisemblable*)"¹¹. Estos párrafos dan el tono de lo que será de ahí en adelante el objeto de búsqueda de la metodología científica.

Se trata, en cualquier caso, de trazar métodos cuyo resultado sea el conocimiento cierto, métodos en los que no podamos sino confiar, al margen de que la certeza subjetiva vaya o no acompañada de verdad objetiva, la cual, "evidentemente", se nos escapa. Se trata, en definitiva, de garantizar, asegurar, fundar el conocimiento en el orden de la certeza, de amarrarlo a un punto de anclaje firme.

Francis Bacon, inicia otra vía de acceso a la certeza, esta vez de carácter empírico e inductivo. Según Bacon, el método inductivo es "arte de la invención" y "máquina", además de "fórmula", "luz clara y radiante"¹² y otras bondades similares. las ideas de Bacon que más influyeron sobre el pensamiento científico posterior fueron las que expresó en su segundo libro del *Novum Organum*, es decir, su lógica inductiva, el llamado método baconiano. En general, y como afirma Rossi, muchos "han visto en Bacon al constructor de una gigantesca 'máquina lógica' destinada a no utilizarse"¹³. Con el método baconiano, dice Spedding, "no podemos hacer nada [...] Lo consideramos un mecanismo sutil, elaborado e ingenioso, pero que no puede producir nada"¹⁴. A pesar de todo, la imagen de Bacon como el fundador de la nueva ciencia gracias a su descubrimiento del método inductivo "fue muy apreciada por los fundadores de la *Royal Society* y los autores de la gran *Enciclopedia* ilustrada"¹⁵.

¿En qué situación se coloca lo práctico respecto a la racionalidad cuando el primer valor es la certeza?

Muchos pensadores modernos comienzan sus escritos con la constatación del decepcionante estado de la filosofía de las cosas humanas por comparación con la filosofía natural, es decir con la ciencia. El disenso y la falta de certeza, tanto en metafísica como en filosofía moral, son los aspectos que causan un mayor desasosiego. Tanto Descartes, como Hume o Kant, por mencionar los más señalados, sienten que el modelo que debería seguir la investigación sobre el hombre es el de las ciencias naturales y formales, que ya han encontrado su camino, su método, hacia la certeza y el consenso. Así, Descartes se propone hallar "la más alta y más perfecta ciencia moral, que, presuponiendo un conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría"¹⁶. Por supuesto, Descartes tuvo que conformarse indefinidamente con lo que él llamó una "moral provisional". Hume afirmaba que con un enfoque empirista basado en el método inductivo, "si los experimentos [...] son juiciosamente reunidos y comparados, podemos esperar establecer una ciencia, no inferior en certeza, aunque superior en utilidad, a cualesquiera otras que sean objeto de la comprensión humana"¹⁷. Esta ciencia supondrá la extensión de los principios de la filosofía natural newtoniana al estudio de la naturaleza humana, y dentro de ella al estudio de la moral. Respecto a la política, Hume tiene aún menos dudas, y afirma taxativamente que puede ser reducida a una ciencia dotada de un grado de certeza casi tan perfecto como el de las matemáticas¹⁸.

⁹Descartes, *Segundas Respuestas* VII 145; citado en Clarke *op. cit.*, pg. 144.

¹⁰Descartes, *Segundas Respuestas* VII 141; citado en Clarke *op. cit.*, pg. 146.

¹¹Descartes, *Carta a Mersenne*, 5 de Octubre de 1637: I, 450-51; citado en Clarke *op. cit.*, pg. 148.

¹²Véase P. Rossi: *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*, Alianza, Madrid, 1990, pg. 241.

¹³Rossi *op. cit.*, pg. 245.

¹⁴Citado en Rossi *op. cit.*, pg. 245.

¹⁵Rossi *op. cit.*, pg. 245.

¹⁶Descartes: *Principios de Filosofía*. Carta prefacio; A.T. IV B 14 (Edición Adam-Tannery de las Obras de Descartes en 13 vols.)

¹⁷D. Hume: *Tratado sobre la naturaleza humana*, Introducción.

¹⁸ Puede verse en este sentido el ensayo de Hume titulado *That Politics may be reduced to a Science*.

Pero este enfoque naturalista de los estudios sobre el hombre, que promete en principio la tan ansiada certeza, conduce a nuevas decepciones, lleva en sí el germen de su propia destrucción, y a la larga amenaza a la propia ciencia natural, que no deja de ser una actividad y un producto de la libertad y de la razón humanas. Hoy sabemos por experiencia cómo se han desarrollado estas tendencias implícitas en el propio planteamiento naturalista, pero en Hume encontramos ya apuntado el entero recorrido. La naturalización de los estudios morales parece exigir una reducción metodológica de lo normativo y evaluativo, que acaba por establecerse como una reducción ontológica definitiva de la razón y la libertad humanas, ambas inseparables¹⁹, no accesibles al método empírico y nunca cabalmente explicadas desde bases estrictamente naturalistas. De ahí se deriva un emotivismo y un irracionalismo que amenazan a la propia ciencia en la medida en que se reconozcan los aspectos prácticos de la misma y su incapacidad para producir conocimiento absolutamente cierto. Hume asegura que "no hablamos de forma estricta y filosófica cuando nos referimos al combate entre las pasiones y la razón. La razón es y debe ser solamente la esclava de las pasiones, y no puede pretender otra misión que el servir las y obedecerlas"²⁰. Por paradójico que pueda parecer, esta resignación a que lo práctico sea el terreno del sentimiento deriva de una reducida noción de razón, excesivamente vinculada a una cierta idea de ciencia y de método, y a una valoración extrema de la certeza.

En Hume, tal y como lo lee la tradición popperiana, no hay una renuncia a la certeza, cuya base se confía al hábito, sino una renuncia a la razón. La predilección por la certeza conduce a Hume al irracionalismo, no al escepticismo²¹.

Karl Popper resume la situación en estos términos: Según Hume el método científico es inductivo, pero Hume dijo que

la inducción no es en absoluto válida como inferencia [...] Dijo también que a pesar de su carencia de validez lógica, la inducción desempeñaba una parte importante en la vida práctica [...] Por tanto aquí hay una paradoja. *Ni siquiera nuestro intelecto funciona racionalmente* [...] Esto hizo que Hume, uno de los pensadores más racionales de todos los tiempos, abandonase el racionalismo y considerase al hombre no como dotado de razón, sino como un producto del hábito ciego. Según Russell esta paradoja de Hume es responsable de la esquizofrenia del hombre moderno²².

Si alguna enseñanza cabe extraer para la actualidad es que nos hace falta una noción de razón práctica bien estructurada y libre de los tradicionales errores. Los criterios prácticos no pueden depender de un supuesto método científico y no pueden aspirar a conferir certeza absoluta a nuestras decisiones; pero no tenemos por qué prescindir de la razón en ámbitos prácticos, ya que no hay por qué identificar la razón con un supuesto método científico ni con el camino seguro hacia la certeza. En parte los obstáculos que pudieron impedir a Hume o a Descartes el desarrollar una idea de razón práctica han sido abolidos, pues hoy somos conscientes de que las ciencias no se rigen de modo estricto por el método cartesiano o por el inductivo, y que están lejos de alcanzar la plena certeza, lo cual no las hace directamente irracionales. Por encima de cualquier otra cosa, es la renuncia a la obsesión por la certeza la que nos habilita hoy para imaginar una noción adecuada de razón práctica.

Se dirá que una noción de razón práctica existe ya en Kant. Y es verdad. Pero hay que hacer al respecto dos observaciones. La primera afecta al concepto de prudencia en Kant, y la tomo de la interpretación del mismo que hace Pierre Aubenque²³: para Kant la prudencia no tiene que ver principalmente con la razón práctica, sino con la teórica, por paradójico que parezca. Con ello quiere decir que la excluye del núcleo de la moral y la considera como mera habilidad técnica para la consecución de la felicidad. En los tiempos modernos, desde Descartes

¹⁹ Evandro Agazzi caracteriza la libertad como una "condición específica y necesaria de las acciones auténticamente humanas" (E. Agazzi: "Filosofía técnica y filosofía práctica", en Maldonado, Marcos y Vega (eds.): *Racionalidad científica y racionalidad humana*. Universidad de Valladolid, en prensa)

²⁰ Hume: *Tratado sobre la naturaleza humana*. 2,3,3.

²¹ Esta interpretación, que creo muy válida, se halla expuesta con claridad en A. Musgrave: *Common Sense, Science and Scepticism*. C.U.P., 1993, cap. 8.

²² K. Popper: *Conocimiento objetivo*. Tecnos, Madrid, 1988, pág. 95

²³ P. Aubenque: *La prudence chez Aristote*, P.U.F., París, 1993, apéndice III.

y Bacon, se entendía que toda técnica no era sino ciencia aplicada, que si algún problema aparecía en la práctica era debido a deficiencias en la teoría. Esta visión de la ciencia como inmediatamente aplicable pronto se extendió, como hemos visto en Hume, a la moral, de manera que la aplicación de una ciencia del hombre, que no presentaría problemas genuinamente técnicos, sino teóricos, resolvería los problemas de la felicidad humana. Los ilustrados se sintieron atraídos por esta nueva forma de enfocar los asuntos humanos. Kant compartía el optimismo tecnológico de su época, sin embargo, fue el primero en resistirse a la concepción de la moral como una técnica, es decir, como la aplicación de una ciencia del hombre a la consecución de la felicidad (felicidad, por cierto, previamente definida por esa misma ciencia). Kant, por el contrario, trató de poner la moral a salvo de influencias externas a la propia libertad del yo. Lo hizo excluyendo del núcleo de la filosofía práctica los contenidos tradicionales de la misma, como el arte de la política, la economía política y doméstica, el arte de las relaciones humanas, la dietética, la teoría de la felicidad y, por supuesto, la prudencia, e incluso las virtudes morales. La prudencia según Kant tiene su ubicación más bien en la razón teórica, ya que podría llegar a ser mera ciencia aplicada²⁴. Con el afán de autonomía de la razón, Kant separa la moral radicalmente de la naturaleza y la pone en el terreno de la libertad del yo. El intento de salvar la moral del naturalismo conduce al nuevo exceso de ponerla en manos del logicismo. El imperativo categórico es, en el fondo, de carácter lógico: "Obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal". El "puedas" aquí invocado es -según afirma Jonas²⁵- el de la razón y su concordancia consigo misma, este poder sólo se vería negado por la autocontradicción.

En Aristóteles, por el contrario, la felicidad es el fin natural y legítimo del hombre, lo cual

le permite -según afirma Aubenque- integrar el momento *técnico* de la elección correcta de los medios en la definición de la moralidad [...] La originalidad de Aristóteles respecto al eudemonismo platónico consistía en reconocer en este momento técnico una componente no sólo lícita, sino necesaria, de la moralidad²⁶.

La segunda observación tiene que ver con la certeza de lo que Kant entiende por propiamente práctico. No se puede comparar la espléndida certeza que Kant atribuye a la ciencia newtoniana, con la *fe práctica* en los postulados requerida para dar consistencia al uso práctico de la razón. En un ambiente de valoración extrema de la certeza y del método científico, no fue creída o no fue tomada en serio la fundamentación kantiana de la razón práctica, que en definitiva conduce a los postulados de la libertad humana, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Kant expresó su admiración y respeto por dos ámbitos de la realidad, "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí". Pero el mantenerlos separados no es sostenible, ya que precisamente quien mira las estrellas y capta la ley moral es un ser humano que participa de los dos ámbitos de la realidad, como sistema sometido a leyes físicas y como ser libre. Parece obligada la integración de los dos ámbitos sin la negación de ninguno de ellos. Pero si separamos tanto el grado de certeza que atribuimos al conocimiento de cada uno de ellos, y si valoramos tanto la certeza, entonces el llamado uso práctico de la razón corre el riesgo de ser inmediatamente visto como una máscara más de lo irracional, como una concesión de Kant a sus creencias, afectos, deseos o intereses. La prueba histórica de que esta doble contabilidad no se puede sostener por mucho tiempo es lo que sucedió con la tradición kantiana. O bien se inclinó hacia un idealismo que suprime la peculiaridad de lo práctico y lo hace depender en todo de la teoría al identificar lo racional y lo real, o bien derivó hacia un irracionalismo en el que el uso puro de la razón siguió la misma suerte que el práctico hasta ser visto como una máscara más de la voluntad de poder²⁷. En Kant, más que la solución al

²⁴ Lo cual confirma, por cierto, que una concepción postmoderna de la ciencia obliga a reconsiderar también, como aquí estamos haciendo, la filosofía práctica.

²⁵ H. Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995, pág. 39.

²⁶ P. Aubenque: *op. cit.* pág. 195.

²⁷ Sobre la línea de desarrollo que lleva de Kant a Nietzsche puede verse J. Conill: *El poder de la mentira*. Tecnos, Madrid, 1997.

problema, encontramos una nueva y lúcida formulación del mismo que ha marcado cualquier desarrollo posterior. Los usos puro y práctico de la razón, por mantener la terminología kantiana, se deben integrar y apoyar mutuamente, pues hoy sabemos que se sostienen o caen juntos²⁸. Pero ello exige una reconsideración del ideal de certeza y de la naturaleza de la ciencia que sólo se ha producido en nuestro siglo.

Después de Hegel y después de Nietzsche aún se emprendieron diversas campañas por la certeza. Una de las últimas campañas a favor de la certeza, del automatismo y de la segregación de lo práctico, basada en la identificación de razón y ciencia, se llamó neopositivismo y concepción heredada. Al margen de su interna decadencia, fueron la filosofía de Popper y las críticas de Kuhn las que dieron fin a esta empresa, y con ella a un modo de hacer filosofía de la ciencia. Kuhn puso de manifiesto los aspectos prácticos de la racionalidad científica. Según afirma Kuhn -en mi opinión acertadamente- "[r]econocer que los criterios de elección pueden funcionar como valores por ser incompletos como reglas tiene, creo, muchas ventajas sorprendentes"²⁹. En Popper se aprecia una clara renuncia al ideal de certeza y una rehabilitación del de verdad (algo similar sucede en Peirce, pero la influencia de su obra ha sido tardía y, en este sentido, menor).

El reconocimiento de la implicación práctica de la ciencia, tanto en su génesis y en sus aplicaciones como en su justificación, y la renuncia al ideal de certeza marcan sin duda el final de una época en la que el supuesto método científico se propuso como cima y modelo de la razón humana, en la que toda filosofía aspiró al ideal de certeza o tomó el fracaso del mismo como el fracaso de la razón, primero en el terreno práctico y después, como inexorable consecuencia, también en el teórico. Hoy se apunta la salida de la concepción lógico-lingüística de las teorías hacia una concepción pragmática de la ciencia. La ciencia es acción, se dice. Pero, como previamente no estaba clara la posibilidad de una razón práctica ni su articulación con la teoría, la racionalidad de la propia ciencia se ha visto cuestionada. Kuhn ha sido acusado de relativista o irracionalista, acusación que ha rechazado, pero sin llegar a construir una base filosófica que le permitiese fundar este rechazo. Por su parte, Peirce y Popper, cada cual a su manera, han abordado esa empresa filosófica, pero derivando ambos, paradójicamente, hacia posiciones cuasi-hegelianas.

La ciencia entendida como acción, como arte de la investigación, de la enseñanza, divulgación, aplicación... puede y debe ser juzgada con criterios que no pueden ser ellos mismos exclusivamente científicos, ni tampoco meramente arbitrarios, sino propios de la racionalidad general de la vida humana. El nacimiento, pues, de nuevas disciplinas, de nuevas formas de hacer filosofía de la ciencia, como la *bioética*, la *ética ambiental* o los *estudios CTS*, no es sólo un fenómeno colateral, un punto de colisión ocasional entre la ciencia y el pensamiento práctico, sino el indicio de una nueva forma de concebir la racionalidad misma, o al menos un indicio de la necesidad de esta nueva razón.

Creo que es hora de poner a punto conceptos y actitudes que siempre tuvieron la vocación de integrar el plano de la teoría y el de la práctica sin anular ninguno de los dos, conceptos y actitudes que nacieron para evitar el movimiento pendular entre los extremos logicista e irracionalista (entre Perménides y Heráclito, entre Caribdis y Escila). Me refiero a los conceptos aristotélicos de prudencia y de verdad práctica.

3. Prudencia y verdad práctica

Aristóteles define la prudencia (*phrónesis*) como

una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre³⁰.

Mediante esta definición distingue la prudencia de otras nociones. Dado que es una disposición (*héxis*), se distinguirá de la ciencia (*epistēmē*), pues la prudencia será un saber

²⁸ La tercera crítica tal vez se aproxime más a la idea de *phronesis*, con el juicio reflexivo de la razón, como apunta Heidegger, y recoge Gadamer, pero hasta el momento no he podido seguir esta línea. Sobre esta idea puede verse Chateau (ed.): *La vérité pratique*, Vrin, París, 1997, pág. 251 n. 1.

²⁹ T. Kuhn: *La tensión esencial*, F.C.E., México, 1983, pág. 355.

³⁰ *Ética a Nicómaco* (EN) 1140b 4 y s.; véase también 1140b 20 y s..

conectado con la acción humana. En segundo lugar, al ser práctica (*praktik* ●), su resultado será una acción, no un objeto; esto la distingue del arte o de la técnica (*tékhn* ●). La exigencia de racionalidad y verdad ("...*metà lógoy al ●th* ●") distingue la prudencia de las virtudes morales y la sitúa entre las virtudes intelectuales. Por último, el que sea acerca del bien y el mal *para el hombre*, y no acerca del bien y el mal en abstracto, deslinda la prudencia de la sabiduría (*sophía*).

Hasta aquí hemos trazado los límites y solapamientos entre la noción de prudencia y otras próximas, pero no hemos de olvidar que sólo "podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes"³¹.

La interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles trata sobre la prudencia, es cuestión controvertida. Se discute, en torno a la prudencia, si se trata de una virtud realmente intelectual o de una mera disposición para manejarse en los asuntos prácticos, una especie de "olfato" práctico. Se ha debatido acerca de si tiene relación con los fines de la acción humana o sólo con los medios para conseguirlos. También son objeto de polémica sus relaciones con la sabiduría, y cuál de las dos es prioritaria³². Este último punto es importante para nosotros, pues la sabiduría en Aristóteles incluye a la ciencia.

Los textos sobre la prudencia sugieren que se trata de una virtud intelectual, pero que implica experiencia vivida, que atañe tanto a medios como a fines, pues su horizonte último es el vivir bien en general, y que está al servicio de la sabiduría, o sea, que es un instrumento para la obtención de la misma. Sin embargo, Aristóteles llega a afirmar que

no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente³³.

En general, la prudencia busca la sabiduría y la sabiduría potencia la prudencia humana. Lo mejor es "poseer ambas, o preferentemente la prudencia"³⁴. De los animales también dice Aristóteles que son prudentes³⁵, pero al carecer de sabiduría su prudencia es ciertamente limitada. Con todo, la prudencia merece ser buscada por sí misma y al margen de su posible utilidad, dado que se trata de una virtud³⁶.

La prudencia es una virtud, y virtud, para Aristóteles, es

un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquélla regla por la cual decidiría el hombre prudente³⁷.

La virtud, por tanto, es un hábito o disposición para elegir el justo medio, para evitar el exceso y el defecto. Pero esto no es fácil, pues el justo medio no es la media aritmética. Para hallarlo nos hace falta otra regla. Esta regla será la que establezca el hombre prudente y aplicada tal y como él lo haría. En definitiva, no podemos determinar qué es o no virtuoso sin que concurra el hombre prudente.

El término medio lo dicta la razón o la regla recta del hombre prudente. Esta razón o regla recta es, más bien, una razón correcta, es decir, corregida. Es el límite al que tiende un proceso de corrección, de eliminación de errores, por relación a un fin buscado:

[...] hay un blanco mirando al cual pone en tensión o afloja su actividad el que posee la regla justa, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y son conformes a la recta razón (*katà tòn orthòn lógon*)³⁸.

Luego la prudencia requiere experiencia:

³¹EN 1140a 23-24.

³² Un buen resumen histórico de estas polémicas se puede ver en R. Bodéüs,: *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. S.U.N.Y. Press. Albany, NY, 1993, págs. 27-30. Un estudio monográfico y amplio sobre EN VI puede verse en Chateau (ed.): *La vérité pratique*. Vrin, París, 1997. Para la comprensión del libro VI de EN resulta imprescindible Aubenque: *La prudence chez Aristote*. P.U.F., París, 1963 [reed. 1993; hay trad. al español en la ed. Crítica]. El capítulo que Emilio Lledó dedica a la filosofía práctica de Aristóteles (en V. Camps (ed.): *Historia de la ética*. Crítica, Barcelona, 1988) es también muy esclarecedor.

³³EN 1143b 10-13.

³⁴EN 1141b 21.

³⁵EN 1141a 26-28.

³⁶EN 1144a 1 y ss..

³⁷EN 1106b 36 y s..

³⁸EN 1138b 22-25.

Los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en cosas de esa naturaleza, y, en cambio, no parece que puedan ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por experiencia, el joven no tiene experiencia, porque es la cantidad de tiempo lo que produce experiencia [...] un niño puede indudablemente ser matemático y no sabio ni físico. ¿No será porque los objetos matemáticos son el resultado de una abstracción mientras que los principios de los otros proceden de la experiencia...³⁹

La experiencia es el tiempo y la memoria, pero no cualquier lapso de tiempo, sino el que se ha consumido reflexionando, tratando de comprender la naturaleza de las cosas que vemos, de las acciones que realizamos y de lo que nos ocurre. La experiencia es memoria de un tiempo vivido y pensado, pues es fruto de sucesivas correcciones.

Pero, recordemos que la propia prudencia es una virtud, y, además, "es imposible ser prudente no siendo bueno"⁴⁰. Luego, nadie podría ser prudente sin seguir la norma dictada por la prudencia. Nadie podría ser prudente sin serlo ya antes. Este círculo vicioso (o virtuoso, según se mire) se resuelve mediante la educación y la acción, es decir, mediante la acción guiada por alguien prudente mientras uno mismo no haya adquirido la prudencia⁴¹.

La prudencia de la persona experimentada sirve para elaborar normas, pues "es partiendo de lo individual como se llega a lo universal"⁴². Pero la prudencia -por así decir- metodológica no puede consistir simplemente en una serie de normas y de meta-normas para la formulación y aplicación de las normas, que generarían los mismos problemas de definición y aplicación pero en un nivel superior, porque "el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa"⁴³.

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.

El científico no debe hacerse esclavo del método al uso, pues tan cierto como pueda serlo que la verdad nos hace libres, lo es que la libertad es condición necesaria para la investigación de la verdad.

Ni siquiera las leyes de la ciudad se pueden aplicar al pie de la letra. Aristóteles ya había advertido que este proceder puede provocar suma injusticia. La aplicación de la ley al caso requiere algo muy próximo a la prudencia: equidad (*epieikeia*)⁴⁴.

La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal⁴⁵.

Para aplicar la ley adecuadamente no es una garantía la posesión de la ciencia, como en el caso del rey-filósofo de Platón, sino que la misma ciencia, por ser de lo general, está sometida a los mismos problemas que la ley en su relación con lo concreto, ya que,

cuando se trata de acciones lo que se dice en general tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular es más verdadero, porque las acciones se refieren a lo particular y es menester concordar con esto⁴⁶.

Pero esto no nos condena a la irracionalidad ni al subjetivismo en nuestras decisiones prácticas, pues la prudencia no es ciencia, pero tampoco es simple opinión o buen tino⁴⁷, es auténtico conocimiento racional con intención de verdad objetiva. La investigación ha de ser entendida como parte de la acción humana, las decisiones que en ella se toman son decisiones prácticas que caen bajo la jurisdicción del concepto aristotélico de *verdad práctica*, la clase de verdad que busca la prudencia:

³⁹EN 1142a 12-21.

⁴⁰EN 1144a 35-36.

⁴¹Véase también EN X 9.

⁴²EN 1143b 4.

⁴³EN 1137b 18-19.

⁴⁴Aristóteles trata sobre la equidad en EN V 10.

⁴⁵EN 1137a 13-15.

⁴⁶EN 1107a 27-31.

⁴⁷EN 1142a 34 y ss..

el bien de la parte intelectual pero práctica -leemos en la *EN*- es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto [...] esta clase de entendimiento y de verdad es práctica⁴⁸.

La verdad práctica tiene dos dimensiones: cuando se da la concordancia entre el deseo y la inteligencia se produce además un bien objetivo, en el mundo por la acción y en el sujeto que se construye y mejora a sí mismo. De manera que la verdad práctica no consiste tan sólo en el acuerdo entre dos facultades humanas, sino que tiene una dimensión objetiva:

Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo [...] y sin hacerlas ninguno tiene la menor posibilidad de llegar a ser bueno. Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría [...] se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de los que les prescriben⁴⁹.

Es decir, para conocer con verdad el bien para el hombre, hay que hacerlo:

Lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo⁵⁰.

Según Aristóteles, la verdad propia de la ciencia ("*epistēmē*" en sentido estrecho) es necesaria y sin mezcla de error, y ya los griegos sospechaban que este conocimiento perfecto está reservado a Dios, al hombre le cabe tan sólo aspirar a él⁵¹. Sin embargo, la verdad práctica es el resultado de sucesivas correcciones, de una historia de ensayos y eliminación de errores, de rectificar en nuestra conducta las tendencias hacia los poderosos atractores que son los extremos; historia, según Aristóteles, de aproximación al justo medio, al equilibrio. Por contra, el ceder hacia cualquiera de los extremos es, como Aristóteles asegura, muy fácil, un mero dejarse ir⁵².

Por último, pudiera parecer que la verdad práctica sólo se relaciona con el interés o la utilidad de la acción, con sus capacidades para construir una vida agradable. Si se piensa en estos términos, la prudencia se convertiría en mera destreza (*deinós*) o habilidad para conseguir fines cualesquiera. Pero la prudencia no busca sólo fines parciales, sino, en última instancia, el "vivir bien en general"⁵³. La ciencia regida por la habilidad sería instrumental en el sentido más plano de la palabra.

Pero esto sólo es así si olvidamos que entre los más conspicuos intereses del hombre está el conocimiento⁵⁴, el saciar su curiosidad acerca de la realidad que lo rodea. Aristóteles dice que la virtud se refiere a placeres y dolores⁵⁵ y que, por tanto, la vida más virtuosa será la más placentera, la más llena de felicidad⁵⁶. Pero, según él, lo que más placer produce es el conocimiento del mundo y del hombre mismo y de lo divino. Por ello, quien busca la felicidad es quien busca el saber, la verdad, el filósofo en sentido original.

En conclusión, Aristóteles logra una integración apreciable de conocimiento y acción humana, de libertad y naturaleza, así como de los fines que nosotros llamamos instrumentalistas y realistas de la ciencia. Esta composición no se produce al estilo platónico, donde la ciencia de las Ideas serviría de guía práctica última. Aubenque asegura que,

en el hombre, Aristóteles no opone una a la otra, sino que mantiene ambas: vocación contemplativa y exigencia práctica. Sólo que la segunda no encuentra en la primera su modelo y su guía y debe buscar en su propio nivel una norma que, no obstante, no deja de ser intelectual o "dianoética"⁵⁷.

Esta integración se consigue, pues, a través de la prudencia y la verdad práctica: la investigación científica no deja de ser parte de la acción humana; como tal, está sometida a la norma ética de la prudencia, y al servicio del último de los fines del hombre, la felicidad, que

⁴⁸*EN* 1139 a 26 y ss..

⁴⁹*EN* 1105 b 10 y ss..

⁵⁰*EN* 1103 b 32 y s..

⁵¹ Aristóteles en algunos puntos de *EN* VI sugiere que la auténtica sabiduría es propia de dioses (*EN* 1141a 22-22; 1145a 9-11), pero también que el hombre debe, en su conocimiento y comportamiento aspirar a lo divino, pues el hombre es, propiamente, aquello que en él hay de divino (*EN* 1178a 25 y ss.).

⁵²*EN* II 9.

⁵³*EN* 1140a 26.

⁵⁴*Meta* 980a 22.

⁵⁵*EN* 1104a 10-14.

⁵⁶*EN* X 6-8.

⁵⁷P. Aubenque: *op. cit.*, pág. 19.

consiste, a su vez, en conocimiento verdadero, además de convivencia⁵⁸ y un moderado grado de bienestar⁵⁹.

La ciencia está enraizada en la vida humana, en los valores prácticos, en el tiempo y en la experiencia a través de la prudencia, que es virtud y es intelectual; o más correctamente a través de la persona prudente. Existe, en efecto, una separación conceptual entre los llamados valores epistémicos y prácticos, o, en lenguaje aristotélico, entre las virtudes dianoéticas y las éticas, pero en la realidad se exigen mutuamente. Cualquier actitud que amenace estos equilibrios podrá ser calificada con justicia de irracional, y la razón propia del animal racional consiste precisamente en este equilibrio de conexiones entre la ciencia y la vida. Además, esta concepción de la razón humana tiene su arraigo en una idea muy realista, honda, fructífera y comúnmente aceptada de la naturaleza humana: "inteligencia deseosa o deseo inteligente, esta clase de principio es el hombre"⁶⁰.

4. Prudencia y racionalidad científica: "*Do not block the way of inquiry*"

Para algunos pensadores actuales, como es el caso de Peirce y de Popper, está claro que en la ciencia empírica no se puede alcanzar la certeza, que no existe un método⁶¹ que garantice en modo alguno los resultados de la investigación, ni en el contexto de descubrimiento ni en el de justificación, ni en ningún otro. Popper resume la situación del siguiente modo:

Por regla general empiezo mis clases sobre el método científico diciendo a mis alumnos que el método científico no existe [...] Yo afirmo que no existe método científico en ninguno de estos tres sentidos: 1) No existe método para descubrir una teoría científica. 2) No existe método para cerciorarse de la verdad de una hipótesis científica, es decir, no existe método de verificación. 3) No existe método para averiguar si una hipótesis es "probable" o probablemente verdadera⁶².

Si algo caracteriza a la razón en el racionalismo crítico ese algo es más una actitud que la observancia de un supuesto método científico, y esa actitud no es exclusiva del científico, sino aconsejable para toda persona que en cualquier ámbito de la vida quiera obrar de modo razonable. Se trata, claro está, de la actitud falibilista.

Charles Sanders Peirce escribió una vez sobre sí mismo que era un pensador del que los críticos nunca encontraron nada bueno que decir. Uno de sus críticos llegó a afirmar que Peirce ni siquiera parecía estar absolutamente seguro de sus propias conclusiones. La frase, desde luego, no fue pensada como un elogio, pero Peirce la exhibía, irónicamente, como un motivo de orgullo, pues "la infalibilidad en materias científicas -decía- me parece irresistiblemente cómica". Por experiencia sabía que las mediciones en geodesia o en astronomía siempre se ofrecen con cierto margen de error, y si no se hace así en otras disciplinas es porque ni siquiera se puede estimar el margen de error. Incluso pensó en adoptar el término "falibilismo" como denominación de sus ideas. El falibilismo, junto con una gran confianza en la realidad del conocimiento y un intenso deseo de aprender constituían a sus ojos el núcleo de su pensamiento⁶³. Peirce insiste en que la actitud falibilista es la deseable en un científico y que

⁵⁸EE 1244b 24-26; EN 1178b 18-19.

⁵⁹EN 1178b 34 y ss..

⁶⁰EN 1139b 4-6.

⁶¹ Nadie niega la existencia de métodos, en plural, y pautas estandarizadas en ciencia, como existen, por cierto, en cualquier otra actividad humana mínimamente desarrollada, incluidas las propiamente artísticas. Estos métodos - como sugiere Chateau (1997)- están en manos de la prudencia y de su mano han surgido (Aristóteles decía que la mano es instrumento de instrumentos). Hay métodos para recoger datos estadísticos, para llevar a cabo controles farmacológicos, para diseñar experimentos con partículas o con proteínas... Pero tales métodos son plurales, se aplican a procesos muy concretos, no han guiado la investigación desde un principio, sino que han sido fruto de la misma, se han generado *al* investigar, y están sometidos ellos mismos a crítica y control y revisión. Lo que aquí se niega es la existencia del gran método científico, universal, uniforme y lógico. Lo que se niega es la existencia de una máquina lógica para producir o para justificar con certeza los enunciados de la ciencia. Lo que se niega es la existencia de un *metamétodo* para generar, controlar y revisar los métodos de primer orden y los procedimientos estandarizados. Lo que con más fuerza se niega aquí es la identificación entre este supuesto método científico y la razón humana.

⁶² K. Popper: *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Tecnos, Madrid, 1985, págs. 45-46

⁶³ La información contenida en este párrafo está tomada de un breve escrito autobiográfico, "Concerning the Author", contenido en J. Buchler (ed.): *Philosophical Writings of Peirce*. Dover, Nueva York, 1955, págs. 1-4 (cursiva añadida).

surge precisamente de la experiencia: "Las personas que conocen la ciencia principalmente por sus resultados - es decir, que no tienen en absoluto conocimiento de la misma como *investigación viva*- son propensas a adquirir la idea de que el universo está hoy completamente explicado en sus rasgos principales"⁶⁴. Lo que ha ido creciendo desde Newton, junto con el conocimiento científico, es la conciencia de sus límites. Dicho de otro modo, la actitud falibilista es fruto tanto de la experiencia personal del científico, como de varios de siglos de experiencia de la comunidad científica, al igual que lo es la prudencia en general de la experiencia humana. A lo largo de los últimos siglos hemos ido viendo como las teorías más firmes, que en su día sorprendieron y convencieron a la humanidad por su coherencia y poder predictivo han sido revisadas o sustituidas por otras. La actitud falibilista nace de nuestra comprobada imposibilidad para predecir con certeza cómo será la ciencia futura⁶⁵, lo cual se sigue de la ausencia de un método regular. El método se hace con la investigación⁶⁶, y sus futuras modificaciones son tan imprevisibles como el mismo contenido de la ciencia futura.

Es verdad que las tendencias escépticas no son nuevas, pero el falibilismo de nuestro siglo presenta ciertas notas distintivas. En primer lugar, es relativo a una empresa muy concreta del conocimiento humano, la ciencia moderna, y como tal cierra un ciclo de confianza en que el conocimiento humano de la realidad y el dominio de la misma podrían llegar a ser completos y seguros por la aplicación del método científico: cierra, por tanto, los tiempos modernos, y depende de la experiencia adquirida en ellos, no es una edición más del escepticismo premoderno o moderno. Por otra parte, este falibilismo no es exactamente escéptico, sino que al distinguir la verdad de la certeza puede seguir confiando en la verdad de la mayor parte de nuestro conocimiento, aunque sostenga que nunca sabremos con definitiva y perfecta seguridad qué parte es en efecto verdadera. El falibilismo actual no desespera de la posibilidad de conocimiento verdadero, sino de conocimiento con certeza. Por otra parte, el falibilismo actual se apoya en lo que Popper ha llamado el sentido común crítico, es decir, no se trata, ni mucho menos, de dudar de todo, por frivolidad, por puro juego o por método. Nada más lejos del espíritu falibilista que la frivolidad o la duda metódica. Jamás la crítica debería ser entendida como un juego intelectual destructivo. Dicho de otro modo, todo nuestro conocimiento está sujeto a una potencial revisión, pues, en cualquiera de sus extremos puede contener errores, mas sólo se debe dudar de hecho cuando haya razones para la duda. Existen afirmaciones muy claras de Peirce y también de Popper en este sentido. Popper dice: "[U]na costumbre que detesto [es] la de filosofar sin un problema real"⁶⁷. El falibilismo está en conexión con una idea seria de la investigación y de sus objetivos: "La discusión racional no puede practicarse [...] como un mero juego para matar el tiempo. No puede existir sin problemas reales, sin la búsqueda de la verdad objetiva"⁶⁸.

La crítica de Peirce a la duda metódica es todavía más relevante en este contexto, pues se ubica clara y conscientemente en la superación de la modernidad. Peirce acepta la afirmación común de que "Descartes es el padre de la filosofía moderna". Intenta compendiar el espíritu del cartesianismo en cuatro puntos esenciales, el primero de ellos lo formula así: "Enseña que la filosofía debe empezar con la duda universal". Peirce introduce al respecto el siguiente comentario:

[M]e parece que la ciencia moderna y la lógica moderna nos exigen que nos apoyemos sobre una plataforma muy distinta de esta [...] no podemos empezar con una duda completa [...] Es verdad que una persona puede, en el curso de sus estudios, encontrar una razón para dudar sobre lo que empezó creyendo; pero en este caso duda porque tiene una razón positiva para ello, y no en virtud de la máxima cartesiana. *No pretendamos dudar en filosofía lo que no dudamos en nuestros corazones*⁶⁹

⁶⁴ Ch. S. Peirce: "The Scientific Attitude and Fallibilism", en J. Buchler (ed.): *Philosophical Writings of Peirce*. Dover, Nueva York, 1955, pág. 53.

⁶⁵ A este respecto puede verse N. Rescher: *Los límites de la ciencia*. Tecnos, Madrid, 1994, cap. 7.

⁶⁶ Nadie ha expresado de manera más bella y compendiada lo que es el método, huella y estela, que Antonio Machado en sus versos: "... se hace camino al andar...". Tampoco es fácil encontrar una expresión más perspicaz de la actitud falibilista que las coplas de Machado: "Confiamos/ en que no será verdad/ nada de lo que pensamos". O en otra versión: "Confiemos/ en que no sea verdad/ nada de lo que creemos".

⁶⁷ K. Popper: *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Tecnos, Madrid, 1985, pág. 125.

⁶⁸ K. Popper: *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Tecnos, Madrid, 1985, pág. 197.

⁶⁹ Ch. S. Peirce: "Some Consequences of Four Incapacities", en J. Buchler (ed.): *Philosophical Writings of Peirce*. Dover, Nueva York, 1955, págs. 228-9 (cursiva añadida).

El falibismo actual antes que una tesis es una actitud; así lo caracterizan Peirce⁷⁰ y Popper⁷¹. Una actitud, según el diccionario es una disposición⁷². La prudencia es precisamente eso, una disposición (*héxis*). Prudencia y falibilismo son ambas actitudes, pero ¿son la misma actitud? Recordemos que la prudencia es intelectual y práctica, el falibilismo indudablemente también lo es. Ambos son intelectuales en la medida en que consisten en un cierto conocimiento obtenido de la experiencia pasada. Ambos son prácticos en la medida en que disponen en cierto modo para la acción futura. La prudencia es la virtud que produce verdad práctica. Desde mi punto de vista, el falibilismo como guía de la acción científica tiende también al mismo fin, como trataré de defender más abajo.

Sin embargo hay alguna diferencia: Aristóteles no concibió claramente la prudencia como una guía para el hacer científico. Se puede inferir algo parecido si sumamos dos de sus declaraciones al respecto: en primer lugar afirma que la prudencia busca el modo de producir sabiduría⁷³, y en segundo lugar afirma que la ciencia es parte de la sabiduría⁷⁴. Pero, en cualquier caso, hay que reconocer que no fue muy explícito en este punto.

Una segunda diferencia tiene que ver con el hecho de que el falibilismo actual depende de un concepto de ciencia que no podía tener Aristóteles. Aristóteles pensaba que la ciencia es un conocimiento de lo universal y necesario⁷⁵. De la prudencia dice precisamente que es evidente que no es ciencia, pues, "en efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza"⁷⁶. Es un hecho que en ningún lugar de este texto reconoce la posibilidad de un conocimiento científico de lo particular, ni otorga directamente a la prudencia la categoría de guía de la ciencia, aunque siempre la considera como una disposición intelectual y práctica conforme a la razón y a la verdad. Aristóteles no parece, a juzgar por este texto, un falibilista en cuanto al conocimiento científico. Llega decir explícitamente que "cuando uno tiene de alguna manera seguridad sobre algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente"⁷⁷. Ahora bien, esta cuestión no se puede zanjar de modo tan simple. Habría que añadir algunas consideraciones para evaluar correctamente la posición de Aristóteles. Podríamos preguntarnos qué entendía Aristóteles por ciencia. Sin salir del texto de *Ética a Nicómaco* al que me vengo refiriendo, podemos comprobar que sistemáticamente relaciona la *episteme* con las matemáticas o la astronomía⁷⁸. Por otra parte, una y otra vez compara el proceder del hombre prudente con el del médico⁷⁹. Parece, pues, que sugiere la posibilidad de que existan ciencias naturales, especialmente las ciencias de la vida, con un grado de certeza inferior a las matemáticas y más centradas en la comprensión de lo particular. Además, como he expuesto más arriba, hay textos que sugieren que la sabiduría es para el hombre una aspiración y sólo para Dios una realidad⁸⁰. Y, finalmente, existe un texto (*Metafísica* M,10) en el cual se revisa la posición típica acerca del objeto de la ciencia y se reconoce que puede haber también algún tipo ciencia de lo particular.

En tercer lugar, el falibilismo actual depende de una experiencia histórica que no pudo tener Aristóteles, la experiencia del desarrollo de la ciencia moderna, de las esperanzas depositadas en ella, de la memoria de sus éxitos y del reconocimiento paulatino de sus límites.

Podríamos tomar como una diferencia más el hecho de que la prudencia esté al servicio no de un fin parcial, sino del vivir bien en general, o sea, de la felicidad, mientras que el

⁷⁰ Véase Ch. S. Peirce: "The Scientific Attitude and Fallibilism", en J. Buchler (ed.): *Philosophical Writings of Peirce*. Dover, Nueva York, 1955, págs. 42-59.

⁷¹ Popper cuando discute con el convencionalismo afirma: "mi conflicto con el convencionalismo no puede dirimirse definitivamente por una mera discusión teórica desapasionada [...] El único modo de eludir el convencionalismo es tomar una *decisión*: la de no aplicar sus métodos" (*La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 1973, págs. 77-8). Popper parece ver en el convencionalismo una especie de fraude de ley inatacable desde la pura lógica, que es utilizada por el convencionalista de modo poco legítimo y buscando un blindaje dogmático. Para contestar al convencionalismo Popper se ubica más en el terreno de la actitud moral que en el de la pura lógica.

⁷² El diccionario de María Moliner define actitud como: "Disposición. Manera de estar alguien dispuesto a comportarse u obrar".

⁷³ EN 1145a 8-10

⁷⁴ EN 1141a 18-20

⁷⁵ EN 1140b 30-31

⁷⁶ EN 1142a 24-26

⁷⁷ EN 1139b 33-34

⁷⁸ La astronomía es para Aristóteles una parte de las matemáticas, la parte más física de las mismas.

⁷⁹ EN 1138a 30 y ss.; 1140b 14 y ss.; 1141a 20 y ss.; 1141b 1 y ss.; 1141a 10 y ss.; 1143b 22 y ss..

⁸⁰ Véase más arriba nota 51.

falibilismo parece afectar tan sólo a la ciencia. Pero el falibilismo pronto se convierte en racionalismo crítico y, bajo esta forma, muestra una tendencia irrefrenable a aplicarse cada vez a más ámbitos de la acción humana. El empleo del racionalismo crítico por parte de Popper en el terreno del pensamiento político es un buen ejemplo.

Por todo lo dicho estimo que el falibilismo vendría a ser la versión actual de la prudencia, o bien la prudencia *traída* al debate actual, perfilada por la experiencia que hoy tenemos. La actitud falibilista consiste en definitiva en asumir que, por más que uno confíe en la verdad de lo que sabe, siempre puede estar en un error y que esta convicción debe orientar nuestras acciones. A esta disposición, sin duda, se le puede llamar prudencia, es la prudencia en su forma actual, nacida de nuestra experiencia histórica. Es también la forma de razón propiamente actual. Esta actitud, que en sí es práctica, tiene a su vez muchas implicaciones prácticas. Las consecuencias prácticas del falibilismo pueden expresarse de forma compendiada en la siguiente máxima formulada por Peirce:

*Do not block the way of inquiry*⁸¹

Según Peirce, no se puede bloquear la investigación, y no porque sea un fin en sí misma⁸², lo cual la haría un juego fútil, sino porque todos y cada uno de nosotros podemos estar equivocados, y bloquear la posibilidad de salir del error es algo bastante irracional. Es decir, aunque honradamente creamos en la verdad de nuestras ideas y hayamos hecho lo posible por criticarlas, no podemos dejar de pensar que aun así pueden ser erróneas, y no podemos dejar de obrar en consecuencia, es decir, evitando el bloqueo de la búsqueda. Pero esto implica que la investigación debe seguir *precisamente* porque tiene como fin el desarrollo del conocimiento verdadero (valga la redundancia) y del bienestar.

En consecuencia, cualquier actuación que tienda a dificultar o bloquear el curso de la investigación ha de ser considerada tanto irracional como inmoral. Existen muchas actitudes de este tipo: pedagogía dogmática, deficiente divulgación, olvido o desprecio de las diferentes tradiciones, censura sutil o brutal sobre la crítica, aplicaciones descontroladas y amenazadoras de la técnica, hipocresía y corrupción académica, secretismo en la investigación...

Por otra parte, la prudencia aristotélica es una disposición que cobra sentido pleno en conjunción con una determinada idea del mundo y del hombre. Pierre Aubenque ha explorado cuáles son estas ontología y antropología de la prudencia. La prudencia carece de sentido en medio del caos, y también en un mundo del que se pueda decir que "lo racional es lo real y lo real es lo racional". Pues bien, como trataré de mostrar más abajo, el falibilismo cobra pleno sentido junto con la misma ontología y antropología que la prudencia aristotélica, de ahí que la conexión entre ambos conceptos traiga también ganancias para el falibilismo, que se hace mucho más lúcido y fértil en conexión con una metafísica como la de Aristóteles. El falibilismo actual, tanto como la prudencia aristotélica, armonizan bien con una ontología y una antropología construidas sobre la base de las nociones de potencia y acto; armonizan con una ontología pluralista que contemple una realidad formada por muchas sustancias, como personas, animales, plantas y elementos, una realidad con una dinámica propia, no sometida al concepto, pero abierta a la intelección humana.

5. Prudencia y responsabilidad ambiental: "Que la vida humana sea posible"

La ética ambiental de Hans Jonas se ubica claramente en la postmodernidad ya que rechaza algunos dogmas de la modernidad, como por ejemplo el que dice que no hay verdades metafísicas o el que afirma que no hay camino del "es" al "debe", pero no es posmoderna, sino más bien actual; combina la modestia intelectual y la desconfianza en la certeza con la búsqueda de una base objetiva; renuncia explícitamente a la perspectiva utópica pues reconoce la esencial apertura del futuro; no identifica ciencia y razón, sino que desarrolla criterios de juicio independientes de la tecno-ciencia precisamente para poder juzgar las aplicaciones de la misma.

⁸¹ Ch. S. Peirce: "Scientific Attitude and Falibilism", en Buchler (ed.): *Philosophical Writings of Peirce*, Dover, Nueva York, 1955, pág. 54. Esto no quiere decir, claro está, que no se pueda establecer en ningún caso una moratoria, o dejar de financiar una determinada línea de investigación. A veces este bloqueo parcial y provisional de una rama de la investigación puede ser una decisión perfectamente racional, siempre y cuando ella misma se someta a crítica y revisión.

⁸² Así lo interpreta, creo que erróneamente, Richard Rorty.

Muchos de estos rasgos aproximan la ética ambiental de Jonas a las ideas que venimos exponiendo. Su principio de responsabilidad se corresponde claramente con la máxima peirceana de no bloquear la investigación, y, como trataré de mostrar, ambos sugieren una misma concepción de la racionalidad. Además la filiación aristotélica de las ideas de Jonas es reconocida explícitamente en sus escritos, de manera que sus conceptos se pueden poner en conexión con los de Aristóteles con cierta facilidad.

En lo que sigue intentaré relacionar el principio de responsabilidad de Jonas con la noción aristotélica de prudencia y con la máxima peirceana. Al mismo tiempo se pondrá de manifiesto la conexión entre la racionalidad científica tal y como la entiende Peirce y la responsabilidad ambiental, tal y como la presenta Jonas⁸³. Las ideas de ambos, y con ellas la nueva racionalidad que sugieren, salen reforzadas si se colocan en un marco ontológico y antropológico de inspiración aristotélica.

El principio de responsabilidad de Hans Jonas, en una de sus formulaciones dice así: "Obra de tal manera que no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra". Es un principio de respeto y cuidado de la vida en general y de la vida humana en particular; nace de una actitud de modestia intelectual, del reconocimiento de que nuestra capacidad de previsión ha crecido, pero muy por debajo de lo que ha crecido nuestra poder de actuación sobre el medio. Este poder, basado en la tecno-ciencia, ha aumentado de modo espectacular en todas las dimensiones, especialmente en la dimensión temporal, de modo que nuestras decisiones tecno-científicas pueden tener efectos a larguísimo plazo. El alcance de los efectos de nuestro poder es mayor, sin duda que el de nuestras previsiones más fiables. Además, la información que se obtiene acaba por divulgarse y constituye ella misma un factor causal. Este bucle de retroalimentación hace aún más impredecible la dinámica futura de la sociedad y de la naturaleza. También de la naturaleza, pues ésta ha caído ya bajo la mano del hombre y depende en gran medida de nuestro conocimiento, de nuestras decisiones y en general de la marcha de la sociedad humana.

El reconocimiento de nuestras limitaciones y falibilidad por lo que hace a las previsiones sobre el futuro acerca la ética de la responsabilidad de Jonas y la actitud falibilista a la que nos hemos referido más arriba. La ética de la responsabilidad es una ética incierta, que ha renunciado a la certeza en pro del respeto a la realidad, que acepta el riesgo ineludible de la acción, hasta el punto de que el miedo a ese riesgo es en parte lo que le sirve de guía prudencial (heurística del miedo). Precisamente la actitud falibilista es la que le lleva a exigir una constante apertura hacia el futuro, un margen de libertad no predeterminada. Los textos de Jonas en este sentido son perfectamente claros: "La única y paradójica seguridad que aquí existe es la de la inseguridad"⁸⁴. Y, sobre el político dice:

Toda política es responsable de la posibilidad de una política futura [...] Pues nuestras consideraciones, en el fondo escépticas, sobre el grado de seguridad de las predicciones históricas nos han proporcionado al menos *un saber* muy general y fundamental: que la libertad del gobernante constituye una necesidad permanente (dado que los acontecimientos, por principio, no siguen un programa)⁸⁵.

Jonas no cree ni por un momento que su ética pueda ella sola realizar el bien pleno, sino que, consciente de sus límites, busca tan sólo proteger las condiciones de la libertad, de la felicidad y de la asunción futura de responsabilidades, del mismo modo que la prudencia, más que producir cabalmente la verdad práctica, protege y cultiva las condiciones de su aparición, de la misma manera que Peirce recomienda como última máxima de la razón, como norma más universal y perentoria del método, el cuidar de las condiciones de la investigación libre, el no

⁸³ Citaré por extenso a Jonas a fin de que se aprecie que las conexiones no son forzadas o meramente circunstanciales. Hasta donde sé, estas conexiones entre el pensamiento de Jonas y el de Peirce no han sido exploradas. A mi modo de ver son muy importantes, pues dibujan el perfil de una nueva idea de razón propiamente *actual*. Todas las citas de Jonas están tomadas de su libro *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995.

⁸⁴ Jonas *op. cit.* pág. 196. Véase también pág. 200.

⁸⁵ Jonas *op. cit.* pág. 198-9. Véase también pág. 170 y 203.

bloquear el camino de la investigación. La ética de la responsabilidad dista, pues, de cualquier planteamiento utópico⁸⁶.

En definitiva, la actitud racional consiste sobre todo en una protección y fomento de las capacidades creativas que nos permitirán el ajuste futuro a condiciones que no podemos prever: "pues la creación se encuentra fuera del ámbito de la responsabilidad, que no va más allá de su posibilidad, esto es, de la preservación de la humanidad como tal. Éste es su "deber", más modesto, pero más riguroso"⁸⁷.

Por otra parte, la ética de la responsabilidad de Hans Jonas es máximamente realista, busca su fundamento en el objeto, que será objeto de responsabilidad, en el bien que reside en el ser ("un paradigma óntico"). Busca una base objetiva de las demandas de cuidado y respeto, una base objetiva incluso para el sentimiento subjetivo de responsabilidad. Sentimos responsabilidad por los seres vivos, y este sentimiento es adecuado en la medida en que tales seres encierran en sí un valor, en la medida en que son objetivamente valiosos y lo serían incluso al margen de nuestro reconocimiento de tal valor y al margen de nuestro sentimiento de responsabilidad. "Lo que importa -afirma- son primariamente las cosas y no los estados de mi voluntad"⁸⁸. Lo que es tanto como decir que lo que vale es la verdad, y no tanto los estados subjetivos (como la certeza). En síntesis: "La objetividad ha de venir del objeto"⁸⁹.

Pero el bien objetivo es básicamente una posibilidad que exige realización, actualización, para lo cual se requiere la aportación del sujeto responsable. El paradigma de esta situación es el niño, una frágil existencia que pide cuidado para seguir existiendo, que es tanto como para exigir ser más y esa exigencia va dirigida al sujeto responsable que tiene que proteger y propiciar la realización plena de sus posibilidades.

No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo con la ley moral)⁹⁰.

La ética de la responsabilidad huye tanto de la norma universal, del deber formal, como de la acción por la acción, de la subjetividad plena. En este sentido vuelve a estar próxima a los equilibrios aristotélicos entre al formalismo abstracto y la pura arbitrariedad. Su fundamento realista la hace insegura, no sometida a norma formal estricta, pero la hace también objetiva, no sometida al arbitrio, de la misma manera que la prudencia tampoco es ley ni arbitrio, sino norma encarnada, la responsabilidad culmina no en una regla para la conservación del medio, sino en el ser responsable que reconoce la alteridad del objeto de su responsabilidad, y al mismo tiempo su apertura a posibilidades que vendrán a la existencia con su ayuda. En esto se separa Jonas de los extremos más típicos de la modernidad, cuyos exponentes paradigmáticos pudieran ser Kant y Nietzsche. El carácter concreto de la responsabilidad permite -más bien exige- la integración de intelecto y sentimiento ("inteligencia deseosa o deseo inteligente, esta clase de principio es el hombre"⁹¹): "Esto significa que la ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo: el primero tiene que ver con la razón, el segundo, con el sentimiento"⁹². Y, frente a la ética kantiana, Jonas confirma que "el bien es la 'cosa' en el mundo [...] La moralidad no puede tenerse a sí misma como meta"⁹³.

Se pueden añadir aún otros rasgos de la responsabilidad que evidentemente la ponen en continuidad con la prudencia aristotélica. Por ejemplo, el carácter temporal y contingente de su objeto y el carácter global de su perspectiva que abarca el objeto de su cuidado en su totalidad⁹⁴. Los ejemplos paradigmáticos de responsabilidad, el de los padres para con el hijo, el del político para con el bien común de la sociedad, nos indican claramente hasta qué punto es

⁸⁶ Véase: Jonas *op. cit.* pág. 187 y 212.

⁸⁷ Jonas *op. cit.* pág. 214. Véase también pág. 184.

⁸⁸ Jonas *op. cit.* pág. 159.

⁸⁹ Jonas *op. cit.* pág. 215.

⁹⁰ Jonas *op. cit.* pág. 153.

⁹¹ EN 1139b 4-6.

⁹² Jonas *op. cit.* pág. 153. Véase también pág. 157.

⁹³ Jonas *op. cit.* pág. 153. Véase también pág. 158.

⁹⁴ Véase: Jonas *op. cit.* págs. 156, 177 y 209.

así. El padre no puede, ni debe, hacer de su hijo una obra suya no puede con sus manos traerle la felicidad, pero debe proteger y producir las condiciones de la misma, entre las que está la libertad y espontaneidad del hijo, que tiene su palabra que decir, que es el nodo dinámico insustituible del que puede brotar su forma de ser y su felicidad. La sociedad y cada uno de sus miembros tampoco deben esperarlo todo del político, pero sí que este fomente y proteja las condiciones en que todo pueda llegar, las condiciones en que los agentes sociales puedan hacer el bien común y la felicidad individual. La responsabilidad de Jonas, como la prudencia de Aristóteles, miran hacia el bien global, pero no son métodos para producirlo efectivamente, pues no hay método para ello, pues se produce en un mundo siempre nuevo, en un sujeto siempre nuevo, son más bien generadores y protectores de las condiciones del bien global, en un mundo incierto pero habitable. Lo peor que podría hacer un padre es cegar mediante la instrucción (no se podría hablar de educación), la libertad y espontaneidad del hijo, lo mismo reza para un sistema educativo, o para la enseñanza de la ciencia. Lo peor que puede hacer un político es cegar las fuentes de la renovación y la reforma en su sociedad, amputarle la capacidad de adaptación a lo nuevo⁹⁵.

6. Verdad práctica y descubrimiento creativo

Puede parecer que tanto la prudencia aristotélica como la máxima de Peirce o el principio de Jonas dan más bien indicaciones de tipo negativo, consejos acerca de lo que se debe evitar. De hecho, la máxima peirceana que hemos citado está formulada de modo negativo y el principio de responsabilidad de Jonas también tiene el mismo carácter. El hecho de que el término griego utilizado por Aristóteles (*phrónesis*) se traduzca por prudencia hace que estas connotaciones de negatividad se pongan aún más de manifiesto. Hay autores que prefieren evitarlas traduciendo *phronesis* por "sabiduría" antes que por "prudencia". Sin embargo, no hay razón para preocuparse por tales connotaciones, pues, en efecto, la *phronesis* es un saber basado en la experiencia y que tiende a prever sobre todo las consecuencias no queridas de nuestra acción, sobre todo aquellas que imposibilitarían la rectificación, la corrección, que nos harían perder la propia capacidad para seguir aprendiendo de la experiencia y, con ella, la libertad y la razón. "*Prudentia*" aparece en Cicerón como una contracción del término latino "*providentia*", es decir, previsión. Si los ideales modernos se hubiesen cumplido íntegramente, entonces nuestra razón, bajo la forma de método científico, sería nuestro ojo para el futuro, guiaría con certeza la investigación y la acción humana, de manera que aquella otra suerte de saber práctico, experiencial, falible, siempre temeroso de que ocurra lo irremediable, custodio de nuestra libertad, aquel saber que llamamos prudencia sería prescindible. Pero no fue así. Necesitamos hoy más que nunca -porque nuestra acción es más poderosa que nunca- la actitud prudencial que nos evite un viaje sin retorno hacia la sinrazón, la esclavitud o la extinción. Es decir, necesitamos una actitud de cuidado, de vigilancia y custodia de nuestra libertad, más que un recetario para ejercerla. La naturaleza es creativa, prolífica, imprevisible y feraz, como demuestra nuestra misma presencia entre los vivos. Las personas también son por su naturaleza nodos de espontaneidad, sustancias proyectadas hacia el futuro. Ante esta realidad, no necesitamos obsesionarnos por ponerle carriles a la creatividad, ni reglas, ni rigor a las reglas, sino más bien por proteger con mimo la capacidad de apertura, de novedad, de creación, presente ya en la naturaleza, y también en las personas bajo la forma de libertad. No podremos esperar más método razonable que el que nos prepare para habérmolas con lo nuevo e imprevisible, con lo extraordinario⁹⁶, con lo que nadie sabe ni nunca ha visto. Sólo la prudencia protege el camino hacia la realización de la verdad, hacia el descubrimiento que se hace.

Por supuesto, esta forma de entender la prudencia no la identifica con la inacción. Todo lo contrario, la custodia de nuestra libertad y creatividad, requiere como es obvio acciones de todo género aconsejadas por la prudencia. Pero de las raíces de la creatividad poco sabemos, la prudencia sólo nos dice -y eso sin garantías- cómo proteger y cultivar aquí y ahora sus condiciones. Pierre Duhem comenta con ironía que quien cree que la idea brota en el científico de la nada, como por arte de magia, es como el niño que ve salir el pollo de su cascarón y le parece que se

⁹⁵ De ahí -creo yo- que se pueda hablar con base racional, junto con la legitimidad de origen y de ejercicio, de una legitimidad que se refiere al futuro, y que se pierde en la medida en que el político va asfixiando las posibilidades de cambio, o se gana con el fomento del pluralismo.

⁹⁶ "Lo extraordinario: todo". Así lo dijo Jorge Guillén y es difícil poner más en menos.

hizo en ese instante, no imagina siquiera la complejidad de un largo proceso de gestación⁹⁷. El científico suele preparar el terreno mediante el estudio, la meditación, el progreso en la correcta formulación del problema, la conversación, la observación, la lectura... A pesar de todo la hipótesis -según Duhem- "germina en él sin él"⁹⁸. Y, una vez que concibe una idea, de nuevo su "libre y laboriosa actividad debe entrar en juego" para "desarrollarla y hacerla fructificar"⁹⁹. Decimos de nuestras ideas que se nos ocurren y no que "las ocurrimos", pero gestionamos libremente las condiciones en que pueden surgir.

El conocimiento científico tiene pues una doble faz, por una lado es el fruto de la creatividad humana, por otro responde a la realidad de las cosas. Es objetivo y subjetivo. No somos meros espejos de la naturaleza, pero, por otro lado, las epistemologías relativistas nunca podrán explicar la naturaleza del error, nunca podrán decirnos qué pasa cuando la realidad simplemente dice no. La doble cara del conocimiento humano, que descubre la realidad al tiempo que la crea, se recoge perfectamente en la fórmula "descubrimiento creativo", o, como bellamente ha dicho Prigogine, "escucha poética".

Mas una cosa es tener una fórmula adecuada para hablar del conocimiento humano y otra es dotar a tal fórmula de contenido, de un contenido que evite su aspecto paradójico. Desde mi punto de vista, una buena manera de llevar a cabo tal tarea consiste en relacionar esta fórmula con el concepto aristotélico de verdad práctica. Es cierto que dicho concepto no deja de tener él mismo un aspecto paradójico, pero dentro del marco filosófico de aristotélico se puede mostrar que posee plena coherencia.

Para nosotros, de momento, ya tiene una ventaja, a saber, su conexión con la prudencia. La verdad práctica, es decir, la verdad que se hace, es el resultado de la fuerza creativa que surge al amparo de la prudencia.

Mas el concepto aristotélico de verdad práctica tiene, según los más autorizados intérpretes, ciertas limitaciones. Aparece en conexión con la prudencia, pero no con la ciencia ni con la técnica. En esos ámbitos la verdad se establece por adecuación entre las ideas y las cosas. En ciencia son las ideas verdaderas las que, por así decirlo, imitan a las cosas de las que son ideas; en la producción de artefactos son éstos los que siguen a las ideas. La verdad propia de la práctica reúne también dos polos, pero sin que el uno domine sobre el otro. La verdad práctica consiste en la adecuación entre el deseo y el entendimiento. Aquí las características de la verdad son distintas, porque la adecuación de los dos polos debe hacerse por integración, sin que ninguno de los dos sufra violencia para adecuarse al otro, pues en ese momento el hombre, que es deseo inteligente e inteligencia deseosa, se estaría haciendo traición a sí mismo, estaría dejando de ser auténtico, verdadero. Esto sucede tanto si los deseos son negados en un ascetismo extremo, como si imperan sin restricción sobre la inteligencia hasta obnubilarla y falsificarla. Dicho de otro modo, lo que hay que lograr no está dado ya previamente en ninguno de los dos polos, de manera que el otro sólo deba ajustarse al primero, sino que aquello a lo que ambos han de ajustarse debe ser hecho como algo nuevo al mismo tiempo que se produce el ajuste. En una tarea creativa de este tipo consiste cada acción humana (y la propia historia de la humanidad), y el resultado conjunto de todas ellas, si son verdaderas, será una vida cumplida y el propio ser humano. En este sentido se puede decir con toda propiedad que existe un tipo de verdad que no se concibe como un acuerdo abstracto, sino que se hace, se realiza o, para ser más precisos, se actualiza, porque la forma en que finalmente hallan su acuerdo el deseo y el entendimiento estaba en ambos como potencia, y es descubierta. Éste es el aspecto objetivo de la verdad práctica. Pero esta potencia tuvo que ser actualizada por parte de un sujeto. Éste es el aspecto creativo de la verdad práctica. La apariencia paradójica de la fórmula se disipa una vez que es puesta en el marco aristotélico de la potencia y el acto.

La verdad teórica, por su parte, puede ahora ser entendida como la correspondencia ideal, considerada en abstracto, entre las ideas y las cosas, como un límite nunca alcanzable por los humanos ("hay un blanco mirando al cual pone en tensión o afloja su actividad el que posee la regla justa, y hay un cierto límite de los términos medios"¹⁰⁰).

Podemos resumir del siguiente modo las características generales de la verdad práctica: consiste en la adecuación de dos polos actualizada por la acción de un sujeto; se establece

⁹⁷P. Duhem: *La théorie physique*. Marcel Rivière, París, 1914, pg. 337.

⁹⁸Duhem, *op. cit.*, pg. 390.

⁹⁹Duhem, *op. cit.*, pg. 391.

¹⁰⁰EN 1138b 22-25.

cuando la adecuación no hace violencia a ninguno de los dos en pro del otro, sino que surge en un punto intermedio y mejor; el resultado es algo nuevo y en el proceso ambos polos sufren cambios; dicha adecuación puede ser entendida como la actualización de una potencia; 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; no hay una regla automática para la creación ni para el reconocimiento de este tipo de verdad, sin embargo, la arbitrariedad está excluida, se trata de un ejercicio "determinado por la razón y por aquélla regla por la cual decidiría el hombre prudente"¹⁰¹.

¿Podríamos aplicar la noción de verdad práctica, como descubrimiento creativo, también a la ciencia y a la técnica? En mi opinión así es. Para eso necesitamos reconocer los aspectos prácticos de la ciencia y los aspectos cognoscitivos de la técnica, para apreciar en qué medida la ciencia también crea y la técnica también descubre. Hoy día es más fácil este reconocimiento que en tiempos de Aristóteles.

El genuino acto de descubrir no descubre lo que se encuentra oculto tras un velo, tras una red de apariencias, tras el inestable fenómeno, sino que actualiza lo que se hallaba en potencia. Descubrir es propiamente *hacer un descubrimiento*. Cuando por descubrir se entiende simplemente quitar el velo en que supuestamente se nos oculta la realidad, desempañar las lentes, limpiar los ojos, purificar la mente del engaño, cuando la catarsis o la crítica toman el papel protagonista, entonces se produce la ilusión del método. Porque un velo se puede destejer por su orden, hilo a hilo, en una alternancia premeditada y ortogonal de fibras horizontales y verticales, o armados de tijeras podemos desvelar por una senda trazada. Cuando descubrir es básicamente eliminar algo que hay, ya sea un velo o un vicio, un elemento de engaño o de distracción, entonces se puede hacer con método, pues al fin y al cabo uno sabe con qué se enfrenta. Cuando descubrir, mejor dicho, hacer un descubrimiento, es crear, producir lo que no había, poetizar, conjeturar, inventar, entonces, no hay algoritmo posible, ni ningún método general, ni ninguna ley o norma que sea capaz de habérselas con lo desconocido, con lo distinto y nuevo, con lo extraordinario. Descubrir es actualizar, y con ello poner a las claras y ante la vista alguna faceta de la realidad que yacía como potencia. Los descubrimientos que hace el hombre 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.

Pero hacer un descubrimiento tampoco es simplemente construir (como lo quiere el constructivismo), sino actualizar, inventar (en el sentido latino del verbo *invenio*, con toda su rica polisemia). El mero construir nos deja muy lejos de la deseable objetividad, nos sume en el relativismo y el subjetivismo, mientras que el actualizar conjuga las facetas creativa y veritativa de todo genuino descubrimiento, de toda invención, porque lo que se dice descubierto lo será realmente sólo si estaba ahí como potencia. Éste es el polo objetivo, veritativo, del descubrimiento.

¿Y qué es lo que encubre las posibilidades antes de que sean descubiertas?, ¿el engañoso fenómeno?, ¿las apariencias de la vía de la opinión?, ¿las deficiencias de nuestra mente, de nuestra conducta o del lenguaje que usamos? Antes que todo eso, de modo mucho más radical, las posibilidades "están ocultas" tras lo que las sustancias son en acto. Nada negativo o engañoso, nada que deba ser eliminado, sino el propio acto de cada sustancia es lo que primariamente encubre -porque entraña- sus potencialidades. El descubrimiento no es, pues, eliminación de nada, sino creación, actualización de posibilidades reales.

La naturaleza es creadora, genésica, es *physis*, actualiza potencias de modo natural. El arte, la técnica, imitan en esto a la naturaleza, no porque copien sus productos, sino porque producen como ella. Así lo dice Aristóteles, así lo interpreta, creo que acertadísimamente, Ricoeur¹⁰².

Para esta línea de interpretación resulta muy sugerente el texto de Heidegger titulado "La pregunta por la técnica"¹⁰³. Según su autor, la técnica descubre, actualiza, posibilidades que

¹⁰¹EN 1106b 36 y s..

¹⁰²P. Ricoeur: *La métaphore vive*. Du Seuil, París, 1975. En esta misma dirección puede verse, por ejemplo, *Poética* 1448b 34 y la nota que añade V. García Yebra a su traducción (1992, pgs. 138 y 257 n. 68).

¹⁰³M. Heidegger: "La pregunta por la técnica", en Medina, M. y Sanmartín, J. (eds.), *Tecnología, ciencia, naturaleza y sociedad*, Anthropos, Barcelona, 1989.

estaban en la naturaleza gracias a la acción creativa, poética, del hombre. La máquina de vapor actualiza los desplazamientos que la naturaleza podía rendir, pero no rendía, los parques eólicos actualizan la electricidad que hay en el viento, las placas solares hacen actual el tibio placer del baño, escondido y esquivo en la radiación solar y en el agua, las espadas y pistolas lo que hay de terror en el hierro. La técnica es así un modo de transformación, de actualización, y a veces de humanización de la naturaleza (cuando no se vuelve un camello ciego y desbocado). Pero también es un modo de conocimiento, como lo es el arte, pues pone de manifiesto lo que estaba escondido, no tras un velo, sino como potencia. Y entonces vemos el metal como recurso, el vapor como movimiento o, más aun, como viaje, o como despedida o reencuentro, el viento como calor bajo el puchero, el choque embridado de dos núcleos minúsculos como el cuerno de la abundancia, o si se desmandan como el fin del hogar del hombre. Pero esto sólo es un ver, y este ver se puede distinguir del hacer -o mejor dicho: *en* el hacer- que es la técnica.

Retengamos que la naturaleza actualiza sus posibilidades y así se nos da a conocer, que la técnica y el arte humanos hacen otro tanto: con su fábrica actualizan lo que estaba en potencia y así desarrollan la realidad y nuestro conocimiento. Luego, el arte y la técnica son modalidades tanto de la acción como también de la investigación humana de la realidad. Tanto la naturaleza como la técnica o el arte nos permiten conocer porque son activas, porque actualizan lo que sólo estaba en potencia, porque continuamente inventan, hacen descubrimientos, la naturaleza gracias a su propio dinamismo, la técnica gracias a la acción humana. Hasta aquí Heidegger sobre la técnica (en una lectura más bien apresurada y libre).

Parece claro, pues, que a la técnica, como al arte, se le puede aplicar la noción de verdad práctica. Ahora vemos que el artefacto no es una mera realización de una idea, sino el resultado de un proceso de adecuación entre dos polos, las necesidades (muchas de ellas "superfluas", como diría Ortega, y quizá las que más importan) y las disponibilidades (habilidades, materiales, financiación...). Cuando hay auténtica invención técnica, el punto de encuentro no se descubre principalmente por un método automático, ni por una negociación a la baja a base de cesiones por ambas partes, sino por un acto de invención que cuaja, como síntoma de verdad, en innovación. Nada tiene de raro que cada innovación técnica traiga consigo la modificación de los dos polos, de nuestras necesidades y de nuestras capacidades, es lo que se puede esperar de su naturaleza de verdad práctica.

¿Y la ciencia? ¿Se puede decir con propiedad que *hace* descubrimientos? La ciencia procede del mismo modo que la naturaleza, que la técnica o el arte, salvo que no lleva a cabo la transformación de esto en aquello, sólo nos muestra esto *como* aquello, las dos puntas del camino unidas, sin indicarnos los pasos efectivos (es decir, pasos que estén dentro de nuestro actual repertorio de acciones) para transformar de hecho esto en aquello, o al menos sin dar esos pasos, los cuales serán dados por la técnica, si es que llega la sazón, el saber y el deseo. En esto la ciencia se parece a la poesía, que también nos hace ver “que éste es aquél”¹⁰⁴, hace que la semejanza -ésta es la clave- salte a la vista, pero no transforma físicamente éste en aquél. También hay diferencias, claro. Se parecen en que ambas viven de la metáfora¹⁰⁵, aunque la usen de distinto modo, aunque la persigan con desigual saña (la poesía apetece más una metáfora nueva que las consecuencias de una ya sabida, la ciencia a la inversa). Lo que la ciencia descubre de modo creativo, es decir, actualizando lo que está en potencia en las cosas mismas, es la semejanza. La ciencia pone en forma de conceptos, de leyes y de teorías la semejanza que descubre. La semejanza se capta y se crea por uno y el mismo acto. La semejanza potencial es captada y actualizada por la mente y esa idea es verdadera, pues la semejanza vista se corresponde con la semejanza hecha. Aquí la propia verdad depende de y se identifica con la creación de su objeto. Pero la semejanza, cuya causa física está siempre en el

¹⁰⁴Aristóteles: *Poética* 1448b 17.

¹⁰⁵En Marcos (1997) intentaba una interpretación de la teoría aristotélica de la metáfora. Según la misma, para Aristóteles la metáfora sería un descubrimiento creativo de la semejanza, lo mismo en ciencia que en poesía: descubrimiento porque en las sustancias está ya la posibilidad de ser vistas como semejantes en ciertos aspectos, creativo porque dicha posibilidad sólo puede ser actualizada por la acción de un sujeto cognoscente. Allí afirmaba que la fórmula “descubrimiento creativo” está en el espíritu, pero no en la letra de los textos de Aristóteles. Hoy, a la luz del escrito referido de Heidegger, pienso que dicha fórmula figura, en efecto, también en la letra: en *Ética a Nicómaco* (VI 2), Aristóteles habla de “*al theia praktik*”, verdad práctica, pero también descubrimiento que se hace, descubrimiento creativo.

pasado y es de carácter genético, cuya realidad presente es siempre a modo de potencia, salvo que sea actualizada por un sujeto cognoscente, tiene también una dimensión futura, la transformación efectiva de esto en aquello. Por eso la ciencia tiene en algunos casos aplicaciones deseables, y en otros nos muestra las posibilidades que nunca deberían ser actualizadas por nadie (¿Habrá también poesía aplicada?)

¿Queda todavía algo parecido a un método de descubrimiento? Queda, en efecto, algo distinto del “todo vale”, algo que media entre el algoritmo y el anarquismo: el ser prudente y el ser metafórico. Esta es la única regla que puede enfrentarse con la realidad siempre distinta, nueva, cambiante, porque es ley encarnada: es la persona prudente la que puede llevar a cabo obras prudentes, es la persona metafórica la que puede crear nuevas conexiones, imágenes o teorías. Y un ser humano así es un ser puesto en el tiempo, creativo, que puede responder a la novedad con novedad. La prudencia aconseja mantener siempre una mente y una actitud abierta, acoger como verdadero lo que se nos presenta como tal, pero nunca de modo que su revisión se haga imposible, siempre con una cierta, aunque sea remota, reserva. Del mismo modo la prudencia recomienda la virtud como condición de posibilidad de la libertad, de la rectificación, de la corrección y en última instancia de la creación. Sólo la prudencia puede extraer sabiduría de la experiencia pasada y orientar la acción futura de modo no mecánico, sino racional, sin certeza ni arbitrariedad, permaneciendo siempre abierta a la novedad, a lo extraordinario, venga del mundo o de la propia persona. Sólo la prudencia es compatible al mismo tiempo con la verdad y con la creatividad. La prudencia recomienda también un cultivo de sí mismo que nos haga no sólo prudentes, sino, como pide Paul Ricoeur, metafóricos¹⁰⁶. Esta es la parte propiamente creativa, que también habrá de estar incorporada en la persona misma y que ningún método puede garantizar si no surge de dentro o llegamos a apropiárnosla por cultivo. De todos modos Aristóteles es más optimista respecto a la posibilidad de llegar a ser prudente que de llegar a ser metafórico. Lo primero parece que se puede alcanzar mediante la educación, haciendo obras prudentes con la guía de quien lo sea. Mientras que, según Aristóteles, es muy importante ser metafórico, pero "esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza"¹⁰⁷. Según mi opinión, debe quedar para una ulterior investigación el problema de si se puede o no cultivar la creatividad. Desde los días de Aristóteles han cambiado muchas cosas, y entre ellas nuestro conocimiento de la didáctica y de la psicología del aprendizaje.

Por último permítaseme señalar que el propio Aristóteles pudo vislumbrar la posibilidad de aplicar la noción de verdad práctica a la ciencia, a la sabiduría y a la técnica. Existe un texto de Aristóteles que me parece valiosísimo en este sentido, está contenido en *Metafísica* M 10. Desde luego, si pretendemos sacar provecho de las ideas del griego para los debates actuales, no deberíamos perder de vista este pasaje, quizá uno de los más actuales de toda la obra de Aristóteles. En el distingue dos clases de "ciencia y de saber", en potencia y en acto. Viene a decir que eso de que la ciencia es de lo universal es verdad sólo hasta cierto punto, porque también puede hablarse de una ciencia de lo particular, "de *un esto*". La ciencia y el saber en potencia serán, en efecto, de lo universal, pero la ciencia y el saber en acto serán de lo que es en acto, es decir, "de *un esto*". Siempre que llegamos a conocer algo o a reconocerlo actualmente, lo que conocemos no es un universal, sino *un esto*. Conocemos, eso sí, *a través* de lo universal, "a través del género", pero en acto conocemos lo que es acto. Hemos de tener en cuenta, además, que el acto no es algo que se agote en el instante. La noción aristotélica de acto -como queda claro en *Metafísica* Θ 6- no está vinculada a la instantaneidad, sino a la presencia plena, que se puede prolongar a lo largo del tiempo, pues podemos por el mismo acto ver y seguir viendo, vivir y seguir viviendo, pensar y seguir pensando, ser felices y seguir siéndolo... No puedo aquí desarrollar todas las implicaciones epistémicas y ónticas de estos pasajes¹⁰⁸, que son muchas y profundas y apuntan toda una relectura de Aristóteles, pero al menos quiero sugerir que la verdad práctica podría entenderse como *la verdad de la ciencia en acto*.

7. Conclusión

¹⁰⁶ P. Ricoeur: *La metaphore vive*. Du Seuil, París, 1975.

¹⁰⁷ Aristóteles: *Poética*, 1459a 5 y ss.. Sobre la teoría aristotélica de la metáfora puede verse A. Marcos: "The Tension Between Aristotle's Theories and Uses of Metaphor", *Studies in History and Philosophy of Science*, 28: 123-139.

¹⁰⁸ He comentado estos pasajes por extenso en *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*. PPU, Barcelona, 1996, págs. 138-146 y 166-175.

Durante los tiempos modernos la razón se identificó con el método científico, cuyo objetivo principal consistía en la obtención de conocimiento cierto. A partir de ahí lo práctico pasó a ser considerado como un ámbito para la mera aplicación de la ciencia, perdiendo así su carácter propio y sus notas de incertidumbre, riesgo y responsabilidad. La certeza práctica por aplicación de la ciencia nunca fue lograda, ante lo cual se abría una segunda posibilidad: renunciar al carácter racional de la acción; la acción humana estaría guiada sólo por fuerzas de carácter irracional. Pero pronto aparecen los aspectos prácticos de la propia ciencia, que queda así sometida también a las fuerzas de lo irracional. La razón humana, y con ella la ciencia, no es ya sino una esclava de las pasiones o una máscara de la voluntad de poder.

Este resultado insatisfactorio sólo se puede evitar disponiendo un concepto de razón práctica independiente de un supuesto método científico y libre de la obsesión por la certeza, impropia de lo práctico. Encontramos nociones de este tipo en los textos de la filosofía práctica de Aristóteles. Concretamente, la noción de prudencia, como virtud intelectual, y la de verdad práctica conectan adecuadamente la razón y la praxis.

Sucede, sin embargo, que dichos conceptos están muy lejos del debate actual. Deben ser traídos al mismo a través de nociones propiamente actuales, en las cuales ya se halle incorporada la experiencia que la humanidad ha adquirido con el paso del tiempo, y muy especialmente la experiencia acumulada durante los tiempos modernos. Necesitamos desarrollar las ideas de Aristóteles desde una perspectiva postmoderna.

Así, la prudencia aristotélica en nuestros días se expresa correctamente en la actitud de modestia intelectual y de respeto a la realidad que encontramos en pensadores como Peirce, Popper, o Jonas; se precisa y concreta en la máxima peirceana de no bloquear la investigación y en el principio de responsabilidad de Jonas. Estas posiciones de autores contemporáneos salen reforzadas si se entienden dentro del marco de una ontología aristotélica (existe una pluralidad de sustancias; el ser se da en acto o en potencia; sí hay camino del *es* al *debe*; el hombre es inteligencia deseosa o deseo inteligente; la realidad no es copia del concepto, pero es inteligible).

Además, puestas así las cosas, nos percatamos de que la actitud racional es fundamentalmente la misma en los diferentes contextos de la ciencia y en otros ámbitos de la vida humana. Se trata, básicamente, de proteger la apertura de la acción humana en el futuro, pues sabemos que habrá de enfrentarse a un mundo (socio-natural) cuyo futuro también está abierto. Una época que incorpore tal actitud podría con razón llamarse actualidad. Esa actitud de protección de la apertura no garantiza nada, pero es la mejor apuesta que podemos hacer para que se puedan seguir dando descubrimientos creativos, para que la creatividad del hombre y de la naturaleza sigan vivas.

La noción de descubrimiento creativo puede ser entendida y cobra perfecto sentido, como verdad práctica, dentro del marco de los conceptos aristotélicos de potencia y acto. Un descubrimiento auténtico, verdadero, descubre potencialidades reales mediante su actualización.

¿Queda todavía un método de descubrimiento? Algo parecido queda, en efecto. Algo distinto del "todo vale", un término medio entre el algoritmo y el anarquismo: la persona prudente y metafórica. Ésta es la única "regla" que puede encarar una realidad siempre distinta, ya que es una "norma" encarnada, personificada. Sólo la persona prudente (*phrónimos*) puede extraer sabiduría de la experiencia pasada y dirigir la acción futura de modo no mecánico pero racional. Es la persona prudente quien puede llevar a cabo acciones prudentes para proteger la creatividad (de los humanos y de la naturaleza), es la persona metafórica quien puede crear nuevas conexiones¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Una versión previa de este texto, en inglés y más compendiada, ha sido aceptada para su publicación en *Epistemologia. An Italian Journal for the Philosophy of Science*. Agradezco los comentarios que me han sido formulados por Evandro Agazzi, Margarita Vega, Javier de Lorenzo y Sergio Menna. El presente trabajo es parte de un proyecto de investigación financiado por la Junta de Castilla y León y el fondo Social Europeo cuya referencia es VA 63/00B.