

DE LA RAZÓN FORMAL A LA RAZÓN PLURAL EN LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA: FRANCISCO MIRÓ QUESADA Y LEÓN OLIVÉ

KEVIN SNEYDER BAUTISTA ROMERO

Tesis para optar al título de

Magíster en Filosofía Latinoamericana

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

BOGOTÁ, D.C

2022

DE LA RAZÓN FORMAL A LA RAZÓN PLURAL EN LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA: FRANCISCO MIRÓ QUESADA Y LEÓN OLIVÉ

KEVIN SNEYDER BAUTISTA ROMERO

Tesis para optar al título de
Magíster en Filosofía Latinoamericana

Asesor
Leonardo Tovar González

Grupo de investigación:
Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina- Bartolomé de las casas

Línea de investigación
Filosofía práctica y pensamiento filosófico desde América Latina

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C

2022

A mi familia, especialmente a
mi abuela Carmen Leonor Colorado

AGRADECIMIENTOS

Con este trabajo finaliza mi periodo de formación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Usta que comprendió la licenciatura y la maestría. Durante todo el proceso estuve acompañado por mi maestro el profesor Leonardo Tovar quien me animó en el estudio de la filosofía latinoamericana y colombiana. Me familiaricé con el acento y la dirección que le imprime a sus trabajos. Kant, la primera Escuela de Fráncfort, Habermas-Apel y su reconfiguración para pensar el contexto colombiano. A partir de estos filósofos me enseñó a ver el carácter crítico de la filosofía y sobretodo a comprender la importancia de la función pública del filosofar. A él siempre mi mayor agradecimiento y admiración.

Quiero agradecer también a los profesores Santiago Castro, Juan Cepeda, Edgar Eslava, Edgar López, Juan Carlos Moreno, Jorge Iván Parra, Abel Miró, Cesar Pongutá, Ángel María Sopó, Miguel Moreno y Fernando Roberto quienes dentro de sus propias perspectivas me ayudaron a comprender los avatares del proyecto de una filosofía latinoamericana. Asimismo, manifiesto mi gratitud al profesor Miguel Polo Santillán quien me proporcionó dos obras medulares para esta investigación.

A mis compañeros de maestría Wendy, Nicolas, Juliana, Cristian, Camilo, Diana, Juan Eduardo, Victoria, Rafael, Juan Sebastián, Jaime, Yovanny, Nairo, Saúl agradecerles por sus aportes y por los proyectos que alcanzamos a materializar.

Finalmente, a toda mi familia que siempre me acompaña y apoya en los proyectos que emprendo.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I. ENFOQUES Y ACERCAMIENTOS IBEROAMERICANOS A LA RAZÓN	6
1.1 La razón como operación intelectual	7
1.2 Bunge: Los siete conceptos de la racionalidad	11
1.3 El pluralismo no relativista de Oscar Nudler	12
1.4 Racionalidad en la estructura de las teorías científicas	16
1.5 Teoría formal y teoría material de la racionalidad	18
1.6 Racionalidad y situación comunicativa	21
1.7 La racionalidad de la ciencia dentro de un contexto multicultural	23
1.8 La racionalidad axiológica acotada	25
1.9 Las emociones como partes constitutivas del desarrollo racional	28
1.10 Modelos de cognición y racionalidad	29
1.11 Racionalidad y relativismo	31
CAPITULO II. LA RACIONALIDAD FORMAL: LA APUESTA DE FRANCISCO MIRÓ QUESADA CANTUARIAS	34
2.1 El conocimiento racional entra en crisis: surgimiento de paradojas, advenimiento de lógicas polivalentes y demostración de teoremas de incompletitud	34
2.2 Tentativas fundamentalistas del conocimiento lógico-matemático	39
2.3 La razón como la facultad del conocimiento lógico-matemático	43
2.4 La razón entre lo intuitivo y lo formal	45
2.5 El <i>A priori</i> en el marco de la teoría de la razón	50
2.6 El dinamismo de la razón y su proceso histórico	52
2.7 Los principios constitutivos de la razón	55
2.8 Hacia una fundamentación racional de la ética y el derecho	57

2.9 La teoría de la razón miroquesadiana dentro del marco de la filosofía de la liberación	61
CAPITULO III LA RACIONALIDAD PLURALISTA Y NATURALIZADA SEGÚN LA PROPUESTA DE LEÓN OLIVÉ MORETT	63
3.1 La obra de Olivé vista por Ana Rosa Pérez Ransanz	63
3.2 La racionalidad y el relativismo moderadamente radical	66
3.3 Acerca de la racionalidad de las creencias y de cómo estas nos dicen algo objetivo y verdadero de la realidad	68
3.4 El papel de los marcos conceptuales en la constitución del conocimiento	74
3.5 La racionalidad de la ciencia y el pluralismo epistemológico	79
3.6 La escala de las capacidades de la racionalidad	82
3.7 La racionalidad y el mundo real recuperado	85
A MODO DE CONCLUSIÓN: ALCANCES, LÍMITES E IMPLICACIONES DE LAS CONCEPCIONES DE RACIONALIDAD EN FRANCISCO MIRÓ QUESADA Y LEÓN OLIVÉ	89
4.1 Aproximación crítica a la teoría de la razón de Francisco Miró Quesada Cantuarias	89
4.2 Análisis de la racionalidad naturalizada y plural de León Olivé	92
4.3 El encuentro	95
BIBLIOGRAFÍA	100

INTRODUCCIÓN

El proyecto moderno que coloca a la razón como fundamento del conocimiento ha sido ampliamente criticado. Dentro de las tesis objetables que se le pueden atribuir están: su pretensión universalista que sostiene que un conocimiento fundamentado racionalmente debe ser necesariamente verdadero, su aspiración de hallar un método riguroso que garantizase la autenticidad de los conocimientos obtenidos e impidiese caer en razonamientos equívocos. Los argumentos que controvierten estas tesis vienen de varios frentes: el contextualismo rortiano, la censura de los macrorelatos científicos realizado por Lyotard, el historicismo científico; los que vienen de vieja data como el escepticismo y el relativismo y los que se han propuesto en el seno de la filosofía latinoamericana dentro de las teorías decoloniales e interculturales.

La apuesta por la razón tiene su máxima expresión en los filósofos modernos René Descartes (1596-1650) Baruch Spinoza (1632-1677) y Gottfried Leibniz (1646- 1716). Para el filósofo francés era imprescindible hallar un conjunto de reglas que garantizaran la dirección adecuada de la razón, de ahí la importancia que le asigna al método. El proceder matemático se situó como el modelo paradigmático de acceso a la realidad. El mismo Descartes le asignó una especial prelación a las matemáticas al defender la idea de que todo tipo de saber que pretendiera elevarse al nivel de científico debería seguir el método deductivo de las matemáticas.

Por su parte, Leibniz ubica también la razón como eje fundamental de su filosofía, lo real mismo consiste en un orden racional sujeto a principios y leyes que puede conocer la razón. Dicho de otro modo, para Leibniz lo real es un orden racional que solo puede ser comprendido sobre la base de un sistema apropiado de principios racionales que, a su vez, son inmanentes a la realidad misma y que forman parte de ella. Para Leibniz la única forma que tenemos de demostrar nuestros conocimientos es haciendo que nuestros razonamientos procedan rigurosamente concatenados tal como se realiza en el procedimiento lógico matemático. Es importante resaltar la importancia que le asigna Leibniz al principio de no contradicción como fundamento de las verdades necesarias y el principio de razón suficiente que no es de carácter lógico, pero si universal como fundamento de la física. De aquí la famosa distinción leibniziana de verdades de hecho y verdades de razón.

El racionalismo de Spinoza tiene un carácter metafísico, en el que concuerda con Leibniz al postular que a la realidad subyace un orden racional y necesario, también uno epistemológico, al

afirmar que el ser humano puede conocer esa realidad. Su obra más conocida *Ética demostrada según el orden geométrico* está expuesta mediante un modelo deductivo y axiomático, en el que las conclusiones se infieren de las premisas. De esta manera, Spinoza pensó que todo conocimiento producido únicamente por la razón puede demostrarse a sí mismo sin necesidad de recurrir a la experiencia.

Es sobre estas propuestas que se comprometen con la idea de que con el intelecto es posible conocer la estructura de la realidad mediante la aplicación de un método deductivo y su pretensión de universalidad y necesidad que se han levantado desde distintas épocas y desde diversas perspectivas una reivindicación de lo particular, diverso y plural.

En este sentido, la arremetida se da en contra de la razón por su carácter universal, su condición de fundamento y método que garantiza alcanzar el conocimiento verdadero. Esta concepción de razón es tildada de etnocéntrica al desconocer los saberes que no se constituyen mediante los criterios del método racional. Sumado a esto, se le objeta su pretensión de universalizar una interpretación particular de la realidad encubriendo formas de imposición epistemológicas, políticas y éticas. En contrapartida de esa visión universalista de la razón se sitúan entre otros los particularistas a quienes de forma general se les reprocha por caer en una inconmensurabilidad que imposibilita la construcción de conocimientos generales y desemboca en un relativismo indiferente donde es imposible constituir puntos de partida o formas de validación del conocimiento.

Son distintos los filósofos que han intentado hacer frente a estas críticas reajustando ese carácter rígido de la concepción moderna de razón al reconocer su carácter contingente e histórico. No obstante, su interés se ha centrado en mantener un carácter de unidad y aunque de manera débil sostener un carácter normativo de la razón. Por citar un caso está el filósofo alemán Jürgen Habermas que con su propuesta de una razón comunicativa intenta mediar entre lo universal y lo particular. En palabras de Habermas

la unidad de la razón solo permanece perceptible en la pluralidad de sus voces, es decir, como posibilidad de principio de pasar, por ocasionalmente que sea pero siempre de forma comprensible, de un lenguaje a otro. Esta posibilidad de entendimiento que ya solo puede venir asegurada procedimentalmente y realizarse transitoriamente constituye el trasfondo de la efectiva multiplicidad de lo que –incluso sin entenderse mutuamente – mutuamente sale al encuentro (Habermas, 1990, p. 157).

Todo este debate sobre la razón no ha sido ajeno a las preocupaciones de los filósofos iberoamericanos quienes desde su contexto y desde distintos enfoques han encaminado sus esfuerzos en dilucidar teorías de la razón y del conocimiento. Dentro de este panorama encontramos nombres como: Luis Villoro, Ernesto Sosa, Alberto Cordero, Fernando Broncano, Ana Rosa Pérez Ransanz y muchos otros que han aportado a la discusión en torno a pensar una racionalidad a la medida de los tiempos actuales que evite ir a parar en univocismos o equivocismos.

Para el presente trabajo, se ha decidido examinar dos apuestas en torno al concepto de racionalidad que pueden considerarse contrarias. De un lado, está la racionalidad que denominaremos “formal”, sustentada por el filósofo peruano Francisco Miró Quesada (1918-2019); y del otro, la racionalidad que llamaremos “plural”, representada por el pensador mexicano León Olivé (1950-2017).

La elección de los autores se debe a varias razones. En el caso de Miró Quesada es interesante el abordaje que le da a su teoría de la razón desde un enfoque formal en un momento histórico donde sus principales postulados estaban siendo relegados e invalidados por las corrientes historicistas de la ciencia. Si bien no existe un diálogo directo con dichas corrientes pues el filósofo peruano se centra en los hallazgos de la metamatemática expuestos a finales del siglo XX y su posterior crisis a raíz de la revolución lógica si intenta darle a su propuesta principista de la razón un carácter histórico.

Para el caso de Olivé es significativo su diálogo con posturas como el constructivismo, el relativismo y el pluralismo científico que le sirvieron de insumo para su teoría de una racionalidad naturalizada y plural. Asimismo, cobra relevancia el viraje realizado por este autor que depura sus planteamientos a raíz de las críticas y los reparos suscitados por sus colegas desmarcándose como veremos de algunas de sus tesis iniciales.

Esta oposición que se presenta bien puede resumir y reconfigurar debates que por esta misma línea se han dado en la tradición filosófica y que tienen una gran vigencia. De esta manera, los planteamientos de Miró Quesada y Olivé son una contribución a dichos debates que ponen en manifiesto la importancia de pensar una racionalidad que reivindique las diferencias culturales sin prescindir de criterios que puedan dirimir justificaciones a vejámenes en nombre del respeto a la diversidad cultural. A continuación, se presentan algunos rasgos de nuestros autores que nos permiten ver sus algunos de sus intereses y trasegares filosóficos.

Los trabajos de Francisco Miró Quesada oscilaron entre lógica, epistemología y sus constantes reflexiones en torno al desarrollo de la filosofía latinoamericana. Carlos Beorlegui (2010) en su Historia del pensamiento filosófico latinoamericano nos dice de Miró Quesada “se trata de un personaje muy polifacético cuya trayectoria filosófica se sitúa entre la tradición analítica, el humanismo socialista y la filosofía americanista (p.637). Su formación podría explicar la variedad de sus preocupaciones puesto que cursó estudios en abogacía, filosofía y matemáticas. En una de sus visitas a Colombia con el propósito de participar en el VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana Miró Quesada fue entrevistado por el filósofo colombiano Numas Armando Gil

F.M.Q Yo comencé con filosofía teórica. Me interesó enormemente la epistemología, la teoría del conocimiento. Luego estudié matemáticas; descubrí la lógica, y estaba, podría decirse, borracho de teoría; no me interesaba la praxis. Pero después, a través de una maduración que creo que le pasa a todo el que se dedica a la filosofía, comencé a interesarme por problemas sociales. Influyó en mí la lectura de un libro de Zea que se llama *El Occidente y la conciencia de México*; es un libro pequeño, de los mejores de Zea. Después descubrí la realidad del Perú. Me di cuenta con horror de que pertenezco a un grupo que precisamente es extranjero en el Perú; que no hay comunicación con las masas campesinas. Entonces me interesé por la filosofía política (Miró Quesada, 1993, p. 176)

Como se muestra en el desarrollo de este texto no hay ruptura ni discontinuidad entre los trabajos de Miró Quesada realizados desde una perspectiva analítica y sus consideraciones en torno a las problemáticas sociales y políticas, todas estas guardan una coherencia interna con su proyecto originario de una teoría de la razón. Sin lugar a dudas Francisco Miró Quesada es un referente de la filosofía peruana su figura suele estar acompañada de Augusto Salazar Bondy como los filósofos peruanos más importantes de la mitad del siglo XX.

León Olivé impulsó el estudio de la epistemología y la filosofía de la ciencia en latinoamérica con la creación de programas universitarios, cátedras especializadas y grupos de investigación que gozan de gran reconocimiento. Desde la orientación epistémica que le daba a sus trabajos destacaba su interés por la diversidad e identidad cultural y la justicia social. Así fue como el proyecto de Olivé se encaminó a articular una propuesta que se alejara de propuestas relativistas y absolutistas salvaguardando la variedad de valores y visiones de mundo. Javier Echeverría en un homenaje póstumo a Olivé expresó

Sus ideas seguirán siendo el motor para generar una comunidad iberoamericana del conocimiento, la cual surgió de cuestiones como la ética, la ciencia, los valores, las tecnologías, las tecnociencias, las prácticas científicas y la diversidad cultural, pero ha dado

el paso de afrontar desafíos a escala global, como es la construcción de sociedades del conocimiento plurales, justas y democráticas, así como redes de innovación. (Echeverría, 2018, p. 198)

Dentro de este marco, el objetivo de la presente investigación es analizar los argumentos que subyacen a las propuestas teóricas sobre la razón expuestas por estos dos autores, con el fin de responder a la pregunta ¿Cómo es posible la conciliación entre las concepciones de razón de Francisco Miró Quesada y de racionalidad de León Olivé?

El trabajo está estructurado en tres capítulos, el primero, expone algunas formulaciones en torno al problema de la razón planteadas por filósofos iberoamericanos. El segundo, establece las condiciones de la razón formal según la propuesta de Francisco Miró Quesada. El tercero, dilucida las condiciones de la racionalidad plural formulada por León Olivé. Por último, encontramos el apartado de las conclusiones en el cual se contrastan las concepciones de racionalidad de Francisco Miró Quesada y León Olivé además de realizar un examen crítico de cada una de las apuestas.

CAPITULO I. ENFOQUES Y ACERCAMIENTOS IBEROAMERICANOS A LA RAZÓN

El concepto de razón es central en toda la tradición filosófica occidental. Un examen cuidadoso de este nos lleva a las múltiples significaciones que se le han asignado según los autores y las épocas en las que se ha intentado predicar algo de él. Un rastreo de las dilucidaciones teóricas del concepto de razón de forma inmediata nos lleva a autores como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Habermas, entre otros. Cada uno desde sus planteamientos ha pretendido salvaguardar la posibilidad de un conocimiento seguro de la realidad a través del uso correcto de la razón. Como es sabido, esta postura ha sido ampliamente controvertida por distintas corrientes relativistas que niegan el carácter universalista de la razón y sustentan la imposibilidad de un conocimiento auténtico de la realidad. Estas discusiones no han sido ajenas en el ámbito iberoamericano en el cual se ha desplegado una gran cantidad de propuestas originales en torno a la razón en las que se destaca la rigurosidad y el enriquecimiento del marco de comprensión de la razón al abordar e integrar temas como modelos de cognición, la metateoría, lógicas contemporáneas, pluralismo metodológico, evolución de las normas culturales, estructuras de las teorías científicas, teoría de la elección racional, teoría algorítmica y la resignificación de conceptos como verdad, justificación, realidad. Así las cosas, el propósito de este capítulo es mostrar algunas propuestas contemporáneas en torno al concepto de razón que han gestado autores iberoamericanos.

Las propuestas presentadas son variadas lo que permite dar una visión general de los diferentes enfoques desde los cuales se está pensando la racionalidad. En cada apartado se expone el planteamiento de cada autor. Se optó no solo por filósofos latinoamericanos sino se amplió el espectro agregando a algunos de los pensadores españoles que se han ocupado del tema de la racionalidad. La solidez y la autenticidad de las propuestas es el resultado de los diálogos y los análisis críticos de los autores trabajados puesto que se ha evidenciado que se han establecido diversos debates y consolidado una comunidad académica entre filósofos de América Latina y España en torno al tema de la racionalidad.

Las propuestas presentadas son diversas, tenemos enfoques como el de Leonardo Polo que concibe la razón desde un enfoque intelectualista, es decir, todo el abordaje se realiza como acto cognoscitivo que se da en la inteligencia. Mario Bunge sostiene la necesidad de una racionalidad global que incluya no solo aspectos conceptuales sino evaluativos y empíricos. Oscar Nudler

plantea una racionalidad pluralista no relativista, en la cual los modelos de racionalidad se controlen entre sí cual sistema político republicano para que sean capaces de sostener una empresa científica racional no relativista. José A Díez desde el examen de la racionalidad de las teorías científicas asume ciertos postulados historicistas, pero expone que la racionalidad de las teorías es constatada mediante el diseño de redes teóricas las cuales expresan la naturaleza sincrónica de las teorías y su correspondiente estructura. Jesús Mosterín realiza un análisis de la teoría de la elección racional desde un enfoque material y formal. Pablo Quintanilla presenta una racionalidad resultado de la articulación de diversos ámbitos como los comportamientos y la interacción comunicativa.

Se exponen también los planteamientos de Ambrosio Velasco quien analiza el problema de la racionalidad desde una perspectiva política arguyendo la necesidad de un principio de equidad epistémico entre tradiciones en un diálogo intercultural. Ana Rosa Pérez que enfatiza en el papel que desempeñan las emociones en el desenvolvimiento de la racionalidad. Javier Echeverría presenta un modelo formal de la racionalidad axiológica que parte desde un lenguaje natural y posteriormente es convertido en una expresión matemática. Luis Vega analiza los distintos paradigmas de relativismo y sus limitaciones en su afán de considerar un relativismo no radical o mostrar un relativismo extremo. Finalmente, Sergio F. Martínez que integra el problema de los modelos de cognición en la cuestión de la racionalidad que le permiten dar cuenta de la evolución de normas implícitas en las prácticas.

Este capítulo presenta un panorama muy general y no pretende abordar todas las perspectivas sobre la racionalidad que se han generado en Iberoamérica sino hacer una breve cartografía que nos permita conocer a grandes rasgos qué y cómo se ha pensado la racionalidad desde filósofos de habla hispana. Varias de las referencias citadas en este capítulo están contenidas en el libro *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas Iberoamericanas* compilado por Ambrosio Velasco y Ana Rosa Pérez Ransanz. Cabe destacar, que las concepciones de racionalidad que se le atribuyen a los autores se basan en los textos citados y no se indaga si estas posturas tuvieron cambios ulteriores.

1.1 La razón como operación intelectual

La concepción de razón de Leonardo Polo se encuentra dentro del entramado de su teoría del conocimiento. Para el autor español de forma general las teorías del conocimiento caen en el estudio de la relación sujeto-objeto, pero dejan de lado los actos cognoscitivos humanos que es precisamente lo que hace que el hombre aprehenda y conozca la realidad. Dicho de otro modo, las teorías del conocimiento no hablan de la naturaleza del acto de conocer. Esto es lo que el autor denomina como visiones estáticas del conocimiento en el que las operaciones cognitivas quedan absorbidas muchas veces por el objeto. De ahí, la importancia de la diferenciación entre lo conocido y el conocer mismo.

La teoría del conocimiento de Polo tiene cuatro pilares fundamentales (I) el conocimiento siempre es acto, no es de ningún modo receptivo (II) existe una pluralidad jerárquica de los actos que en cada caso corresponden a distintos niveles de conocimiento (superiores e inferiores) que se compensan y donde desempeñan un papel importante la noción de Logos que será la encargada de unificación (III) Las operaciones de la inteligencia son susceptibles de un crecimiento exponencial. Esta teoría poliana va a tener como fundamento la noción aristotélica de acto, donde el conocimiento es un acto inmanente y la inteligencia con sus diferentes operaciones asocian y disocian conceptos.

Para Polo la razón es una operación de la inteligencia ejercida en tres fases: concepto juicio y raciocinio. Las fases de la inteligencia según Polo son la abstracción, la negación y la matemática. La razón tiene la tarea de conocer el universo físico y al realizar logra el abandono del límite mental atribuido a la metafísica clásica por no permitir hablar sólidamente del ser humano. En palabras de García González, quien alude al abandono del límite mental mediante la razón

La razón consigue el conocimiento racional de la realidad porque abandona el límite mental según una de las dimensiones en que dicho abandono es posible. Pero detectar un límite en la mente del hombre, que graba las otras operaciones intelectuales, no significa rechazar o despreciar el conocimiento que con él y con ellas se obtiene. Por el contrario, la presencia del mundo ante el hombre, y el desarrollo de las ciencias con el que ampliamos nuestro conocimiento acerca de él, son rigurosamente verdaderos. El límite de nuestro conocimiento intencional, la presencia mental, permite la manifestación del ser ante la inteligencia humana; más bien consiste en ello: es el soporte de la misma intencionalidad. (García, 2011p. 3)

La razón según entiende Polo es la operación intelectual con lo que se conoce el universo físico, pero como lo matiza García González, lo físico para Polo no es equivalente con lo sensible; puede haber en el universo realidades infrasensibles y suprasensibles, el universo físico que Polo también denomina como la esencia extramental. En palabras de mismo Polo,

La razón, suelo decir, es la devolución del abstracto a la realidad, precisamente por explicitación (el abstracto guarda implícitos), y ello en tres operaciones o fases: la fase conceptual, la judicativa y la fundamental. Son tres operaciones en las que también ha de tenerse en cuenta la constancia de la presencia mental. Ahora bien, ¿cómo son en estas operaciones la pugna y la compensación? La compensación debe tener lugar en las operaciones racionales en tanto que la constancia de la presencia mental se mantiene en ellas: es la objetivación correspondiente. Desde luego, la presencia mental no es igual según las diferentes operaciones (igual es un conectivo y no equivale a constancia), pero no se intensifica ni se debilita, sino que es el estatuto de cualquier objeto (Polo, 2011, p.20)

García trae a colación una perspectiva que Polo estableció como la crisis de la razón. Según el autor, esta deriva del desinterés paralelo tanto de nuestra realidad extramental como del conocimiento físico. Aun así, el hombre prioriza un conocimiento pacífico y fecundo que deja de lado la racionalidad de la realidad. “al hombre, y comprensiblemente, le interesan más las realidades humanas que el universo físico.” (García, 2011, p.6). Esto se debe a que el espíritu prima para el hombre, pues el universo físico es tan sólo una pequeña parte de él. De igual manera resalta que es importante la física para entender la metafísica. Pues las causas se vuelven fundamentales para entender todo lo demás. Aun así, el hombre no racionaliza que posee un espíritu, no llega siquiera a lo extramental, y es allí donde llega la verdadera crisis de la razón.

El autor nos habla de tres actos de la razón propios de Polo: Concepto, juicio y raciocinio (para Polo: concepción, afirmación y fundamentación). En la teoría poliana priman concepción y afirmación. Se interpreta el fundamento más como una interpretación de la afirmación. El más riguroso de los actos es el juicio.

La razón se encarga de explicar el plano físico, no más allá de lo extramental. Por ende, es difícil que la razón explique el ser en el universo. Existen además de los tres actos, los hábitos adquiridos que se irán explicando. El hábito demostrativo es inicialmente inútil, ya que la razón no puede llegar a demostrar el ser en el universo, desde el ámbito físico. Pero luego se convierte en algo importante, puesto que se entra al abandono del límite mental. “Polo trata de la cuarta dimensión del abandono del límite mental (...) admite el valor simbólico de los axiomas lógicos: una cifra

del ser extramental; y dicho valor requiere del hábito demostrativo.” (García,2011, p.8) Es allí donde entran a ser importantes los hábitos de la razón para este entendimiento, prescindiendo de estos para entender las causas extramentales.

Se tratan cuatro dimensiones: La primera consiste en entender que la razón no puede explicar lo extramental. La segunda es el abandono del límite mental, que es en donde entran a jugar un papel importante los hábitos de la razón. La tercera es la manifestación como objeto. Por último, la cuarta, la simbolización de esos axiomas lógicos. Lo que la razón quiere hacer en esta etapa es explicitar lo implícito. “El abstracto guarda una diferencia implícita, que vamos haciendo explícita progresivamente con la razón” (García,2011 p.9). Entonces las fases de la razón se convierten en una herramienta explicitante, que a su vez guardan implícitos (excepto el fundamento), y que serán descubiertos en las siguientes fases.

Es importante distinguir estos actos de la razón, los más importantes para Polo, concepto y juicio. Se concibe todo aquello que es real, pero de lo que no sabemos nada y se afirma esta misma realidad, pero cuando ya sabemos de ella y poseemos información. Por tanto, el concepto no explicita los abstractos, sino los elementos requeridos para la explicación de lo abstracto, pero todo esto es explicitado en el juicio, lo cual permite la afirmación. Puesto que las sustancias etéreas que son enviadas sólo pueden ser concebidas, en cambio todo lo que consigue la razón a partir de esto, son las que pueden ser afirmadas. El fin entonces, se convierte en algo gradual, puesto que la sustancia se vuelve circular y analógica, así finalmente constituyendo el universo. “Mediante estos pasos el fin amplía la medida de su intervención, según una deriva creciente –suele decir Polo-, y lo físico se va ordenando hasta constituir un universo.” (García, 2011, p.11)

Luego, el autor explica la diferencia entre sujeto y predicado, además de la importancia del hábito conceptual. Se define como aquel que establece la claridad del concepto para sí poder formalizarse como juicio. Es el que descubre aquellas formas no materiales y da paso a entenderlas.

“Si el ciclo es la analogía implícita (y de equívocos), la luz es la analogía, la unidad formal, de las sustancias compuestas, ya explícitamente análogas; y la sustancia categorial es a su vez la unidad formal de los accidentes, la forma potencial –potencia de causa la llama Polo- que se activa en ellos: una analogía explícita y reiterada.” (García, 2011, p. 12)

Lo anterior explica, como diría Polo, la sustancia categorial compuesta y sus accidentes, acompañados necesariamente de la luz para poder ser, también del fin. De allí la repetición cíclica

que surge. Se reitera la sustancia en sus accidentes y además así se explica el concepto, el sujeto y el predicado del juicio. Los accidentes comunican cierta información al hombre para que cada vez se explique mejor ante lo abstracto. Aun así, es importante resaltar el sujeto y el predicado del juicio, por si no ha sido claro. Se concibe a la sustancia como “una realidad explícita en el juicio: porque capta la propagación, como luz estante.” (García, 2011, p. 13). Entonces el sujeto viene a ser el intermedio entre el concepto y la afirmación, en donde recae la afirmación de predicados. Por su lado las categorías accidentales se remiten a la tricasualidad y se integran primando en los accidentes.

Por último, se explica el hábito judicativo. “El orden de los seres intracósmicos es su ordenación al conocimiento, que es el que posee el fin”. (García, p. 15) Es, siendo el fin, lo que colma la razón. Ya que lo siguiente, siendo el fundamento, es un acto inútil. Es lo que determina el colmo de la razón, a lo máximo que se puede llegar. Hacer trascender la razón humana de lo real a lo extramental es aquello que hace que estos dos mundos se distingan, para llegar a este hábito final.

1.2 Bunge: Los siete conceptos de la racionalidad

La obra de Mario Bunge constituye un sistema filosófico sustentado desde sus concepciones de realismo y racionalidad. En el filósofo argentino se encuentra la idea de una racionalidad como prerrogativa humana que no se restringe a operaciones conceptuales, sino que incluye aspectos evaluativos y cuestiones empíricas. Para Bunge la racionalidad designa siete conceptos distintos, estos son:

- 1) *Conceptual*: minimizar la borrosidad (vaguedad o imprecisión);
- 2) *lógica*: bregar por la coherencia (evitar la contradicción);
- 3) *metodológica*: cuestionar (dudar y criticar) y justificar (exigir demostración o datos, favorables o desfavorables);
- 4) *gnoseológica*: valorar el apoyo empírico y evitar conjeturas incompatibles con el grueso del conocimiento científico y tecnológico;
- 5) *ontológica*: adoptar una concepción del mundo coherente y compatible con el grueso de la ciencia y de la tecnología del día;
- 6) *evaluativa*: bregar por metas que, además de ser alcanzables, vale la pena alcanzar;
- 7) *práctica*: adoptar medios que puedan ayudar a alcanzar las metas propuestas. (Bunge, 1985, p. 14)

Los conceptos de racionalidad constituyen un sistema interrelacionado y ordenado. Bunge denomina al tratamiento particular y aislado de algunos conceptos de racionalidad como racionalidad parcial que según él son presa fácil del irracionalismo, razón por la cual recomienda la adopción de una racionalidad global o científica.

De acuerdo con Bunge los tipos de racionalidad se presuponen unos a otros: la racionalidad lógica presupone la racionalidad conceptual, la racionalidad metodológica presupone la racionalidad lógica, la racionalidad ontológica presupone la racionalidad gnoseológica, la racionalidad evaluativa o axiológica presupone la racionalidad gnoseológica y ontológica.

Esta noción de racionalidad se entrelaza con la propuesta de un realismo científico que sustenta que la ciencia proporciona la mejor representación de la realidad y la mejor manera de transformarla. De hecho, este tipo de racionalidad global es la que se ejerce en la ciencia y en la técnica. Sumado a esto, esta propuesta de racionalidad global se aparta de todos aquellos sistemas idealistas que admiten entes inmateriales pues es conocida la férrea defensa por parte de Bunge de tesis como que el mundo existe en sí mismo (por sí mismo) haya o no sujetos cognoscentes y que podemos llegar a conocer el mundo, aunque sea imperfectamente y de a poco, en efecto, Bunge reconoce que todo sistema es susceptible de perfeccionamiento de ahí que su concepción de la racionalidad se desligue de una razón autosuficiente y omnicompreensiva.

1.3 El pluralismo no relativista de Oscar Nudler

El filósofo Oscar Nudler dilucida una propuesta de carácter pluralista que se blinda de consecuencias relativistas. El autor coloca la cuestión del siguiente modo

Cuando se habla de “racionalidades”, en plural, este modo de hablar suele asociarse con una forma extrema de relativismo que niega legitimidad a otro patrón externo a los sistemas de creencias y preferencias valorativas con el que se pretenda juzgar no sólo el contenido de las mismas sino también las reglas o los criterios utilizados para su justificación (Nudler, 2011, p.69).

En este sentido, el objetivo de Nudler al abordar la cuestión de la unicidad o pluralidad de las racionalidades es defender un pluralismo no relativista. En sus propias palabras, “delinear un concepto plural de racionalidad que, a la vez reconoce la existencia de racionalidades diferentes,

niega que este reconocimiento tenga necesariamente una consecuencia relativista” (Nudler, 2011, p. 70). Para esto, se centra en la llamada racionalidad científica, más específicamente en los distintos modos de sistematización de los enunciados que integran las teorías científicas. Dentro de los modos de sistematización Nudler coloca el *modelo clásico* caracterizado por dilucidar un razonamiento de tipo axiomático-deductivo. Según Nudler es Aristóteles en *Analítica Posteriora* “quien “presentó la forma lingüística ideal en que, según el modelo clásico de racionalidad, deben formularse los resultados de la investigación científica” (Nudler, 2011, p. 71).

En el modelo clásico aristotélico, nos dice Nudler, “los enunciados se dividen en axiomas, que se aceptan sin ser demostrados mediante otros enunciados del sistema, y teoremas los cuales son demostrados deduciéndolos de los axiomas o de otros teoremas previamente demostrados” (Nudler, 2011, p. 71). El filósofo argentino indica cómo este modelo también será trabajado en autores del siglo XX como Hilbert y otros quienes verán la estructura axiomático-deductiva como forma ideal de sistematización teórica. Nudler también rescata la variante empirista del fundacionalismo en la cual coloca a los positivistas lógicos con su “intento de construir efectivamente un lenguaje de observación cuyos protocolos estuvieran dotados de la certeza de la experiencia inmediata, de modo que pudieran constituirse en el lenguaje básico de una ciencia unificada” (Nudler, 2011, p. 72).

En contraste al modelo clásico de la racionalidad, Nudler pasa a explicar *el modelo reticular*. Para esto, se apoya en la propuesta del filósofo Nicholas Rescher, quien caracteriza el modelo reticular como “un sistema cognoscitivo conformado por una familia de tesis interrelacionadas, no necesariamente dispuestas en un orden jerárquico (como en un sistema axiomático) sino vinculadas a través de una red de conexiones” (Nudler, 2011, p. 72). Nudler indica que en “el sistema reticular no hay una base o punto de partida fijo, puesto que no existe la diferencia entre proposiciones fundamentales y derivadas, y tampoco la línea de derivación unidireccional propia de sistema axiomático” (Nudler, 2011, p. 72).

Nudler asocia el modelo reticular de sistematización teórica con el coherentismo y el modelo axiomático con el fundacionalismo. El coherentismo, nos dice Nudler, sustenta que “una creencia se justifica por su pertenencia a un conjunto coherente de creencias y no por su relación con ciertas

creencias básicas” (Nudler, 2011, p. 73). No obstante, el filósofo argentino destaca la importancia de la distinción que hace Susan Haack entre el coherentismo “según el cual todas las creencias pertenecientes a un sistema coherente de las creencias están igualmente justificadas, y una forma no igualitaria, según la cual el grado de justificación de una creencia depende de cuán interconectada se encuentra con el resto de las creencias” (Nudler, 2011, p. 73).

Ninguno de los modelos puede considerarse como superior, las virtudes de uno son las falencias del otro y viceversa. Por ejemplo, el modelo axiomático se constituyó como el modelo por excelencia de sistematización de las teorías científicas. Sin embargo, este modelo tiene enormes reparos en torno a su fundamentación y consistencia. Nudler menciona que “el célebre teorema de Gödel probó que la consistencia de un sistema deductivo como la aritmética elemental y, por tanto, la de cualquier sistema que la contenga, no puede demostrarse (a menos que se introduzcan principios cuya consistencia es, a su vez, tan indemostrable como la de la aritmética” (Nudler, 2011, p. 73).

El modelo reticular coherentista también ha recibido críticas como indica Susan Haack, citada por Nudler, al afirmar que “el modelo coherentista implica la consecuencia insostenible de que, si un conjunto de enunciados es inconsistente, entonces ninguno de los enunciados que lo componen puede ser verdadero” (Nudler, 2011, p. 74). Tanto Haack como Rescher proponen un tercer modelo, cada uno con sus diferencias, en que pretenden que logre converger el modelo axiomático y el reticular. Esta idea de un tercer modelo es rechazada por Nudler al afirmar que la cuestión no se trata de buscar un modelo de sistematización racional que pretenda ser superior a los otros. Al respecto Nudler afirma:

Los distintos modelos son más o menos adecuados al contexto en que se aplican y en virtud de consideraciones de orden puramente pragmático. Reconocer esto conduce al antes mencionado concepto plural de racionalidad, no solo distinto al concepto monopólico de racionalidad del modelo clásico sino también al de modelos alternativos igualmente defensores de una forma considerada única o superior (Nudler, 2011, p.74)

Así las cosas, Nudler con miras al reconocimiento de la pluralidad de racionalidades propone un modelo que se diferencia de los otros puesto que “no asume como condición necesaria para la atribución de racionalidad el seguimiento de reglas” (Nudler, 2011, p. 74). Para tal propósito

Nudler toma el concepto aristotélico de *sabiduría práctica*. Basado en Aristóteles el filósofo argentino expone:

Esta sabiduría no suministra certeza, como ocurre, según Aristóteles, en el dominio del conocimiento científico. Y no la suministra porque no dispone de una intuición racional para aprehender los principios ni opera mediante la demostración. Sin embargo, sus decisiones y acciones no son arbitrarias ya que son productos de la deliberación basada en información relevante. La deliberación es justamente el arte de razonar cuando se deben tomar decisiones en condiciones de inexistencia de criterios o estándares a priori (Nudler, 2011. P. 74).

La idea del filósofo argentino consiste en trasladar el concepto de “sabiduría práctica” aristotélico que se suele trabajar en el campo práctico al dominio de la ciencia, puesto que sería posible hablar de una racionalidad en la cual las decisiones que se toman no son arbitrarias sino autónomas. La argumentación continúa de la mano de Kuhn, quien según Nudler no sería de ningún modo un relativista como de forma general se le atribuye, sino que en su modelo “las decisiones son tomadas por una comunidad de científicos expertos, con base en la mejor información disponible y en los valores epistémicos compartidos. Como es de suponer, esas decisiones, aunque no se basen en reglas o criterios a priori, sí se justificarían con base en razones” (Nudler, 2011, p. 75). La comunidad de científicos expertos kuhnianos sería reemplazada por el hombre de sabiduría práctica. Empero, según Nudler el tipo de racionalidad en juego es básicamente la misma. Al entrever la problemática entre caer en un consensualismo o en un prescriptivismo, Nudler explicita:

La atribución de la racionalidad a una creencia o a una decisión no depende necesariamente de que se haya llegado a ella siguiendo ciertas reglas preestablecidas, pero tampoco puede basarse exclusivamente en la existencia de un consenso de expertos. Si bien, este es un elemento de peso, requiere igualmente de una ponderación de argumentos y pruebas ofrecidas por parte de quien realiza dicha atribución. (Nudler, 2011, p. 75).

Cada modelo funciona en ciertos dominios, pero no en otros. Entonces lo que hace Nudler es hacer una analogía política, en la cual los tres modelos de racionalidad como republicanos, se controlen mutuamente de modo que la existencia de distintas racionalidades y que colaboren entre sí para construir una empresa racional y científica que no dé pie para el relativismo extremo. Dicho de otro modo, Nudler reivindica las fortalezas y desventajas tanto del modelo reticular-coherentista como del modelo axiomático deductivo y pone en consideración un modelo que se erige desde el

concepto de Phronesis de acento aristotélico que no supone un seguimiento de reglas como los dos anteriores, sino que enfatiza en el juicio de los agentes racionales. De esta manera, no hay una superposición de modelos sino con lo que se cuenta es con la existencia de tres modelos que resultan ser adecuados para distintos campos y que interactúan y se controlan mutuamente para llegar a conocimientos racionales.

1.4 Racionalidad en la estructura de las teorías científicas

José A. Díez, profesor de la Universidad de Barcelona, se ha interesado en el análisis de la racionalidad en la estructura de las teorías científicas, enfatizando en la denominada ciencia normal. Díez afirma que en el segundo tercio del siglo XX la filosofía de la ciencia tuvo un objetivo principal que consistió en “el análisis, la clarificación y la reconstrucción formal de la estructura de las teorías, se creía que al menos parte de las cuestiones principales de la epistemología de la ciencia requerían una elucidación previa de la naturaleza y estructura de las entidades involucradas en las mismas y, en especial de las teorías científicas” (Díez, 2011, p.267). No obstante, este programa prescriptivista de las teorías científicas se vería confrontado en la segunda mitad del siglo XX por la revuelta historicista, que ponía en tela de juicio la relevancia de los análisis estructurales de las teorías científicas.

Lo que intenta Díez es mostrar que es necesario, aunque no suficiente, abordar la estructura de las teorías científicas teniendo en cuenta las tesis historicistas. Para cumplir el cometido se centra en el problema de la racionalidad de la ciencia normal abordado desde la famosa controversia entre Karl Popper y Thomas Kuhn. Díez afirma que la polémica entre Popper y Kuhn se explica por sus divergencias en torno a la comprensión de la naturaleza y la estructura sincrónica de las teorías. En palabras del filósofo español

La oposición metafilosófica entre prescriptivismo y descriptivismo, y los diferentes criterios de racionalidad que ambas posturas implicarían, si no sus diferencias subyacentes sobre la naturaleza y la estructura de las entidades involucradas. Dicho de otro modo, algunos de los aspectos de la polémica que parecen deberse a una diferencia en los criterios de racionalidad y evaluación, están en realidad motivados por una diferencia en la concepción del objeto de estudio o unidad de análisis, y sólo teniendo en cuenta esta segunda diferencia la polémica se hace plenamente inteligible, lo que fundamentalmente estaba en juego era una noción extremadamente rígida de teoría frente a otra mucho más dúctil y estructuralmente compleja que permite dar cuenta de la naturaleza persistente de

esas entidades, de que las teorías se extienden en el tiempo y, con ello, del sentido preciso en que, contra lo que sostiene Popper, la ciencia normal es (o mejor puede ser) perfectamente racional (Díez, 2011, p. 268).

En este orden de ideas, la controversia entre estos dos filósofos de la ciencia no residía en los criterios de racionalidad sino en su comprensión de la naturaleza y la estructura sincrónica de las teorías. Según explica José A. Díez, para Popper cuestionar la esencia del falsacionismo era tanto como cuestionar la racionalidad de la ciencia, y por ello rebatía la idea en que por periodos de tiempo la ciencia se comportara antifalsacionistamente, pues afirmar esto implicaba aceptar que la ciencia en esos periodos era esencialmente irracional. Una de las apuestas de Kuhn era precisamente indicar que las teorías no podían considerarse concluyentemente falsadas, puesto que existían los casos en los que es posible cambiar hipótesis auxiliares que evitan descartar las teorías. De esta manera, Kuhn explicita que las estrategias antifalsación no son comunes sino necesarias. Según A. Díez

Cuando las cosas van mal, no todo permanece igual, cierto. Pero la lógica (más la experiencia) no obliga a abandonar “el barco entero” más de lo que obliga a “retocarlo”. Ante una predicción fallida, la lógica obliga, es cierto, a cambiar algo, pero siempre es posible intentar reajustes internos aferrándonos al núcleo, y muy a menudo esto es lo más racional, no solo pragmáticamente, sino también epistémicamente” (Díez, 2011, p. 275).

Popper, según indica Díez, afirma que el científico que, ante una falsación, se mantiene abrazado a su teoría, incurre en una conducta irracional, mientras que para Kuhn dicha actitud es perfectamente racional. No es que Popper niegue la posibilidad de que las teorías sean susceptibles de ser ajustadas, el desacuerdo reside en la existencia y la valoración de la ciencia normal.

Las reticencias y temores de Popper frente a la ciencia normal de Kuhn, y sus esfuerzos por admitirla-pero-desaprobarla, se deben en mi opinión a que no se apercibió de que lo que estaba haciendo Kuhn era básicamente llamar la atención sobre la complejidad estructural de las teorías y sobre el hecho obvio de que las teorías, entendidas de este modo, “duran cierto tiempo”. Los paradigmas de Kuhn, como los programas de investigación de Lakatos, son las teorías científicas contempladas en toda su complejidad sincrónica. Los periodos normales son entonces aquellos en que las teorías “viven y se desarrollan” y los revolucionarios, aquellos en que “nacen” y “mueren” (se sustituyen) (Díez, 2011, p. 272)

La controversia, según Díez, está dada por la diferencia entre las ideas sobre lo que entienden por teorías tanto Popper como Kuhn. La cuestión radica en que concebir las teorías científicas como la totalidad de la evolución o en cada uno de los estadios que la conforman, esto es, aproximarse

al concepto de teoría desde un nivel diacrónico a lo largo del tiempo o sincrónico aludiendo a un momento específico. En adelante, Díez se refiere a D-teorías a las teorías desde el plano diacrónico y S-teorías desde el plano sincrónico. Para Díez Popper tendría una noción muy restringida de teoría y una muy flexible en el caso de Kuhn, en palabras del filósofo español

Popper tiene razón al decir que cuando las cosas van mal algo hay que hacer, pero no la tiene al decir que lo que hemos de hacer es cambiar de teoría. Para aceptar lo primero sin verse obligado a aceptar lo segundo, es preciso disponer de un concepto más rico y dúctil de teoría que permita distinguir las dimensiones sincrónica y diacrónica y, con ello, distinguir entre cambios en las teorías, *i.e.*, cambios de S-teorías dentro de una misma D-teoría, y cambios de, *i. e.*, cambio de una D-teoría por otra (Díez, 2011, p. 275)

Dentro de este marco, Díez siguiendo a Kuhn señala que, ante una predicción fallida, no es en absoluto irracional seguir abrazando a la misma D-teoría intentando modificaciones no esenciales de la S-teoría y, siguiendo a Popper si sería epistémicamente irracional seguir abrazado a la misma S-teoría, esto es, no cambiar nada, ni esencial ni accidental. De otra parte, Díez propugna un modelo evolutivo de la ciencia que retoma tesis del estructuralismo metacientífico especialmente de Sneed, Moulines y Stegmüller. La apuesta es a partir de las tesis historicistas proponer la noción de redes y evoluciones teóricas.

Una red teórica es la imagen “congelada” de cierta teoría en cierto momento de tiempo, pero como hemos insistido varias veces, las teorías son entidades que cambian en el tiempo manteniendo su “identidad” (Díez, 2011, p. 78)

Dichas redes teóricas permiten distinguir entre cambios esenciales y cambios accidentales, además de expresar adecuadamente la naturaleza sincrónica de las teorías en toda su riqueza estructural. Así las cosas, dilucidar las estructuras científicas mediante las redes y evoluciones teóricas permite analizar la racionalidad en la denominada ciencia normal.

1.5 Teoría formal y teoría material de la racionalidad

Jesús Mosterín en los textos *Ciencia filosofía y racionalidad* y *Epistemología y racionalidad* distingue varios sentidos de racionalidad, a saber, racionalidad como capacidad lingüística, racionalidad como razonabilidad, racionalidad como ética, racionalidad como racionalismo y la racionalidad como estrategia de optimización en la consecución de objetivos. No obstante, Mosterín se centra en la distinción entre racionalidad teórica que se refiere a la racionalidad de las

creencias y la racionalidad práctica aludida a la racionalidad de las acciones, cada una de estas comprendidas desde un abordaje material y formal analizada desde la racionalidad como estrategia para optimizar la consecución de nuestros fines. Al concentrarse en la racionalidad de fines Mosterín plantea que toda decisión racional se da en situaciones en las cuales existe alguna indeterminación, es decir, el agente tiene la posibilidad de elegir entre distintas alternativas.

Tanto sobre la racionalidad teórica, como sobre la práctica, se ha desarrollado una teoría formal (de carácter básicamente matemático y respecto a la que reina amplio consenso) y una teoría material (que trata de reducir la infradeterminación de las creencias y acciones por la teoría formal mediante un cierto anclaje en la realidad y una cierta conexión con nuestra naturaleza, y respecto a la cual hay menos consenso) (Mosterín, 1999, p. 30)

En este sentido, la idea de racionalidad en contextos en los cuales un agente elige o toma decisiones en función de ciertas preferencias u objetivos es examinada a luz de una teoría formal y una teoría material de la racionalidad práctica, de esta última nos dice Mosterín

Para que nuestro sistema de fines merezca ser llamado racional en un sentido material hay que atarlo a algo no formal, hay que anclarlo en alguna realidad material. Una atadura, la más sólida, es la que lo liga a nuestro sistema de fines y necesidades biológicamente dados, heredado genéticamente y plasmado en nuestros diversos sistemas encefálicos. De hecho, nuestro cerebro es como un utensilio fundamentalmente adaptado a satisfacer nuestras necesidades biológicas. El desarrollo de la teoría material de la racionalidad práctica pasa por el conocimiento de nuestras necesidades e intereses, que deben ser incorporados en un plan de vida racional, lo que a su vez presupone la exploración de lo que somos (de nuestro genoma, nuestro cerebro y nuestras relaciones y circunstancias) (Mosterín, 2013, p. 59 – 60)

En este sentido, la racionalidad formal se reduce a la consistencia y su estudio es una parte de las matemáticas, mientras que la racionalidad material hunde sus raíces en nuestras estructuras biológicas y su estudio está íntimamente ligado al de la biología.

La teoría formal de la racionalidad teórica indaga las condiciones formales que tiene que satisfacer el conjunto de todas las ideas que acepta un agente dado x para que digamos que x es racional en sus creencias. Puesto que las aceptaciones varían con el tiempo, las condiciones han de ser relativizadas a un instante determinado t . (Mosterín, 2013, p. 61)

Para ilustrar la posición de Jesús Mosterín sobre la racionalidad, consultamos también el artículo de Jesús Zamora Bonilla, *Mosterín, o de la razón* que nos coloca ante un diálogo al estilo platónico en el cual los protagonistas son Hermógenes, Sócrates, Glaucón y el propio Mosterín. Allí se

discute acerca de la oposición que se suele establecer entre la universalidad de la racionalidad y las concepciones convencionalistas. En el diálogo Glaucón poniendo al tanto a Sócrates de la discusión que tienen con Mosterín recapitula

Glaucón: Hermógenes y yo sosteníamos que solo puede llamarse “racional” a aquello que es el fruto de un acuerdo entre los hombres, que no hay en la naturaleza de las cosas algo por lo que ciertas acciones sean más racionales que otras, salvo la convención. (Zamora,2011, p.39).

A su vez, Mosterín sostiene que “lo racional consiste en el ajuste más perfecto posible entre nuestras acciones y nuestros objetivos” (Zamora, 2011, p. 40) La conversación en un principio se centra en un plano práctico en el cual para Hermógenes y Glaucón cada comunidad es la que decide acerca de lo que le conviene. Por el contrario, Mosterín argumenta que existe un tipo de racionalidad en la que la decisión que se toma es la que mejor satisfaría al individuo. Es decir, a pesar de la convención de pautas normativas, existe el individuo que puede elegir si obedece las normas y costumbres o no, y lo hará sopesando las consecuencias de cada opción. A lo que responde Hermógenes

Hermógenes: En modo alguno niego, Mosterín, que los seres humanos tomemos decisiones y deliberemos. Lo que afirmo es que tal actividad no es el resultado de un proceso de cálculo autónomo

Hermógenes: Lo que Glaucón y yo negamos es que exista en la psique humana un lugar último en el que las alternativas se presenten con claridad y algún piloto elija de manera espontánea y autónoma entre ellas desde su supuesto cálculo central (Zamora,2011, p. 40 - 41).

Mosterín en el diálogo socrático expone dos maneras en las que se puede entender la razón “Así pues, podemos llamar “racional HG” a aquello que en una comunidad la gente aprueba como “lo correcto”, y llamar “racional M” más bien a la decisión que mejor satisfaría las pretensiones del individuo”. (Zamora,2011, p. 40). Mosterín continúa rebatiendo la idea de que la racionalidad consiste en la obediencia de las normas sociales afirma

Mosterín: Fantástico. En primer lugar, me resulta chocante que, como defensa de una concepción tan relativista como la que se sigue de vuestras tesis, queráis acudir a una justificación científica, es decir, “empírica”. Si pensáis que vuestra teoría puede estar “justificada por los hechos”, entonces debéis admitir que hay formas de razonamiento que pueden conducir a la justificación objetiva de ciertas conclusiones. Pero cuando seguimos

estas formas de razonamiento, no estaremos obedeciendo meramente convenciones sociales, pues éstas pueden ser distintas en diferentes sociedades y sus conclusiones no serán “objetivas” si por ello entendemos que deben tener validez universal. (Zamora,2011, p. 43)

Lo que quiere mostrar Mosterín es que si una teoría consigue explicar un gran número de hechos independientes sería razonable considerarla como correcta y por ende no se aceptaría porque sea una costumbre de la sociedad, sino porque se cree en su validez por encima de todas las convenciones y culturas. Hermógenes sale al paso a esta apreciación al discutir que “la causa de nuestra creencia en la validez de las normas de razonamiento no estará relacionada con esta propia validez, cualquiera que sea dicha causa” (Zamora,2011, p. 45). Dicho de otro modo, Hermógenes alude a la idea de que no hay conexión causal entre la validez de nuestras normas de razonamiento y el hecho de que las aceptemos.

El pensamiento racional según expresa Mosterín se diferencia de otras formas de pensamiento precisamente por el compromiso con aceptar las verdades a las que lleguemos en nuestras averiguaciones y no lo que nosotros queramos creer además que las convenciones sociales nos indican como se deben hacer las cosas, pero no nos dicen la forma como se debe criticar esas mismas convenciones e intentar mejorarlas.

El Sócrates que coloca Zamora Bonilla y que oficia de árbitro en la discusión toma partida al afirmar

Sócrates: La racionalidad no existe y punto. Pero la inteligencia si y el hecho en que una circunstancia dado uno sea menos inteligente que otro o menos de lo que podría haber sido el mismo, es un hecho plenamente objetivo. (Zamora, 2011, p.48).

Sin dilucidar más argumentos y por la premura del tiempo dan por terminado el dialogo puesto que Sócrates debe acudir a la casa de Agatón y Mosterín irá a dar su discurso en las fiestas en honor a Atenea.

1.6 Racionalidad y situación comunicativa

El filósofo Pablo Quintanilla Pérez-Wicht propone una concepción de racionalidad como “una propiedad relacional entre intérpretes que emerge en situaciones comunicativas específicas”

(Quintanilla, 2011, p. 20). En la dilucidación de su propuesta combate dos supuestos que han hecho carrera a lo largo de la tradición filosófica, uno, el supuesto de que la razón de algo es un tipo de justificación lógica, fundamentalmente de creencias o procesos cognitivos y otro, el supuesto de que la razón es una facultad o propiedad monádica que tienen algunas criaturas.

La concepción de razón que defiende Quintanilla alude a la articulación entre creencias, deseos y acciones, que contribuyen según nuestro autor a eliminar la falsa dicotomía entre teoría y práctica al mostrar el carácter práctico de las creencias. La cuestión de la inconmensurabilidad y relativismo que puede suponer esta concepción de racionalidad la resuelve Quintanilla desde la comprensión del proceso de comunicación humana. En sus palabras, “una adecuada comprensión de la comunicación humana hace insostenibles las formas clásicas del relativismo conceptual, al mismo tiempo que permite una forma mitigada pero omnipresente de indeterminación de la interpretación”. (Quintanilla, 2011, p. 20)

De acuerdo con lo anterior, serían las interacciones comunicativas las que constituyen los criterios objetivos mediante los cuales se determinan los valores de verdad de las creencias según la apuesta de Quintanilla. De igual manera, sería apropiado decir que la racionalidad es construida pero también descubierta en la interacción comunicativa entre intérprete y agente. Adicionalmente, la razón al dejar de ser entendida como algún tipo de justificación lógica pasa a denotar la articulación entre creencias, deseos y acciones que se despliega en diversas situaciones comunicativas.

Es posible decir, por tanto, que la atribución de racionalidad emerge en una situación comunicativa como una exigencia de la consistencia entre las creencias, los deseos y las acciones que la intérprete se ve obligada a adscribir al interpretado para poder hacer inteligible su comportamiento. (Quintanilla, 2011, p. 20)

Lo que matiza Quintanilla es que no se debe entender la racionalidad únicamente como la coherencia entre los estados mentales del agente y del intérprete, sino que se debe tener en cuenta que los estados mentales surgen en la interacción comunicativa y añade “las interacciones comunicativas constituyen no sólo los significados y los estados mentales, sino también los criterios objetivos mediante los cuales determinamos los valores de verdad de las creencias y los valores morales de las acciones” (Quintanilla, 2011, p. 21). Otro asunto para destacar es que

Quintanilla expresa que la racionalidad es construida pero también descubierta en la interacción comunicativa entre intérprete y agente.

Así, lo que puede ser o no racional no es un sistema de creencias en su totalidad, sino los elementos que lo conforman, los cuales son atribuidos o a un individuo o a una comunidad por una intérprete. [...] En estas circunstancias, la intérprete considera que alguna acción, creencia o deseo atribuido por ella al agente es racional o no, por comparación con el resto de estados mentales y acciones que ella le debe atribuir para hacerlo inteligible, y que deben ser básicamente consistentes entre sí para que tenga sentido decir que ella lo está interpretando. Así entonces, la racionalidad es también un atributo que la intérprete adscribe holísticamente a los estados mentales y acciones del agente cuando lo encuentra a él inteligible (Quintanilla, 2011, p. 23)

Así las cosas, la racionalidad se subsume dentro de un plano de interacción comunicativa enmarcada dentro de una propuesta de tipo hermenéutico, es por esto que no es posible catalogar una acción como racional en sí misma, sino que corresponde a una propiedad relacional entre el agente y el intérprete establecida en una situación comunicativa. Quintanilla esboza una propuesta de la racionalidad basada en los espacios de interacción comunicativa dentro de marcos de comprensión que articulan diversas facetas de la vida humana, en palabras de Quintanilla

Mi intuición, entonces, es que el concepto de racionalidad alude a la articulación entre las diversas dimensiones o ámbitos de la vida humana, los que se encuentran integrados en el comportamiento del individuo y en su interacción con los otros individuos en un mundo compartido. Es de esta manera que las diversas facetas de la vida humana confluyen y se integran (Quintanilla, 2011, p. 28).

1.7 La racionalidad de la ciencia dentro de un contexto multicultural

El trabajo de Ambrosio Velasco se ha concentrado en la relación entre ciencia y política, cuestión que ha abordado desde distintos frentes. Este apartado mostrará el vínculo que establece Velasco entre la diversidad cultural y la racionalidad que lo lleva a proponer el principio de equidad epistémica que supone el reconocimiento de los diferentes tipos de conocimiento en espacios de deliberación pública. A partir del cuestionamiento acerca de la manera en que las tradiciones contribuyen al desarrollo racional de las creencias y prácticas conllevará a Velasco a dilucidar una concepción multiculturalista y republicana de la racionalidad del conocimiento basada en el pluralismo de las tradiciones. Para Velasco las tradiciones cumplen funciones básicas, en sus palabras

son una condición fundamental para su desarrollo racional, pues cumplen dos funciones básicas: transmiten y preservan los conocimientos y logros del pasado para las generaciones futuras, y conforman consensos básicos en torno a teorías, métodos y valores que definen la identidad de las comunidades científicas y mantienen su cohesión (Velasco, 2011, p. 28)

El abordaje de la noción de tradición para el bosquejo de la propuesta de racionalidad le trae a Velasco un dilema, a saber, al optar por una racionalidad de las tradiciones se tendría que aceptar criterios universales por encima de la pluralidad de las tradiciones, en contraste, al rescatar la historicidad de las tradiciones y su carácter contextual no sería posible reconocer una racionalidad. La salida que encuentra Velasco es plantear un concepto de racionalidad compatible con el reconocimiento de la diversidad de tradiciones científicas y no científicas.

Velasco fundamenta su postura a partir de los trabajos de dos gigantes filósofos de la ciencia, Pierre Duhem y Otto Neurath. De Duhem toma la consideración de que la lógica y la metodología son insuficientes para la justificación racional de hipótesis. De Neurath toma su apreciación de que la exclusión de los aspectos prácticos y subjetivos no solo origina una concepción estrecha y deformada de la racionalidad científica sino también propicia una peligrosa concepción autoritaria de la relación entre ciencia y poder político.

Dentro de este marco Velasco propone su principio de equidad epistémica el cual sostiene que todas las tradiciones de conocimiento son igualmente dignas de respeto cultural, y ninguna de ellas tiene por sí misma derechos especiales en el ámbito político. De acuerdo con Velasco “La equidad epistémica no significa equivalencia entre distintos tipos de conocimiento sino simplemente reconocimiento y no exclusión de saberes y tradiciones socialmente relevantes” (Velasco, 2011, p. 38). De este modo, la cuestión epistémica desemboca en un campo político.

La democracia en su sentido republicano representa otro problema en nuestros días: el reto del reconocimiento de la creciente diversidad cultural a nivel mundial, de tal manera que ya no puede concebirse una democracia auténtica que no dé cabida a la pluralidad de concepciones de mundo, de intereses sociales de diversa índole y de diferentes concepciones sustantivas del bienestar social. De ahí que también tengamos que plantearnos un concepto de racionalidad no sólo compatible con la diversidad cultural sino fundado en ella (Velasco, 2014, p. 255)

De esta manera, la propuesta de racionalidad expuesta por Velasco está compuesta por una dimensión epistémica que desemboca en una dimensión política puesto que ante el reconocimiento de la pluralidad de saberes y prácticas éstas son deliberadas en espacios públicos de diálogo en el que los distintos representantes puedan llegar a consensos y acuerdos a la manera como se hace dentro de las organizaciones políticas republicanas.

1.8 La racionalidad axiológica acotada

Javier Echeverría en su artículo “Dos dogmas del racionalismo (y una propuesta alternativa)” propone una racionalidad evolutiva, situada y limitada desde una orientación axiológica de tipo formal. El proyecto de Echeverría pretende superar los dos dogmas que de forma general cargan los planteamientos en torno a la racionalidad, el primero, afirmar que la razón es la diferencia específica de los seres humanos, su esencia, su eidos.

La Diosa Razón remedó al Dios único, omnipotente y omnisciente. Nuestra propuesta no sacraliza la razón, la pone en su lugar. No todo es racional, el ser humano no se reduce a razón. Puede ser irracional sin dejar de ser hombre. La racionalidad no es su esencia, sino una más entre sus diversas capacidades. Tampoco es el “eidos” del “anthropos”, por la sencilla razón que no hay tal “eidos”. Diremos más: idealizar, esencializar, totalizar y absolutizar la razón son otras tantas formas de irracionalidad (Echeverría, 2011, p. 79)

Al apartarse de una visión esencialista de la razón, Echeverría defiende tesis como que la capacidad de razonar ha evolucionado a lo largo de la historia, ejemplo de ello es la emergencia de los lenguajes naturales, la aparición de lenguajes formales y las ciencias de la computación e inteligencia artificial. La racionalidad principalmente es una capacidad de actuar y la que sustenta todas las demás, la capacidad de razonar depende de la capacidad de valorar. El tipo de racionalidad valorativa o axiológica consiste en el acto de deliberar antes de actuar previendo las consecuencias de las acciones posibles. Dicho con palabras de Echeverría

El acto de deliberar antes de actuar, aunque sea instantáneo, siempre tiene en cuenta los bienes y los males que se pueden obtener y seguir de las diversas acciones posibles. Un sujeto es tanto más racional cuanto mayor capacidad tiene de prever las consecuencias beneficiosas o perjudiciales de sus acciones. Este es el núcleo conceptual de la racionalidad valorativa, que no es específica de los seres humanos (Echeverría, 2011, p. 79)

Para nuestro filósofo una acción es axiológicamente racional si el sujeto que la lleva a cabo pretende satisfacer un valor o rechazar un disvalor y reflexiona antes de hacerla, la satisfacción

debe ser de un valor positivo, los valores son medidos en una escala cualitativa desde un tratamiento de tipo formal. Cabe destacar que al defender una concepción naturalizada de los valores Echeverría no coloca la facultad del habla, la enunciación de juicios de valor o la formulación de conceptos como únicas manifestaciones de la capacidad de valorar, sino que enfatiza en que los valores se expresan a través de movimientos corporales, cuestión que pondera a la razón como capacidad de acción. De esta forma, se va cimentando la propuesta de una racionalidad evolutiva, situada y basada en valores.

El segundo dogma del racionalismo expuesto por Echeverría se refiere a las corrientes filosóficas que arguyen que la racionalidad está basada en medios-fines. Nuestro filósofo critica este dogma al indicar que solo enfatizaron en los medios y no en los fines, por tal motivo la propuesta de una racionalidad valorativa da un paso adicional afrontando el problema de analizar los fines teniendo en cuenta los valores y, en su caso justificar los fines desde una perspectiva axiológica. Veamos la descripción que hace Echeverría del segundo dogma

Durante el siglo XX, el segundo dogma del racionalismo se ha expresado bajo la denominación de racionalidad instrumental, afirmando que la racionalidad se reduce a la elección de los medios más adecuados para lograr fines previamente dados. En el caso de la racionalidad maximizadora, dominante en muchas teorías de la decisión racional, se afirma algo más: los medios elegidos han de ser los más eficientes para lograr el fin propuesto (Echeverría, 2011, p. 80)

Desde el pluralismo axiológico de Echeverría tanto la razón instrumental como la maximizadora resultan inadecuadas ya que desde su propuesta se deja de hablar de medios para lograr un fin para analizar diversos fines mediante diversos sistemas de valores. En pocas palabras, la elección de los fines depende de diversos valores.

En primera instancia, una acción es irracional si no hemos valorado su finalidad ni sus posibles objetivos. La racionalidad axiológica es anterior a la teleológica. Por supuesto, evitar daños y males mayores puede ser un objetivo perfectamente racional. La racionalidad no está basada en fines, sino en valores. Cabe afirmar incluso que los fines de nuestras acciones son medios para intentar satisfacer valores, en mayor o menor grado. Por esta razón la racionalidad axiológica va más allá que la racionalidad instrumental, puesto que analizamos los fines de nuestras acciones, no solo los medios que elegimos para actuar (Echeverría, 2011, p. 80)

Al depender los fines de los valores ya no se estaría expresando en la selección de los mejores medios para lograr un fin sino en la elección de valores que justifiquen las actuaciones de los agentes. De otra parte, según la propuesta de Echeverría la axiología no se restringe a los valores morales, sino que se incluyen valores epistémicos, tecnológicos, económicos, políticos, jurídicos, sociales, culturales etc. Estos valores encuadrados dentro de subsistemas son los que guían las acciones humanas

Los valores son las razones de los fines. La axiología valida cada uno de los fines y, lo que es más importante, convalida unos fines y objetivos con respecto a otros, teniendo en cuenta la pluralidad de valores subyacentes a dichos fines. Esta convalidación, o mejor, covaloración de fines, está en la raíz de la racionalidad axiológica. Al respecto, resulta significativo que los valores tengan opuestos y que, además, se presenten en sistemas de valores, no aisladamente. Más que valorar, covaloramos, porque nuestras evaluaciones ponen en juego varios valores, no solo uno (Echeverría, 2011, p. 84)

Se había anticipado que la orientación axiológica del planteamiento de Echeverría posee un carácter formal, encuentra nuestro autor que la manera de medir distintos tipos de valores se realiza desde la teoría de las escalas de medida de forma cualitativa, pero introduciendo un criterio puramente formal.

De la expresión valorativa en lenguaje natural se pasa a una expresión aritmética, lo cual permite aplicar diversas técnicas matemáticas y estadísticas para procesar los datos valorativos así obtenidos (Echeverría, 2011, p. 86)

La pregunta ante cómo se formalizan los contenidos de carácter cualitativo consiste en transformar juicios de valor en ecuaciones mediante una puntuación de preferencias que da como resultado una respuesta en una escala ordinal

Los valores propiamente cuantificables son funciones axiológicas v que, al ser aplicadas por un sujeto evaluador A a un objeto x , dan como resultado un número determinable en relación a una unidad de medida: $VA(x) = n$, siendo n un número natural, entero, racional o real, que designa un número de unidades en relación a la correspondiente unidad de medida (Echeverría, 2011, p. 86)

Esta formalización axiológica pretende lograr que a través de las fórmulas universales “que independientemente de los agentes que evalúen y de los objetos evaluados y, lo que es más importante, independientemente del contenido de los valores que estemos considerando” (Echeverría, 2011, p. 87). Para no recaer en ningún otro tipo de dogma absolutista indica que los

esquemas formales pueden variar con el tiempo, y además que siempre existe la posibilidad de trasgresión de los valores superiores. Como lo indica el filósofo, “Lo único que afirmamos es que comportarse racionalmente requiere atenerse a esas cotas máxima y mínima de satisfacción de los valores, sin prejuicio de que ello no ocurra de hecho” (Echeverría, 2011, p. 87).

1.9 Las emociones como partes constitutivas del desarrollo racional

Ana Rosa Pérez Ransanz en su artículo *la dimensión afectiva de la racionalidad* intenta mostrar la manera como las emociones forman una pieza constitutiva de la racionalidad, en particular de la racionalidad científica. Esta empresa emprendida por Pérez se sustenta en las filosofías de orientación pragmatista propuestas por John Dewey y William James. De forma especial Pérez encuentra en el concepto de experiencia expuesto por Dewey un recurso primordial que le permite vincular a la esfera cognitiva y la esfera activa del ser humano. Explicando la noción de experiencia en Dewey, señala:

La experiencia es fundamentalmente interacción con el entorno, y por tanto toda forma de acción, de sensación y de sentimiento caen bajo la categoría de experiencia. Las experiencias del hacer y del sentir, que para Dewey son experiencias pre-reflexivas, establecen el contexto que hace posible la investigación y el conocimiento. Y dado que el ser humano es primariamente un ser que siente y actúa, si queremos entender la naturaleza del pensamiento, debemos comenzar por reconocer que los procesos cognitivos emergen en el contexto de una experiencia pre-reflexiva, de una interacción inmediata con el entorno, que los posibilita a la vez que los condiciona (Pérez, 2011, p. 568)

Este concepto de experiencia que no solo remite a aspectos epistémicos permite integrar nociones que de forma general son aisladas o relegadas en el tratamiento de las teorías del conocimiento y en especial en los abordajes de las teorías de racionalidad. Pérez desde la interpretación que hace R. Bernstein de las aportaciones de Dewey a concepciones tradicionales destaca que “la experiencia, lejos de contraponerse al pensamiento, mantiene una relación de mutua dependencia y retroalimentación con la razón” (Pérez, 2011, p. 569). De forma adicional, la propuesta de Dewey expone la manera como elementos de la esfera afectiva son constitutivos en los procesos de conocimiento. Pérez citando a Dewey, apunta:

La emoción, en su conjunto, es un modo de comportamiento que tiene un propósito y un contenido intelectual, el cual además se refleja en sentimientos o afectos, de acuerdo con

la evaluación subjetiva de aquello que está objetivamente expresado en la idea o el propósito (Pérez, 2011, p. 570).

Lo que destaca Pérez es que la emoción no se concibe únicamente como una disposición para actuar, sino que reúne elementos de tipo cognitivo como creencias y valoraciones. Sin embargo, este camino de colocar la dimensión afectiva como aspecto constituyente dentro del plano del conocimiento no fue seguido por los principales exponentes de la filosofía de la ciencia del siglo XX.

Para adentrarse en la cuestión de las funciones epistémicas de las emociones, Pérez expone los planteamientos de Ronald de Sousa quien intenta vincular la razón y la emoción enfocándose no solo en la emoción sino en la de la dimensión afectiva. La tesis de Ronald de Sousa sostiene que la razón por sí sola sería incapaz por sí sola de determinar las creencias, a lo que agrega Pérez

Pero lo más original, a nuestro modo de ver, está en que de Sousa –con base en una perspectiva evolucionista muy similar a la que adoptara Dewey – atribuye a las emociones una función cognitiva totalmente propia, que en términos generales podría formularse como sigue: las emociones son portadoras de patrones de relevancia, los cuales condicionan lo que cuenta como objeto de atención, como línea de búsqueda o como estrategia de inferencia (Pérez, 2011, p. 578).

El problema que Pérez entrevé a esta postura es la dificultad que habría para hacer inteligibles las experiencias emocionales. Así las cosas, la filósofa de la ciencia indica que el camino para construir una teoría del conocimiento donde las emociones formen parte constitutiva de la racionalidad científica apenas comienza y que las teorías que prescindan de dicho enfoque no podrán ir más lejos de las propuestas de la epistemología tradicional.

1.10 Modelos de cognición y racionalidad

Sergio F. Martínez remite a cómo filósofos como Popper y Carnap a pesar de sus distintos abordajes coincidían en que la física era el paradigma de lo que debía considerarse como conocimiento racional. Popper según la explicación de Martínez pensaba que la mejor manera era hacer ver cómo la física y la ciencia en general eran el resultado de seguir un cierto método de conjeturas y refutaciones, a diferencia de Carnap que creía que la mejor manera de hacer ver cómo se desplegaba la racionalidad humana en la ciencia era tratando de entender la estructura lógica del lenguaje científico. De este contexto, Martínez enfatiza en la diferencia epistemológica

fundamental entre dos tipos de actividades científicas, a saber, el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación

El contexto de descubrimiento se refiere a todos aquellos procesos que permiten explicar cómo se llegó de hecho a un descubrimiento, por ejemplo, los condicionantes sociológicos, psicológicos o económicos que juegan un papel en la promoción o inhibición de una línea de investigación o de una propuesta teórica. El contexto de justificación se refiere a los procesos relacionados con la evaluación epistémica de los productos finales, las teorías e hipótesis (Martínez, 2011, p. 194)

El carácter epistémico propiamente dicho estaría a cargo de contexto de justificación, es decir, cuestiones como decidir si una hipótesis está satisfactoriamente corroborada o la validez de evidencias. Según indica Martínez, la filosofía de la ciencia estudiaba el contexto de justificación de la ciencia, y ese contexto podía articularse de manera independiente de la forma como históricamente se habría llegado a configurar. Sin embargo, el advenimiento del historicismo en la filosofía de la ciencia dejaría en claro que la generación, evaluación y aceptación de las teorías no podría dividirse en contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Todo esto, explica el autor, generó una enorme crisis, pues a la racionalidad de la ciencia siempre se ha asociado la manera como a diferencia de otros tipos de conocimiento, la labor científica se sustenta sobre la evidencia y razonamiento que no dependen de cuestiones subjetivas.

Estos duros cuestionamiento conllevan a pensar que el conocimiento científico no posee ningún distintivo racional que lo distinga de otro tipo de creencias, sino que la racionalidad científica consiste en una racionalidad instrumental que busca acoplar medios con fines, los cuales le daban coherencia a la empresa científica. Fines de la ciencia hay varios, dice Martínez, hay quienes piensan que el fin es la resolución de problemas, otros la búsqueda de la verdad, o la estructura causal del mundo.

A partir de este estado de la cuestión, Martínez sugiere una manera de replantear el problema de la racionalidad partiendo de propuestas de modelos de cognición que evitan caer en los supuestos entre la dicotomía entre modelos historicistas e instrumentalistas. En palabras de Martínez,

Una racionalidad requiere entender la relación entre realidad histórica, moral y social de los agentes humanos, articulados en normas e instituciones y por otro, la generación,

transformación, estabilización y abandono de normas, estándares, valores de diferente tipo a lo largo de la historia de la cultura [...] Estamos partiendo de la idea de que el problema de la racionalidad de la ciencia debe responderse en el marco de una explicación general de cómo diferentes tipos de actividades y normas se articulan en prácticas e instituciones (Martínez, 2011, p. 195)

De esta manera, Martínez aborda las implicaciones de los modelos de cognición para las discusiones sobre el concepto de práctica y su papel en las cuestiones sobre la racionalidad en la ciencia. Para ello, expone los modelos de cognición: el correspondentista, el interaccionista y el que propone como salida de los modelos tradicionales, el conexionismo. El conexionismo supone que las representaciones que constituyen conocimiento pueden verse distribuidas en toda una red que están implícitas en las prácticas. Así, pues, la propuesta de Martínez es explicar la evolución de las prácticas científicas a través de la evolución de las normas implícitas y explícitas que estructuran dichas prácticas.

1.11 Racionalidad y relativismo

Luis Vega realiza un examen de las principales tesis de los diversos tipos de relativismos. Para ello describe el relativismo protagórico, el relativismo que supone la noción de marcos conceptuales, la relativización de la verdad y el relativismo de la justificación racional. Vega parte de una de las definiciones que se suelen dar sobre el relativismo, esta es “El relativismo, en líneas muy generales, sostiene que lo que la gente considera justificado creer o hacer depende sustancialmente de su propia disposición o de sus condiciones particulares de vida (tiempo y lugar, su cultura, su medio social, su forma de vida)” (Vega, 2013, p. 203). Vega distingue entre dos tipos de relativismo, uno corresponde a un relativismo de primer orden que reconoce la diversidad social y cultural de las formas de vida, el de segundo orden corresponde a un plano en el cual se explicitan cuestiones como el conocimiento, la verdad, criterios de racionalidad y normas de corrección, del que afirma

Lo que cuenta como conocimiento (verdad, justificación racional) está determinado por – y puede variar en función de cada cultura o sociedad particular, con corolarios positivos del tipo “todo vale” cualquier criterio de reconocimiento adoptado por las diversas comunidades particulares resulta pareja y localmente correcto o válido”, o corolarios negativos del tipo “ nada nos obliga, nuestras diversas maneras de tratar con las cosas no dependen de cómo las cosas hayan de ser o sean” (Vega, 2013, p. 204).

Al no encontrar una descripción satisfactoria en estos relativismos, Vega intenta una aproximación más neutra y general haciendo una proyección hacia la racionalidad epistémica. Por tal motivo, Vega afirma que al hablar de relativismo epistémico e distinguir el algo que es relativo a algún relativizador, además que dicho relativismo se puede plantear de diversos modos, como la relativización de la verdad o asumir asumiendo posturas ontológicas con sus respectivos entes relativizados.

Como se indicó Vega aborda la famosa consigna relativista de Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”. De esta tesis Vega dice que es insostenible, el argumento que utiliza el filósofo para sustentar su idea radica en que el relativismo tiene que asumir que el relativismo resulta tan verdadero para una persona como falso para otra si se asume que una proposición es verdadera solo si un individuo la juzga como tal. Vega matiza que algunos relativistas argüirán en contra poniendo en entredicho los supuestos de bivalencia o tercer excluido.

Después de abordar el relativismo de Protágoras, Vega discute con una propuesta bastante defendida por algunos relativistas que es la idea de marco. Por marco entiende Vega aquellos sistemas configurados sobre diversos supuestos como una organización interna con un núcleo de categorías básicas y redes de conceptos, pueden ser divergentes entre si y de forma general las relaciones entre marcos vienen dadas desde la traducibilidad entre estos. Según Vega los defensores de los marcos suponen que no solo pueden existir varios y diversos marcos sino además que tales perspectivas son sistemáticas y diferenciables, por eso, lo que cuente como referencia de la realidad para uno no lo puede ser para otro.

La reticencia puesta por Vega consiste en la imposibilidad de traducción entre distintos marcos, cosa que impide la posibilidad de distinguir si la diferencia entre estos resida en los aparatos conceptuales o en una mera disparidad de opiniones, el peligro que entrevé Vega de abordar el tema del relativismo dentro de la noción de marco es el relativismo corre el riesgo de perder el reino de las ideas claras y distintas en torno a la diversidad y la comparabilidad de los sistemas epistémicos para descender al terreno pantanoso de las culturas.

Ahora bien, los relativistas que relativizan la verdad desembocan en un tipo de justificación que es relativa a la disposición cognitiva de los sujetos epistémicos y a las condiciones culturales y sociales que determinan sus modos de actuar. La crítica de Vega a la justificación como modo de relativismo reside en que la justificación racional puede diferir con lo que de hecho obra como conocimiento entre los miembros de la comunidad epistémica.

CAPITULO II. LA RACIONALIDAD FORMAL: LA APUESTA DE FRANCISCO MIRÓ QUESADA CANTUARIAS

Este capítulo tiene como propósito exponer la manera cómo Francisco Miró Quesada concibió y desarrolló su proyecto de una teoría de la razón. Para ello, se muestra que el abordaje de la razón se realiza desde un enfoque formal e intuitivo cuyo desarrollo se despliega históricamente. Además, se enuncian los principios constitutivos de la razón planteados por el filósofo peruano. Sumado a esto, se muestra la forma en que la razón emerge en distintos ámbitos como la ética y el derecho posibilitando su fundamentación. Por último, se explicita la relación entre el proyecto de una fundamentación racionalista y la filosofía de la liberación vista desde Miró Quesada. Las dos referencias principales de este capítulo son: *Apuntes para una teoría de la razón* publicado en el año 1963 y *Esquema para una teoría de la razón, Ensayo de fundamentación racionalista* publicado en el año 2012. Para la respectiva citación se utiliza las ediciones realizadas por la Universidad Ricardo Palma del año 2012, cuando nos referimos a *Apuntes* se cita el año acompañado de la letra a y para el caso de *Esquema* acompañado de la letra b.

2.1 El conocimiento racional entra en crisis: surgimiento de paradojas, advenimiento de lógicas polivalentes y demostración de teoremas de incompletitud

Los temas que ocuparon al filósofo peruano Francisco Miró Quesada fueron múltiples y variados, cabe destacar, su interés por mostrar la existencia de una filosofía auténtica en la región, sus publicaciones en torno al movimiento fenomenológico, sus ensayos de filosofía del derecho, sus artículos sobre filosofía de la lógica y de la matemática, entre muchos otros que oscilan entre educación, política, economía, propios de su labor como diplomático. No obstante, es posible encontrar en todos ellos una preocupación por la fundamentación racional del conocimiento que permita hacerle frente a las corrientes que abogan por un convencionalismo, un historicismo, un escepticismo, entre otras. Para tal fundamentación, emprende la tarea de analizar la razón pues la razón constituye el único medio para lograr un conocimiento objetivo de la realidad.

Es en su libro *Apuntes para una teoría de la razón*, publicado en 1963, en el que Miró Quesada bosqueja unas primeras aproximaciones a una teoría de la razón. Como él mismo indica en el prólogo, “el presente trabajo no pretende ser más que un planteamiento preliminar e interino, por

ese motivo el título, es decir, esbozo, anticipación de lo que, en el futuro, pueda ser una teoría sistemática de la razón” (Miró Quesada, 2012a, p. 42). El abordaje que el filósofo peruano realiza de la razón está nutrido por los enormes avances de la metateoría y de las distintas escuelas filosófico-matemáticas del siglo XX, por lo que la razón es entendida como la facultad de conocimiento lógico-matemático. En un primer momento, el esfuerzo miroquesadiano consistía en.

elaborar una epistemología integral, es decir, una epistemología que abarcara los diversos tipos constitutivos del conocimiento científico y que fuera capaz de descubrir en ellos el principio de unidad imprescindible para considerarlos como momentos del proceso mediante el cual la razón aprehende la realidad (Miró Quesada, 2012a, p. 35).

Al ponerse esta tarea, Miró Quesada encuentra que en aquel momento no existía una epistemología que respondiera a los últimos desarrollos del conocimiento científico, las que estaban a la mano carecían de rigor, de unidad además de poseer enormes limitaciones metodológicas. Así las cosas, Miró Quesada se preocupó por encontrar un principio de unidad, un principio fundamental del conocimiento. El filósofo peruano encontraría que todas las ciencias poseen unas estructuras explicativas que podrían considerarse como los momentos del proceso mediante el cual la razón aprehende la realidad. A este principio Miró Quesada lo denominó el *principio explicativo*. En sus palabras:

Por el hecho de constituirse, toda ciencia, desde la más rigurosa y formal hasta la más descriptiva y concreta, “tiene una estructura explicativa”. Llegamos así a la conclusión de que la diversidad de las ciencias se unifica en torno del principio de explicación, lo que significa que toda ciencia tiene una estructura genérica común, la que, debido a la exigencia de aprehender regiones objetivas cada vez más complejas, se va especificando a través de procesos cada vez más ricos superpuestos jerárquicamente (Miró Quesada, 2012a, p. 36).

El análisis miroquesadiano se concentró en los aspectos generales y específicos de los procesos explicativos y en sus diversas conexiones tanto entre ellos como con los niveles descriptivos correspondientes. Dicho análisis desembocaría en la incursión de los métodos lógico matemáticos porque según Miró Quesada “en todo tipo de explicación se descubre siempre, como nota constitutiva, algún proceso de derivación lógica” (Miró Quesada, 2012a, p. 36). Sin embargo, en este vuelco al estudio de la derivación lógica de las estructuras explicativas de las ciencias Miró Quesada tropieza con el inconveniente que supondría la introducción de una relatividad desconcertante en el seno del conocimiento científico.

Las estructuras lógicas de los diversos tipos de explicación utilizadas por las diferentes ciencias, sometidas a un análisis riguroso, no presentaban la claridad que parecían tener en un nivel elemental. La existencia de lógicas no aristotélicas que eran capaces de cumplir con las exigencias derivativas esenciales a la lógica prescindiendo de principios utilizados por la tradición, mostraba que existía la posibilidad de fundamentar los procesos explicativos mediante sistemas lógicos diferentes. O sea, las estructuras encontradas correspondían a la ciencia en su desarrollo empírico, pero no remitían a un principio supremo de racionalidad (Miró Quesada, 2012a, p. 36).

Así las cosas, Miró Quesada ahora enfoca su atención en la posibilidad de hallar “un núcleo de invariancia a través de la variación de los sistemas lógicos” (Miró Quesada, 2012a p. 36). Esto, con el fin de salvar la unidad y la objetividad de la ciencia. Entonces la tarea ahora consistía en mostrar que las diferentes estructuras lógicas que podían emplearse para explicar un mismo hecho de un mismo conjunto de supuestos, poseía un núcleo común, en otras palabras, encontrar ese núcleo común subyacente en las estructuras lógicas. Miró Quesada lo indica de la siguiente manera “el problema remitía al análisis de las propiedades derivativas de los diversos sistemas formales. Así, el análisis epistemológico conducía, sin que pudiera evitarse, al análisis metamatemático” (Miró Quesada, 2012a, p. 37). Esta vez, el problema con el que se topa el filósofo peruano es la gran cantidad de lógicas emergentes, lo que requiere encontrar los isomorfismos que permitan recuperar la unidad de la estructura explicativa característica de las ciencias. Ahora bien, nuestro filósofo seguirá encontrando un sinnúmero de vicisitudes en la elaboración de su proyecto como:

Comprobar que la matemática no podía concebirse de manera puramente lingüística como lo hacían el formalismo y el empirismo lógico, y que no podía considerarse tampoco, como lo habíamos hecho al comienzo de toda la investigación, que la verdad matemática quedaba constituida por el mero hecho de la postulación y de la derivación. El contenido de la matemática rebasaba el plano lingüístico y remitía inexorablemente a una región objetiva diferente del sistema expresivo utilizado para conocerlo (Miró Quesada, 2012a, p. 37).

Este problema surgió durante el estudio que Miró Quesada hacía de los resultados de la metateoría y los teoremas de limitación de los formalismos. De forma inevitable se requería replantear, por un lado, problemas de vieja data como la intuición intelectual, el de la evidencia, el de los juicios sintéticos a priori, el tipo o modo del ser de los entes matemáticos y por otro, otros más contemporáneos como el problema de la evolución del complejo originario de principios racionales utilizados en la constitución de las ciencias lógico-matemáticas, la estructura del lenguaje y su relación con el conocimiento científico. El desarrollo de la ciencia, la lógica, las

matemáticas escapaban por completo a las posibilidades de interpretación de las escuelas tradicionales de la filosofía como el racionalismo, el empirismo, el pragmatismo, el historicismo, según lo expresa Miró Quesada. Por tal motivo, “si las posiciones tradicionales quedaban rebasadas por la situación descrita era porque las concepciones clásicas del conocimiento racional no permitían comprender el proceso evolutivo que había producido un cambio de actitud frente a los principios constitutivos de la lógica y la matemática, o sea, un cambio en relación a los principios mismos de la razón” (Miró Quesada, 2012a, p. 38). A lo que añade Miró Quesada

La única esperanza de comprender lo que había sucedido era replantear el problema central de la filosofía: el problema de la razón. Sólo una concepción de la razón capaz de dar cuenta del dinamismo interno que había conducido a los desconcertantes resultados del proceso evolutivo descrito, podría abrir la posibilidad de recuperar el hilo de unidad necesario para una fundamentación objetivamente válida del conocimiento científico. El punto de partida epistemológico nos condujo así al estrato más radical de la filosofía del conocimiento (Miró Quesada, 2012a, p. 39).

Miró Quesada encuentra que, para la formulación de una teoría de la razón, es necesario analizar a fondo la enorme masa de resultados obtenidos en la investigación matemática, además de afrontar los problemas que suscitan la existencia de diversos tipos de lógicas cuyas variadas formas del proceso deductivo y sus formas de derivación hacen entrever una desconcertante relatividad del conocimiento. Únicamente de esta manera será posible intentar la elaboración de una teoría sistemática sobre el sentido, la estructura y los alcances del conocimiento racional.

Sumado a esto, Miró Quesada también ve como condición para el desarrollo de su proyecto el análisis de temas con larga tradición filosófica como el conocimiento sintético a priori, la intuición intelectual, las evidencias auténticas e inauténticas, el ente matemático, entre otros. Lo que entiende Miró Quesada es que “quien no comprenda que no puede ya hablarse de temas como la intuición intelectual, el conocimiento sintético a priori, la posibilidad de definir el concepto de verdad, etc. sin conocer los métodos y resultados de la moderna investigación lógico-matemática y metateórica, queda encerrado en los esquemas anquilosados de una etapa ya superada” (Miró Quesada, 2012a, p. 43).

El libro *Apuntes para una teoría de la razón* es dedicado al lógico y matemático Kurt Gödel, cuyos postulados influirían de forma importante en los planteamientos miroquesadianos. En el prólogo el filósofo peruano escribe

la tesis principal es que los resultados de la investigación metateórica, en todos sus campos, pero especialmente los famosos teoremas de limitación de Kurt Gödel, rebasan las concepciones tradicionales sobre los principios del conocimiento racional en su manifestación lógico-matemática (Miró Quesada, 2012a, p. 31).

El estudio de los teoremas de incompletitud de Kurt Gödel hizo ver a Miró Quesada que es imposible fundamentar en forma absoluta nuestros conocimientos. La formulación más conocida reza

Todo sistema axiomático consistente y recursivo para la aritmética tiene enunciados indecidibles. En particular; si los axiomas del sistema son enunciados verdaderos, puede exhibirse un enunciado verdadero y no demostrable dentro del sistema (Martínez, 2009, p. 25).

El teorema puso en evidencia una limitación intrínseca a las demostraciones basadas en sistemas de axiomas. Esto lleva a Miró Quesada a profundizar en la metateoría, pues resulta imprescindible para el análisis metodológico de los resultados científicos. Miró Quesada refiriéndose a la metateoría señala:

En sentido amplio, puede decirse que la metateoría rebasa el campo de la pura matemática e incide en el de la filosofía, pues su campo de estudio es el de las propiedades fundamentales de las teorías, de allí su nombre. Su materia abarca el estudio de los principios, el análisis de los puntos de partida y de las posibilidades de derivar consecuencias de estos primeros supuestos (Miró Quesada, 2012a, p. 47).

Y la metateoría va más allá de las matemáticas. puesto que como afirma el filósofo peruano, estas han pasado por diversas crisis a lo largo de su desarrollo:

La matemática se encontraba ante una imposibilidad de progreso, pero no ante una imposibilidad de existencia. En la segunda crisis producida por el advenimiento de la geometría no euclidiana, apenas tres cuartos antes del descubrimiento de las paradojas, se produce la quiebra de la fe en la intuición ingenua. Se tuvo que reconocer que los axiomas no podían considerarse como verdades evidentes y que la intuición geométrica podía ser engañosa. Pero se reforzó la fe en la derivación lógica y formal. Hubo un cambio de concepción, una ampliación de horizonte. Fue más bien una crisis de crecimiento. Pero el

descubrimiento de las paradojas ponía en peligro la existencia misma de las matemáticas. Y si se tiene en cuenta que la ciencia natural exige constitutivamente la formulación matemática, la crisis se extendía a la ciencia toda, a la razón misma (Miró Quesada, 2012a, p. 50).

Inmediatamente surgen lógicos y matemáticos que intentan salirle al paso a las paradojas. Personajes de la talla de Zermelo, Hilbert, Russell, Couturat intentaron mostrar que las paradojas se debían a defectos metódicos y que haciendo los necesarios reajustes la matemática podría verse libre de ellas, era necesario perfeccionar la teoría lógica, hacerla más flexible más rigurosa y más amplia. Ni siquiera la estructurada teoría de conjuntos elaborada por Cantor había quedado inmune a las paradojas que lograron desnudar la consistencia de las teorías formales. De este afán por encontrar un método más radical que todos los disponibles, que permitiese abordar el problema de las paradojas mediante un procedimiento que estuviese libre de circularidad, nos dice Miró Quesada “de esa exigencia radical de racionalidad, de ese afán típicamente occidental de fundamentación absoluta, surge la metateoría” (Miró Quesada, 2012a, p. 52).

Tanto la metateoría como las metamatemáticas expuestas por Hilbert, reconoce Miró Quesada que tienen un carácter histórico, porque sus principios evolucionan a través del tiempo. Empero, “este proceso tiene una dirección, está impulsado por un vector, la depuración de las evidencias racionales a través del rigor de la formalización. La formalización es algo así como una especie de filtro de la razón, exigido por el sentido mismo del conocimiento racional” (Miró Quesada, 2012a, p. 320).

2.2 Tentativas fundamentalistas del conocimiento lógico-matemático

Miró Quesada desentraña los fundamentos más importantes de las escuelas filosófico-matemáticas como los son: el logicismo, el axiomatismo, el intuicionismo, el formalismo y la creación hilbertiana. Del logicismo describe el logro de Frege de mostrar la posibilidad de reducir el concepto de número natural al concepto de clase o conjunto y derivar, de esta manera, todas las propiedades de los números naturales de las propiedades de las multiplicidades. En palabras de Miró Quesada

Definir el número natural por medio del concepto de coordinación de elementos de los conjuntos o clases y derivar todas sus propiedades de las propiedades de las clases era nada menos que reducir toda la matemática clásica a la lógica (Miró Quesada, 2012a, p.74)

Al reducir la matemática a la lógica se desentraña definitivamente el misterio de la naturaleza de las ciencias matemáticas, se alcanzaba una grandiosa unidad en el dominio de las ciencias exactas y se culminaban los esfuerzos desplegados por el movimiento rigorista para lograr una exactitud y una claridad definitiva en los procesos derivativos. No obstante, Miró Quesada resalta que Russell demuestra que partiendo de una teoría general de las proposiciones y de una teoría de las clases es posible derivar la matemática clásica. Según Russell, Frege cayó en el mismo error porque no tuvo en cuenta la exigencia metodológica y no distinguió los distintos tipos de variables, de manera que el rango de su significación de una variable podía incluir entre sus posibles valores al conjunto de todos los elementos que integraban dicho rango. Miró Quesada explicando a Russell, afirma:

Cada variable es un tipo determinado y representa elementos de un conjunto determinado. Así las variables de tipo cero solo incluyen en su rango de significación a los objetos individuales. Las variables de tipo I, solo incluyen a conjuntos de objetos individuales, las variables de tipo II, a conjuntos de conjuntos de objetos individuales etc. Una variable no puede incluir en su rango de significación a conjuntos integrados por elementos pertenecientes a dicho rango, o, lo que es lo mismo, no puede relacionarse mediante el símbolo de pertenencia con variables de su mismo tipo (Miró Quesada, 2012a, p. 78)

Miró Quesada ve las dificultades de este proyecto logicista si se consideran radicalmente la imposibilidad de ofrecer una garantía contra el descubrimiento de futuras paradojas. La aplicación sistemática de la teoría de los tipos permite eliminar las paradojas de Cantor, de Burali- Forti es decir, todas las paradojas derivativas del empleo de razonamientos no predicativos, pero el verdadero lío empieza con las paradojas semánticas, que no eran totalmente resueltas.

Otra escuela filosófico- matemática que Miró Quesada pasa al tablero es la del axiomatismo, que según el filósofo peruano se desarrolla junto con el logicismo siendo sus principales representantes Zermelo y Fraenkel. La propuesta del axiomatismo según lo explica Miró Quesada, no reside en desentrañar la esencia del conocimiento matemático, sino que

Su tesis fundamental es que los procedimientos de la matemática clásica para construir expresiones, especialmente en el manejo de las variables, tienen una eficacia que ha sido probada por una secular experiencia y que no es conveniente eliminarlos. Para evitar el empleo de razonamientos no predicativos basta determinar con todo cuidado los axiomas de la teoría de los conjuntos (que no fueron determinados por Cantor ni por ninguno de los

rigoristas) y restringir el concepto de conjunto de tal manera que no puedan formarse conjuntos de manera arbitraria con propiedades tan indeterminadas que puedan ser miembros de sí mismos. (Miro Quesada, 2012a, p.78).

Desde este planteamiento lo que se busca es reconstruir la teoría de conjuntos y derivar de allí toda la matemática clásica sin utilizar la famosa teoría de los tipos, empero, Miro Quesada afirma que tal como el logicismo, el axiomatismo no ofrece garantía indubitable contra el hallazgo de nuevas paradojas.

El intuicionismo, cuyos postulados se podrían catalogar como contrarios al logicismo y al axiomatismo, resulta interesante al dar mayor garantía en contra de la generación de paradojas, no obstante, se advierten algunas limitaciones metodológicas. Miró Quesada sitúa a Brouwer como iniciador de este movimiento

Para Brouwer y su escuela la matemática no puede reducirse a la lógica, sino al revés: la lógica presupone la posibilidad de la aritmética, pues toda demostración y toda derivación solo puede hacerse contando y ordenando los elementos que la integran. Y ambas operaciones son característicamente aritméticas (Miró Quesada, 2012a, p.80).

El principio que rige al intuicionismo es el principio de constructividad, “según este principio todos los entes matemáticos deben ser construibles, es decir calculables o computables” (Miró Quesada, 2012a, p.81).

Si se emplea de manera sistemática el principio de constructividad se eliminan las paradojas. En efecto, cualquier definición y cualquier derivación matemática se reducen, en último término, a calcular, a realizar operaciones que terminen siempre en la determinación de un ente o conjunto de entes con ciertas propiedades. Cuando un ente se construye, no puede llegarse a contradicción, pues una contradicción significaría en este caso que a pesar de haberse construido el ente no podía construirse. (Miró Quesada, 2012a, p.82).

Para los intuicionistas, nos dice Miró Quesada, el punto de partida es el número natural porque toda construcción puede reducirse a un conjunto finito de operaciones con los números naturales. Empero, ve algunas limitaciones como no lograr reconstruir en toda su integridad la matemática clásica y utilizar métodos y definiciones muy alejadas de las clásicas.

Desde la perspectiva Hilbertiana la tarea primordial consistió en la fundamentación de las matemáticas al considerar las limitaciones del logicismo y el formalismo en ese mismo intento. Los problemas que encuentra Hilbert, según nos explica Miró Quesada, son que “el logicismo no logra realizar de manera completa la derivación matemática de la lógica, y el axiomatismo no fundamenta suficientemente los principios de la derivación. Y rechaza el intuicionismo porque recorta el cuerpo de doctrina clásico” (Miró Quesada, 2012a, p.83). En consecuencia, la apuesta de Hilbert que para superar dichas limitaciones es necesario conocer la estructura y el funcionamiento de las matemáticas para probar la consistencia de esas teorías, cuyo objeto correspondería a una disciplina denominada metamatemática y que según Miró Quesada debería extrapolarse a todo conocimiento como tal dando lugar a la metateoría.

Todo este recorrido exegético que realiza Miró Quesada es para mostrar cómo la revolución lógica desemboca en un replanteamiento y reestructuración del tema fundamental de la filosofía como lo es la razón. La convicción del pensador peruano radicó en que mediante el abordaje de una teoría de la razón desde el análisis de los distintos tipos y métodos de derivación supondría una fundamentación del conocimiento científico, lo que implicó un esfuerzo de formalización, Miró Quesada en consonancia con los formalistas concebía que

La única forma de luchar contra las paradojas y de encontrar un modo, no sólo de suprimir las existentes sino de ofrecer una garantía contra las futuras, era esclarecer rigurosamente el concepto de principio lógico y de derivación matemática. Pero la única manera de hacer esto era mediante un adecuado proceso de formalización, es decir, mediante un lenguaje que fuera capaz de expresar de manera completa todos los conceptos empleados en las definiciones, todas las reglas utilizadas en la formación de las proposiciones matemáticas, todos los postulados y los principios lógicos empleados en la derivación de teoremas (Miró Quesada, 1962, 141)

No obstante, Miró Quesada tuvo reparos con algunos intentos de formalización, la manera como intentaban superar las paradojas y sobre todo el duro golpe que recibió el proyecto de fundamentación total por parte del teorema de Gödel, a juicio de Miró Quesada

Gödel probó que era posible construir una proposición aritmética, con las reglas permitidas en el sistema formal, de manera que ella ni su negación podían derivarse dentro del mismo sistema. Probó además que, desde un punto de vista intuitivo, dicha proposición era verdadera. Quedó así establecido que cuando se expresa una teoría matemática mediante un lenguaje completamente formalizado, existen proposiciones verdaderas de la teoría, que

no pueden derivarse como teoremas dentro del lenguaje formalizado, o lo que es lo mismo, probó que el objeto de conocimiento matemático rebasa la esfera del lenguaje matemático, que la matemática no puede confundirse con el lenguaje que la expresa, porque, por más perfecto que sea un lenguaje, nunca podrá utilizarse para derivar todos los posibles teoremas de la teoría que formaliza (Miró Quesada, 1962,p.142)

Lo que observa Miró Quesada es que tras el proceso de formalización queda un residuo intuitivo y su propósito consistirá en mostrar la relación entre la versión formalizada y el desarrollo intuitivo, lo que supone una dilucidación de una teoría de la razón. Según la propuesta del filósofo peruano después de esta revolución lógica “no puede hablarse más de una razón concebida como una estructura cerrada de principios evidentes” (Miró Quesada, 1962, p. 144). De esta manera, la propuesta presentada por nuestro autor no es un racionalismo ingenuo, sino que pretende ir más allá del racionalismo clásico.

Es así como, el surgimiento de las geometrías no euclidianas, el advenimiento de lógicas polivalentes y los teoremas de Kurt Gödel provocaron una crisis en el conocimiento racional por excelencia como lo es el conocimiento lógico matemático. De ahí que, Miró Quesada expresa la necesidad de una teoría de la razón que fuese capaz de explicar la enorme cantidad de paradojas, el desbordamiento de los modelos clásicos y el dinamismo propio de la razón, porque tanto como el descubrimiento de paradojas hasta los teoremas de limitación no son más que un proceso racional.

2.3 La razón como la facultad del conocimiento lógico-matemático

Francisco Miró Quesada advirtió la multiplicidad de significados del concepto de razón. Por ello, para realizar un análisis riguroso de este concepto el filósofo peruano realiza una reducción semántica que le permita partir de una base segura y un punto de partida restringido que necesariamente se ampliarán durante el proceso de análisis del concepto, puesto que, toda ampliación de significado habrá de desprenderse de los planteamientos iniciales con una necesidad teórica sin cuyo cumplimiento no se puede seguir adelante. El autor lo indica de la siguiente manera

La significación restringida empleada para lograr el máximo de rigor en el punto de partida volverá nuevamente a ampliarse. Y esta ampliación irá conduciendo el análisis hacia puntos

cada vez más centrales del dinamismo general del conocimiento en relación a los cuales el rigor se hace cada vez más difícil de lograr. Pero el hecho de haber partido de una base segura, sobre la cual puede hablarse con sentido, ofrece la oportunidad de avanzar rigORIZANDO progresivamente las significaciones (Miró Quesada, 2012a, p. 239)

A pesar de la gran cantidad de significados del término razón, encuentra el filósofo peruano una perspectiva de equivalencia, la referencia constante de la razón como conocimiento lógico matemático

Puede decirse que existe un uso normal del término “razón” a través de la tradición. Y que esta normalidad está representada por la inclusión constante de la nota referente al conocimiento lógico-matemático. Los conocimientos lógico- matemáticos han sido siempre considerados, desde el tiempo de los griegos hasta el presente, como manifestaciones características del conocimiento racional. En consecuencia, toda concepción del conocimiento lógico-matemático remite a una concepción general del conocimiento racional (Miró Quesada, 2012a, p. 236)

La reducción semántica que le permite avanzar en la dilucidación de una teoría de la razón es entender a esta como la facultad de conocimientos lógico-matemáticos, lo que conlleva a afirmar que replantearse el problema del conocimiento lógico matemático es replantearse el problema del conocimiento racional. De esta manera, partiendo de la identidad entre “conocimiento racional” y “conocimiento lógico matemático” Miró Quesada encuentra el campo de análisis que le permitirá precisión, rigurosidad y la exigencia teórica para dilucidar su teoría de la razón.

Si la lógica es algo diferente de lo que se creía, si los principios que rigen el conocimiento deductivo son más amplios que los tradicionalmente considerados entonces es necesario revisar toda la historia de la filosofía. Porque la filosofía ha pretendido justificar sus tesis racionalmente y para ello se ha valido siempre, de manera explícita o implícita, de la lógica. La concepción de lógica de los diversos sistemas filosóficos ha presupuesto siempre una determinada concepción de razón, y la concepción de la razón ha sido el fundamento último de posibilidad filosófica (Miró Quesada, 1962, p. 140)

En este sentido, las razones por las cuales el filósofo peruano se centra en el campo lógico-matemático para el planteamiento de su teoría de la razón serían: primera, que todas las ciencias poseen unas estructuras explicativas de las que subyacen procedimientos de derivación: de esta manera, realizar un examen riguroso de los distintos tipos de derivación resultaría la tarea imprescindible para la fundamentación del conocimiento científico. Segunda, reside en que “la razón no sólo podía alcanzar un conocimiento completo de su objeto en el campo matemático, sino que además podía liberarse de sus contradicciones internas” (Miró Quesada, 1962, p.142). Tercera,

la idea de que la estructura común de los sistemas lógicos es racional. Cuarta, el análisis de la razón a través del conocimiento lógico matemático no reviste contenido empírico y la última la validez de los principios no tiene nada que ver con la verificación de las consecuencias.

Así las cosas, el abordaje del tema de la razón debe hacerse desde el enfoque del conocimiento lógico matemático, puesto que desde allí es posible lograr un alto grado de precisión y rigurosidad. De la misma manera, el mecanismo de expresión utilizado por la razón es el conocimiento lógico matemático y a su vez es el conocimiento racional por excelencia. Otra razón que sería lícita inferir y quizá la más importante que explica el interés de estructurar una teoría de la razón mediante la perspectiva de conocimiento lógico matemático radica en que tanto la lógica como la matemática no revisten conocimiento empírico, pues como ya se indicó para nuestro autor la validez de nuestros principios nada tiene que ver con la verificación de las consecuencias.

2.4 La razón entre lo intuitivo y lo formal

El planteamiento de una teoría de la razón desde el enfoque que lo presenta el filósofo peruano de forma inevitable se topa con otros conceptos, a saber, la intuición, el conocimiento sintético a priori, la evidencia, la relación entre los conocimientos intuitivos y formales. Empero, según nuestro autor “existe un problema fundamental cuyo esclarecimiento es imprescindible para el esclarecimiento cabal de los problemas parciales, pero que a su vez recibe su sentido a través de estos últimos. Este tema central que supone todos los demás y cuyo esclarecimiento es la condición de esclarecimiento de aquellos, es el concepto de razón” (Miró Quesada, 2012a, p. 232)

Desde la perspectiva miroquesadiana no puede esclarecerse el problema de la intuición intelectual, sin que se traten el tema de las evidencias auténticas e inauténticas, del conocimiento sintético a priori y la relación entre la formalización y la intuición. Por lo tanto, la fundamentación del conocimiento lógico matemático, o lo que es lo mismo, el conocimiento racional, exige desentrañar la manera como este opera y bajo qué parámetros se fundamenta. Ante este problema nuestro autor se fija en el carácter intuitivo y formal del proceder de este tipo de conocimiento.

En cuanto a la cuestión de la intuición intelectual, el filósofo peruano expone que a lo largo de la tradición filosófica las soluciones han sido positivas o negativas dependiendo de la posición

fundamental del conocimiento. Es decir, si existe o no la posibilidad de tener conocimientos verdaderos de manera necesaria, universal y supratemporal. Miró Quesada explica que de ser posible la demostración de la existencia de un conocimiento intelectual intuitivo evidente sería posible resolver el tema de la universalidad y necesidad del conocimiento. Además, nos dice Miró Quesada, “si se muestra que existe un conocimiento intuitivo auténtico, se habría mostrado que existe un cierto tipo de objeto que es el objeto de esta intuición. Esta certeza nos abriría la puerta hacia un esclarecimiento ontológico del ser de los objetos matemáticos” (Miró Quesada, 2012a, 422). En esta misma línea explicita el peruano que si hay éxito en mostrar la evidencia auténtica de ciertas verdades muy generales, se tendría una vía de acceso a la estructura del conocimiento racional.

Las investigaciones metateóricas, explica el filósofo, descubrieron la posibilidad de la existencia de un conocimiento que se considera como intuitivo, que al no tener ningún contenido empírico podría denominarse como intuición intelectual. Otro asunto que resalta el filósofo es que “el conocimiento lógico intuitivo presenta una subregión privilegiada, la de los conocimientos considerados como evidentes” (Miró Quesada, 2012a, p. 423). Si bien es imprescindible la formalización del conocimiento, Miró Quesada le asignó un papel fundamental a la intuición, pues esta es la que le permite salir del embrollo del regreso ad infinitum, pues la intuición además de ser un conocimiento que no es de tipo empírico también se encuadra dentro de los conocimientos considerados como evidentes. La tarea que emprende nuestro autor es el análisis de la intuición y la evidencia fundamentales para la dilucidación de su teoría de la razón. De acuerdo con Miró Quesada

La evidencia siempre es intuitiva, y la intuición hace posible la evidencia. La intuición es la manera o modo de aprehender los objetos de nuestro conocimiento. La evidencia es la calidad, el matiz que adquieren algunas de nuestras intuiciones que, por este hecho, presentan un poder irresistible de convicción. La intuición en tanto manera de aprehensión que puede tener muchos grados. Puede haber intuiciones claras y confusas, evidentes y engañosas. La evidencia es el carácter supremo de la intuición (Miró Quesada, 2012a, p. 257)

El criterio de verdad de la intuición recaería sobre la evidencia, lo que conlleva a la idea de que existe un tipo de intuiciones evidentes que posibilitarían el trabajo de formalización sin caer en contradicciones. El problema al que se enfrenta el filósofo peruano es la manera cómo es posible

distinguir entre las intuiciones auténticas de las inauténticas. En palabras de Miró Quesada, “la intuición y la evidencia de los principios lógicos son la condición última de todo conocimiento posible” (Miró Quesada, 2012a, p.264). La intuición correspondería precisamente a esa región del conocimiento lógico matemático no formalizado; empero, la intuición revelaría los principios lógicos matemáticos. El proyecto miroquesadiano de revisar el papel de la intuición en la constitución del conocimiento lógico matemático proporcionaría la posibilidad de una fundamentación, Como lo expresa Miró Quesada

Si es capaz de demostrar de una manera indubitable la existencia de un conocimiento intelectual intuitivo evidente, se habría resuelto –por lo menos en parte- el problema del conocimiento absoluto [...] En segundo lugar, si se muestra que existe un conocimiento intuitivo auténtico, se habría mostrado que existe un cierto tipo de objeto que es el objeto de esa intuición. Esta certeza nos abriría la puerta hacia un esclarecimiento ontológico del ser de los objetos matemáticos. En tercer lugar, si se tiene éxito en mostrar la evidencia auténtica de ciertas verdades muy generales, uno tendría de esa manera una vía de acceso a la estructura el conocimiento racional (Miró Quesada, 2012a, p. 422)

Así las cosas, Miró Quesada le otorga un papel fundamental a la intuición, ya que no puede ser concebible eliminar completamente el conocimiento intuitivo de las ciencias exactas, por lo cual debe entenderse que “hay una especie de influencia mutua y de reajuste recíproco entre el conocimiento intuitivo y formal” (Miró Quesada, 2012a, p. 424). El conocimiento intuitivo sería el punto de partida y el proceso de formalización permitiría la selección y mostrar que algunas evidencias que se dan por sentadas no lo son. Miró Quesada explicita dos tipos de conocimientos intuitivos, a saber, (I) los conocimientos lógicos que sirven de instrumento de derivación de todos los conocimientos matemáticos y lógicos, pero que son aprehendidos mediante una intuición directa; (II) los conocimientos constructivos, que se constituyen a partir de la operación de sucesión, se basan, nos explica Miró Quesada en la intuición originaria de número y de orden numérico.

Existen principios captados de manera intuitiva. El caso paradigmático que expone Miró Quesada es el principio de no contradicción, que lo coloca dentro de lo que él denomina la intuición condicionante, aquella cuya aprehensión se hace de manera evidente. Un principio nos dice Miró Quesada “tiene evidencia absoluta cuando está presupuesto en los desarrollos formales que nos obligan a cesar de creer en la evidencia de otros principios (o a reducir su campo de aplicación”

(Miró Quesada, 2012a, p. 427). En relación a lo dicho, Miró Quesada postula que los criterios clásicos que han determinado la existencia de evidencias absolutas ya no pueden mantenerse, pero esto no conlleva el rechazo de la existencia de la intuición sino a la reformulación del problema de la intuición intelectual y su evidencia correspondiente. De hecho, este es uno de los problemas fundamentales con los que se topa Miró Quesada, a saber, mostrar la evidencia de algunas intuiciones.

Por esta misma línea, explica el filósofo peruano, el remezón provocado por la revolución lógica no ha implicado la desaparición de todas las evidencias. Por ejemplo, el principio de no contradicción ha mantenido su vigencia y su universalidad. En el caso que los procesos de formalización hubiesen invalidado el principio de no contradicción, el conocimiento matemático sería improcedente y lo que es más complejo, el proyecto de una teoría de la razón sencillamente se habría derrumbado. Ahora bien, lo que ha mostrado Miró Quesada es que el principio de no contradicción mantiene su condición de necesidad en el proceso de formalización. Empleando las palabras de nuestro autor

Se tiene la impresión de la luz que al ser analizada a través de un prisma se desparrama en diversos colores. El análisis refracta la claridad de los principios lógicos. Pero apenas se regresa a la intuición, la luz blanca de la evidencia vuelve a imponerse de manera incondicional. A pesar de la resistencia que ofrecen los análisis, de las vagas implicaciones que las acompañan, la intuición y la evidencia de los principios lógicos son la condición última de todo conocimiento posible. [...] Sea cual sea la manera como se dan los principios en la intuición, sin ellos derrumba el conocimiento lógico-matemático y, en general, cualquier otro tipo de conocimiento. Su vigencia es la condición de todas las demás vigencias cognoscitivas (Miró Quesada, 2012a, p. 264)

Es clara la relevancia que otorga Miró Quesada a la intuición y a la evidencia de los principios lógicos al ubicarlos como condición de todo conocimiento posible. La razón que sustenta el anterior juicio reside en que los principios lógicos se aprehenden a través de una intuición evidente que los capta de manera absoluta y condicionante. Como se había indicado en líneas anteriores, poner una intuición evidente como fundamento del conocimiento que le dé solidez al proceso de formalización, lleva a buscar un criterio de validez de las intuiciones condicionantes. Para mostrar dicho criterio nuestro autor se aborda tres tipos de intuición, a saber, la constructiva, la operativa y la condicionante.

Miró Quesada se refiere a la intuición constructiva como “la que nos revela que dado el número uno es posible repetirlo, es decir, determinar su sucesor, y que esta posibilidad de repetición no tiene límite” (Miró Quesada, 2012a, p. 266). Dicho de otra manera, la intuición constructiva alude a la existencia del uno y la posibilidad de repetirlo indefinidamente, una mixtura entre la unidad y la operación de sucesión. La anterior tesis no sería objetada por otras corrientes de pensamiento matemático, pues convergen en la idea de sucesión como condición del proceder matemático. Los entes constituidos por la sucesión se pueden componer operativamente y tienen posibilidad de asociación, precisamente el conocimiento matemático se constituye por construcción de conceptos. De acuerdo con Miró Quesada

Los conocimientos fundados en la intuición constructiva pueden por eso compararse a un edificio: como el edificio son el resultado del ordenamiento adecuando de unidades de construcción. Pero lo característico es que los principios, las propiedades, las relaciones de los procesos constructivos son absolutamente evidentes, y por el hecho de consistir en agregaciones, o de poderse reducir a agregaciones, no pueden conducir jamás a resultados contradictorios (Miró Quesada, 2012a, p. 268)

La intuición condicionante se refiere a la aprehensión de manera evidente de los principios lógicos, empero, principios lógicos que se mostraban como evidentes no resistieron el embate de la revolución lógica, el caso paradigmático es la pérdida de vigencia del principio del tertium, que fue rebasado por el proceso de formalización. Así las cosas, existe una captación intuitiva de entes matemáticos mediante las intuiciones de tipo condicionante y constructivo; ambas intuiciones están ligadas a la intuición empírica sin reducirse a ella, ya que el error de un análisis de la intuición intelectual reside es concebirla únicamente como una pura combinación simbólica y no establecer su contacto con la intuición empírica. Dicho de otro modo, el proceso psicológico o mental de la intuición no puede considerarse puramente mental.

De este modo, el tema de la intuición está íntimamente ligado con el de la evidencia. Miró Quesada aborda la forma de distinguir formas de las evidencias auténticas de las inauténticas, mediante la exposición de criterios como la condición suficiente y la condición necesaria. La dinámica de las evidencias supone un proceso racional puesto que parten de un conjunto de principios contruidos de manera intuitiva y ahí es donde la depuración de evidencias hace que se constituya un cuerpo de evidencias definitivas. A juicio del autor

Una evidencia es inauténtica si el dinamismo formal del sistema que la incluye (en tanto principio formalizado) conduce a resultados que la rebasan. Una evidencia es auténtica si el mismo proceso formal que condujo al rebasamiento de alguna evidencia inauténtica la presupone constitutivamente, en tanto principio formalizado dentro del sistema (Miró Quesada, 2012a, p. 292).

En este sentido, para saber si las intuiciones primitivas se disgregan o mantienen como principios, es necesario que cumplan con los criterios de una evidencia auténtica, a saber, la condición suficiente y la condición necesaria. Una condición necesaria supone que un principio al ser utilizado dentro de un proceso de formalización conserve su vigencia universal y no sea rebasado, tal como le sucedió al principio del *Tertium*. Por este motivo, si una evidencia no cumple con la condición necesaria entonces será una evidencia inauténtica. Sin embargo, que un principio cumpla la condición necesaria no implica que posea una evidencia auténtica, para asegurar la evidencia auténtica es necesario que cumpla el criterio positivo de condición suficiente. La condición suficiente corresponde a “la intervención constitutiva en el proceso de segregación que conduce a la pérdida de vigencia de determinadas evidencias” (Miró Quesada, 2012a, p. 290). Es así como el criterio de condición suficiente se emparenta a la idea de que se limita un principio, empleando otro principio del cual no se es posible dudar, ya que si esto sucediera todo el proceso perdería sentido. Entonces, se llega a la conclusión que existe una intuición intelectual que es auténtica mediante la aplicación del criterio que presenta doble mecanismo: condición necesaria y condición suficiente.

2.5 El *A priori* en el marco de la teoría de la razón

Otro problema que abordó Miró Quesada fue repensar los temas del a priori y el problema del conocimiento sintético a priori. El filósofo peruano insistía en que el no considerar el conocimiento a priori como fuente importante del conocimiento racional impedía calar hondo en la comprensión del conocimiento, pero, sobre todo impedía captar una serie de relaciones muy profundas entre la lógica, la matemática, la física y la filosofía. De hecho, nuestro autor coloca el conocimiento a priori como concepto fundante en el desenvolvimiento del conocimiento lógico, matemático y científico. En el caso de la física explica que posee un carácter a priori puesto que la física no puede desarrollarse sin las matemáticas, por ende, tiene un alto grado de apriorismo.

En el artículo *A priori* consignado en la “Biblioteca Iberoamericana de Filosofía” nuestro autor esboza el papel que desempeña el a priori en la filosofía y en la ciencia. Allí muestra cómo los empiristas lógicos niegan la posibilidad de un conocimiento sintético a priori reduciendo este tipo de conocimientos a juicios analíticos. Miró Quesada expone la posición de Quine quien distingue entre dos tipos de verdades a priori: la verdades lógicas y analíticas “Una proposición es lógicamente verdadera cuando está formada por conectivos lógicos y por términos, de manera que éstos pueden variar todo lo que se quiera sin que la proposición deje de ser verdadera” (Miró Quesada, 2013, p. 167) El ejemplo que da es “Ningún casado es no casado” entonces se podrá cambiar los términos y la proposición mantendrá su carácter de verdadera. Diferente si se dice “Ningún casado es soltero” que al cambiar los términos no se asegura la veracidad de la proposición. Quine entonces según la interpretación de Miró Quesada considera que las proposiciones lógicas tienen una extensión más amplia que las analíticas. El problema que indica Miró Quesada en el planteamiento de Quine reside en que “hay proposiciones analíticas cuya verdad es lógica y, por supuesto, a priori; y otras que son a priori, como “Ningún soltero es casado” pero que no son verdades lógicas. Para demostrar que no lo son, Quine sostiene que se debe resolver un problema de sinonimia que es insoluble” (Miró Quesada, 2013, p. 167). En este sentido, lo que propone Miró Quesada es cambiar la denominación y llamar analítica a toda proposición lógica y expresar que las proposiciones analíticas expuestas por Quine simplemente no lo son. Desde esta perspectiva Miró Quesada arguye que el conocimiento lógico es a priori puesto que

Quando se medita sobre el tipo de conocimiento que nos ofrece la lógica clásica, se ve de inmediato, que se trata de un conocimiento a priori. En efecto, toda proposición lógica es analítica y, en consecuencia, cumple el criterio de *salva veritate* que caracteriza este tipo de proposiciones. Y las proposiciones que cumplen este criterio, tienen validez universal y necesaria. Porque cuando se hace variar los términos extralógicos que las integran, se mantiene su verdad. Esto significa que sea cual sea el universo de objetos en relación con el cual se ha interpretado la proposición lógica, ésta resulta verdadera. Pero, además, también resulta necesaria, porque es imposible encontrar términos extralógicos que la transformen en falsa (Miró Quesada, 2013, p. 167)

El otro argumento que defiende el filósofo peruano para indicar que el conocimiento lógico es a priori es que este no reviste de carácter empírico puesto que de ser así perdería el carácter de universalidad y necesidad. En *Apuntes* nuestro autor sostiene por vía indirecta la existencia proposiciones sintéticas a priori, veamos como lo expresa

Pero si existe una intuición intelectual de entes matemáticos, ello permite pensar en la posibilidad de que las proposiciones que describen las propiedades fundamentales de estos entes basen su verdad en la coincidencia con la situación descrita. O sea, que dichas proposiciones no posean una verdad puramente intrínseca o formal, como es el caso de las proposiciones analíticas, sino una verdad extrínseca, una verdad derivada de la confrontación de los hechos significados con los hechos mismos. Y si esto fuera así se tendría que llegar a *la conclusión de que dichas proposiciones son juicios sintéticos a priori* (Miró Quesada, 2012a, p. 312).

Para la demostración de la existencia de los juicios sintéticos a priori nuestro autor opta por una vía negativa, a saber, un juicio sintético a priori es aquel que es a priori y que no es analítico. Así las cosas, para mostrar los juicios sintéticos a priori, el trabajo consiste en mostrar que su verdad no deriva de los conceptos que lo integran. La conclusión a la que llega el filósofo peruano es que el juicio sintético es a priori porque deriva su verdad de la extrapolación intuitiva “la extrapolación intuitiva descubre la existencia de propiedades referidas a elementos inagotables, el juicio sintético a priori es verdadero, porque coincide con los hechos que describe” (Miró Quesada, 2012a, p. 326). El ejemplo que describe el filósofo peruano para mostrar que la verdad del juicio no deriva de la verdad de los términos que la integran es el concepto de número natural, ya que los conceptos de número natural y de sucesión no contienen entre sus notas una que remita a la existencia de una región infinita de entes.

2.6 El dinamismo de la razón y su proceso histórico

Una lectura rápida adjudicaría al filósofo peruano una concepción de razón ahistórica, consecuencia del tratamiento intuitivo-formal desde el cual la examina. Empero, precisamente son dos los rasgos que diferencian el racionalismo clásico del racionalismo renovado de Miró Quesada, a saber, el carácter dinámico y el carácter histórico de la razón. Las tesis defendidas por nuestro autor son: (I) El proceso histórico de la razón solo puede comprenderse desde un horizonte racionalista. (II) La razón es histórica porque sus principios evolucionan a través del tiempo.

El complejo originario de evidencias que hace posible la constitución del conocimiento racional lógico-matemático sufre mutaciones, va perdiendo cuerpo, se va disgregando a través de la historia. Pero este proceso no conduce a una disolución final, a una relativización total de la razón. Este proceso tiene una dirección, está impulsado por un vector: *la depuración de las evidencias a través del rigor de la formalización*. (Miró Quesada, 2012a, p. 344)

El proceso de formalización como ya se ha indicado sirve para depurar y seleccionar las evidencias no auténticas de las evidencias absolutas proporcionadas por la intuición, la cual no aprehende los principios de la razón de una vez por todas. De manera que, el proceso es racional y los principios racionales evolucionan a través del tiempo. Sin embargo, tanto el racionalismo renovado miroquesadiano como el racionalismo clásico coinciden en que el conocimiento racional se constituye mediante principios de valor suprahistórico. No es contradictorio afirmar que los principios racionales evolucionan a través del tiempo y simultáneamente indicar la necesidad de la encontrar principios de valor suprahistórico, puesto que la depuración realizada por la formalización muestra la validez de estos principios.

El racionalismo clásico del que se aparta el filósofo peruano es aquel que coloca a la razón dentro de una estructura unitaria y cerrada con principios evidentes por sí mismos. A este racionalismo opone uno de tipo dinámico que a través del dinamismo coordinado entre la intuición y la formalización pueda hablarse de ciertas estructuras racionales con vigencia suprahistórica. Como lo hace notar Miró Quesada

El proceso de la razón es un proceso de reducción y de reajuste realizado a través de un dinamismo a la vez intuitivo y formal. Pero es un proceso cuyo término no descubre principios autónomos de vigencia suprahistórica. Por eso, si se quisiera encontrar una denominación a la posición que consiste en negar los supuestos del racionalismo clásico pero que acepta la existencia de principios racionales de validez suprahistórica, creemos que no sería desencaminado acuñar la expresión atributiva: *racionalismo histórico* (Miró Quesada, 2012a, p. 345)

Es importante aclarar que los principios racionales no cambian según cada época histórica, lo que sucede es que a través de la historia algunos principios considerados como evidentes pierden su validez gracias a la depuración de las evidencias y a la formalización. Empero, el mismo proceso de formalización ha mostrado el carácter suprahistórico de algunos principios como el de no contradicción, el principio de explicación y el de conexión necesaria. En este mismo sentido, se aclara que Miró Quesada se aparta del ala radical de racionalismo que propugna por principios que se captan de manera definitiva mediante un método infalible. Por consiguiente, lo que distingue el racionalismo clásico del racionalismo expuesto por Miró Quesada es el proceso mediante el cual se llega a estos principios, la organización de los principios y la forma de explicitación de los

principios. Así las cosas, desde el enfoque miroquesadiano la razón no es estática sino dinámica, no persigue un movimiento dialéctico sino un proceso de filtración realizado por el trabajo conjunto de la intuición y la formalización. En palabras de Miró Quesada

Una cosa es decir como los historicistas que los principios de la razón son cambiantes y otra es mostrar, utilizando la propia historia del conocimiento lógico y matemático que se trata de un dinamismo no arbitrario de la propia razón [...] El primer paso que debe darse es aceptar que la razón es histórica, pero que no se reduce a una sucesión deslavazada de cambios sin sentido. *La razón es histórica, pero su historia no es arbitraria sino racional* (Miró Quesada, 2012a, p. 440).

Como se afirmaba en líneas anteriores, el proceso de la razón no es un movimiento dialéctico a la manera de Hegel, primero porque Miró Quesada advertía la poca rigurosidad, o mejor, el sentido vago en la explicación del proceder dialéctico “Hegel incuestionablemente es el primero en intentar la elaboración de un sistema conceptual que permite comprender los cambios históricos de la razón, encontrando un fundamento racional de su historicidad. Solo que el método propuesto por él es inadecuado” (Miró Quesada, 2012a, p.440). La razón se despliega en la historia, o mejor, la expansión histórica de la razón siguiendo lineamientos de universalidad y necesidad. Para nuestro autor, comprender a fondo cómo es la dinámica de la razón y cuál es su unidad dentro de su diversidad es el tema más importante de la filosofía.

En diversos artículos publicados con posterioridad a *Apuntes* y compilados como anexos en las ediciones de 2012, Miró Quesada esboza otros principios de la razón, lo que implica que la propuesta miroquesadiana de la razón no tiene que ver con un sistema cerrado ni con una razón unívoca. Prueba de ello los distintos principios de la razón y sobre todo la manera como amplía el proceso racional mediante el cual la razón evoluciona. Entre los principios que subyacen a la razón Miró Quesada enumera: el principio de no contradicción, el principio de explicación, el principio de conexión necesaria, el principio de unidad, el principio de constructividad.

Algo que generalmente no se destaca cuando se realizan exposiciones del concepto de razón en Miró Quesada son las distintas características que le da al concepto de razón. Por ejemplo, distingue entre la razón algorítmica o mecánica y la razón poética o creadora. Cuando un problema no puede ser resuelto vía razón algorítmica la razón se torna poética, En palabras de nuestro autor:

La razón se torna poética porque llega a sus conclusiones creando el camino conforme lo va recorriendo, lo crea *exnihilo*. [...] La razón poética inventa el camino, pero una vez que lo crea obliga a todos a recorrerlo. El algoritmo se quiebra como medio para llegar al fin, pero una vez el camino se descubre, puede ser controlado algorítmicamente [...] La razón es así la facultad de la creatividad, en la que interviene de manera esencial, el talento y, en los casos más notables, el genio creador. (Miró Quesada, 2012a, p. 420)

En suma, es posible afirmar que la razón se despliega entre el proceso mixto y recíproco de la intuición y la formalización; el conocimiento intuitivo es el punto de partida y el proceso de formalización posibilita la selección de evidencias. Dicho proceso se desarrolla históricamente, lo que no implica que los principios se relativicen, sino que se depuran.

2.7 Los principios constitutivos de la razón

La Universidad Ricardo Palma emprendió el proyecto de publicación de las obras más destacadas de Francisco Miró Quesada Cantuarias. El prólogo general de ese proyecto fue escrito por David Sobrevilla, importante figura de la filosofía peruana. Allí Sobrevilla lamentaba que la obra de Miró Quesada había quedado inacabada, especialmente su teoría de la razón. Sin embargo, tendría que escribir una retractación alborozada al recibir una llamada de Miró Quesada, quien bordeaba ya los 94 años de edad, en la cual le comunicaba que había concluido *Esquema para una teoría de la razón: Ensayo de una fundamentación racionalista*. En dicha nueva obra, el filósofo lógico matemático expone los cuatro principios constitutivos de la razón: principio de no arbitrariedad, principio de seguimiento, principio de creatividad y principio de unidad.

En el prólogo de *Esquema*, David Sobrevilla destaca las diferencias del abordaje que hace Miró Quesada en su dilucidación de una teoría de la razón, tanto en *Apuntes* publicado en 1963 como en *Esquema* publicado en 2012. Para Sobrevilla la concepción de razón en *Apuntes* era claramente fundacionalista, el autor afirmaba que el problema básico de la razón era el de alcanzar un conocimiento autofundado que no requiriera ulteriores fundamentaciones. Mientras que, en *Esquema*, agrega Sobrevilla, no hay mayor huella de fundacionalismo, pues Miró Quesada comienza afirmando que la razón está constituida por los principios de no arbitrariedad, de seguimiento, de creatividad y de unidad a lo que agrega que hay otros principios que dan lugar a muchas maneras del funcionamiento racional.

Nuestra tesis es que, si bien el enfoque de análisis es distinto, no hay una ruptura entre los Apuntes y el Esquema. Se mantiene un intento de fundamentación racionalista y algunos de los principios expuestos en el Esquema ya se vislumbraban en Apuntes. Mientras en la obra de 1963 se le daba un desarrollo exegético al tema de la metateoría, lo que ocupa gran parte del texto publicado en el 2012 es su intento de invalidar los argumentos escépticos pues “si los escépticos están en lo cierto, no vale la pena dedicarse a la filosofía” (Miró Quesada, 2012b, p. 33). El argumento principal contra los escépticos y contra otros usos impuros de la razón realizados por corrientes como el empirismo, el pragmatismo y el historicismo que utiliza el filósofo peruano sostiene que éstos realizan un uso impuro de la razón al utilizar un procedimiento racional para invalidar la razón. Como lo expresa Miró Quesada “utilizar la razón para demostrar la imposibilidad del conocimiento racional, es usarla contra su naturaleza” (Miró Quesada, 2012b, p. 42)

Lo que hace el escéptico, en una mayoría de casos, es emplear de manera directa y sin vacilaciones, uno o más principios lógicos, para mostrar la invalidez de otro principio lógico, que puede ser el mismo o que es diferente de los anteriores. Los principios lógicos que emplean en sus diversas argumentaciones constituyen un verdadero sistema. Emplean, además, un conjunto de consideraciones metateóricas para poder referirse a su propio lenguaje y al lenguaje dogmático y casi siempre, un tipo muy rico e interesante de lógica epistémica. Llamamos a este proceder sofisma por presuposición viciosa (Miró Quesada, 2012b, p. 44)

A lo largo del Esquema, el filósofo matemático indica varias definiciones de razón como “la capacidad de la mente humana. Es la capacidad de todo ser humano normal de darse cuenta que hay ciertas verdades que se imponen por sí mismas” (Miró Quesada, 2012b, p. 45) Otra alusión afirma “la razón tiene una manera natural de funcionar, persigue la adquisición de conocimientos absolutamente justificados” (Miró Quesada, 2012b, p. 41). En Esquema al igual que en Apuntes señala que su propuesta de racionalismo se distingue del racionalismo clásico, solo que su postura es más flexible. En las palabras del autor,

Por supuesto, nuestro racionalismo no es de este tipo. No creemos que mediante el solo pensamiento se pueda llegar al conocimiento último de la realidad. Para nosotros el racionalismo consiste en creer en que gracias a la razón es posible fundamentar el conocimiento científico y en parte también el filosófico. Creemos, además, que esta fundamentación no puede hacerse en todos los casos y que, incluso cuando puede hacerse, si se profundiza el análisis, pueden encontrarse fallas y lagunas que deben ser superadas (si es que se puede) (Miró Quesada, 2012b, p. 45)

La exposición de los cuatro principios, principio de no arbitrariedad, principio de seguimiento, principio de creatividad y principio de unidad de la razón no es muy extensa. De ellos nos dice Miró Quesada que en ningún caso la razón puede ser arbitraria, que la razón nunca llega a una conclusión de manera perfecta, que la razón funciona creativamente y que la razón tiene un proceso de unidad y de continuidad.

Si se tratara de encontrar una diferencia sustancial entre Esquema y Apuntes, me arriesgaría a decir que hay un abandono del enfoque de fundamentación intuitiva y formal de las matemáticas. En efecto, en su obra tardía, cuando intenta comprobar la validez de los principios constitutivos de la razón en las matemáticas Miró Quesada expone de manera sucinta las cuatro teorías fundamentalistas, a saber, el platonismo, el conceptualismo, el formalismo y el intuicionismo. Cuando se refiere al conceptualismo afirma:

Según el conceptualismo, los objetos matemáticos no existen en sí mismos, sino son conceptos. Los conceptos se forman mediante un proceso de abstracción, y, luego, el matemático para crear una teoría, los combina de maneras que pueden ser simples, complicadas o muy complicadas. La matemática es una creación humana, los números naturales, las relaciones entre ellos, los conjuntos de objetos, no existen en ningún mundo ideal. Es el hombre que los va creando gracias a su poderoso poder conceptual (Miró Quesada, 2012b, p. 113)

Miró Quesada indica que para él la fundamentación conceptualista es la única teoría verdadera sobre lo que son las matemáticas, esto es lo que nos da pie para pensar el cambio de enfoque. Lo cierto es que los argumentos utilizados en Esquema no poseen el mismo rigor que en Apuntes, entonces allí radica la dificultad de sostener alguna interpretación de los cambios sostenidos entre uno y otro. En consecuencia, podemos afirmar que ambos constituyen procedimientos y abordajes ineludibles para los que como Miró Quesada quieran emprender la inacabable tarea de dilucidar una teoría de la razón. Esto es, continuar revisando la problemática de la razón desde un enfoque de procedimiento lógico matemático que brinde argumentos más sólidos para sostener la validez del proceder intuitivo o formal o bien profundizar en la explicación rigurosa de los principios constitutivos de la razón.

2.8 Hacia una fundamentación racional de la ética y el derecho

La dilucidación del concepto de razón busca emerger en ámbitos prácticos como en la ética, la economía, el derecho, y la política. Es conocido el intento miroquesadiano de una fundamentación racional de la ética en el que sustenta que el principio racional de la simetría, el cual ha extraído del análisis de las estructuras científicas, puede ser traspolado a la ética. Miró Quesada lo expresa de la siguiente manera:

El *principio de simetría* cumple los requisitos exigidos, con una visión insuperable, por Kant: es *a priori*, es universal y objetivo, y no remite a ningún aspecto material de la ética. Pero no lo cumple solamente en relación con la ética sino en relación con todo sistema que intente encauzar, racionalmente, la acción humana. Si se quiere fundamentar racionalmente el derecho es inevitable derivarlo de la ética, pues un derecho contrario a la moral, aunque pueda darse en la práctica –y de hecho de dé– no es racionalmente aceptable. (Miró Quesada, 1990, p. 157)

La apuesta de una fundamentación racional de la ética formulada por el filósofo peruano se monta sobre la crítica a Kant empero, destaca y comparte varios puntos de la forma en que el filósofo de Königsberg encamina su fundamentación, a saber, (I) que la única forma de encontrar una fundamentación sólida de la ética es por medio de la fundamentación racional (II) La fundamentación por ser racional es de carácter universal (III) para saber cómo funciona la razón es necesario adentrarse en el conocimiento científico pues la ciencia, debido a que sigue un camino seguro, muestra que la razón es capaz de ofrecer conocimientos que tienen que ser aceptados por todos los sujetos cognoscentes (IV) Al saber cómo funciona la razón en la constitución de la ciencia, se abre el camino para saber cómo funciona la razón en la constitución de la moralidad.

Miró Quesada sustenta que el punto central de la fundamentación del conocimiento teórico en Kant está en la deducción trascendental de los elementos puros del entendimiento. No obstante, el método trascendental no puede aplicarse en el caso de los principios éticos, puesto que no hay una deducción trascendental de los principios éticos supremos o la libertad de la voluntad. En este sentido “en lugar de que el análisis crítico, llegue como en el caso de la razón teórica, a principios universales partiendo de objetos intuitivos, debe partir directamente de principios universales, para llegar, al final del análisis, a objetos intuitivos. (Miró Quesada, 1990, p. 130). De modo que, mientras el análisis del conocimiento teórico muestra la posibilidad del conocimiento racional *a priori* mediante la aplicación de determinados principios, en el caso de la razón práctica, hay que

recurrir al empleo de una razón más manchada de carácter empírico. Dicho en palabras de nuestro autor:

Se ve cómo el afán de superar las dificultades, que él mismo ve con claridad, conduce a Kant a contradecir su propia concepción. Porque afirmar que basta presentar a una persona que está procediendo mal, los principios morales que provienen de la razón pura práctica, para que dicha persona reconozca que hace mal y abandone el principio de utilidad o beneficio personal, emplea, como último recurso, el sentimiento, o una sensación de rechazo a toda motivación empírica de la voluntad; pero todo sentimiento y toda sensación son empíricos; en consecuencia, para superar el nivel empírico y probar que existen principios racionales puros, Kant recurre al nivel empírico. (Miró Quesada, 1990, p. 132)

Así las cosas, Miró Quesada sostiene que una fundamentación racional de la ética debe llegar a principios objetivos, sin caer en el error de argüir que todos los actos de las personas están condicionados por el mundo empírico. La fundamentación racional es universal y necesaria, es decir, objetiva “independiente de las variaciones y situaciones contingentes de los sujetos que conocen. Asimismo, una fundamentación racional de la conducta ética debe llegar a principios que no dependan del arbitrio de los sujetos, ni de las circunstancias de clase, o de época histórica, sino que sean reconocidos por todos los seres humanos” (Miró Quesada, 1990, p.135)

La propuesta miroquesadiana es plantear el principio de simetría como el principio supremo de la ética, el derecho y la política. El principio de simetría permite superar la limitación que genera una fundamentación desde lo empírico, puesto que la simetría no presupone la existencia de ningún factor empírico. Aquí, Miró Quesada explicita categorías como marco referencial, transformación de coordenadas, estructura de las fórmulas que se explicitan en el campo científico, pero se llevan al campo práctico de las acciones humanas.

Sin entrar en detalles técnicos, para formarse idea de lo que es esta simetría, baste darse cuenta que cuando un observador describe el movimiento de un cuerpo en relación con su propio marco de referencia, cuando describe este movimiento en relación con el marco de referencia de otro observador (que se mueve uniformemente respecto del propio) tiene que hacer una transformación de simetría. Es decir que tiene que modificar la fórmula que le sirve para describir el movimiento observado en su propio marco de referencia. Esta modificación, en términos técnicos consiste en una transformación de coordenadas, llamada transformación de simetría. Se llama transformación de simetría, porque, a pesar de la transformación de coordenadas, la estructura de la fórmula resulta siendo la misma (Miró Quesada, 1990, p. 142)

La cuestión radica en que los fenómenos percibidos por el observador son relativos a un marco de referencia. No obstante, al utilizar fórmulas de un sistema de referencia inercial posibilita que cualquier observador podría ponerse en el lugar de cualquier otro y no cambia la manera como describen la realidad, sino que serían equivalentes. De modo que las fórmulas utilizadas en el marco de referencia inercial son simétricas. En síntesis, según la propuesta del principio de simetría la objetividad está dada al compartir la misma estructura de la realidad. Empero, existen diferentes coordenadas que permiten explicar los fenómenos. En otras palabras, la simetría revelaría la verdadera realidad física, los fenómenos que percibe el observador no relativos al marco de referencia empleado por él, pues las verdaderas leyes físicas deben ser iguales a cada observador que las formule en relación con un sistema de referencia. No queda claro en la explicación miroquesadiana la traspolación de los conceptos de los marcos de referencia al ámbito de la acción humana; lo cierto es que un comportamiento es racional sí y solo sí es simétrico y no arbitrario. Es pertinente en este punto traer a colación el interesante análisis del principio ético de simetría de Miró Quesada realizado por Alonso Villaran, quien expresa

Podemos, incluso, hacer algo más arriesgado, y parafrasear el principio de simetría como lo que en esencia es, un mandato, en cuyo caso se leería como sigue: “Actúa de manera tal que, si exiges a otra persona actuar de acuerdo con una norma cualquiera, te comprometas de antemano a actuar según dicha norma cuando, en igualdad de circunstancias, la otra persona te lo exija”. Esto es, en esencia, lo que ordena el principio de simetría y lo que caracteriza al comportamiento simétrico (Villaran, 2019, p. 166)

El derecho es subsumido por la ética porque según Miró Quesada el derecho es un instrumento para hacer que los principios morales se cumplan de manera eficiente. Fueron varios los análisis que realizó el filósofo peruano al preguntarse por la posibilidad de fundamentar científicamente la normas. En su intento por formalizarlas finalmente concluye la imposibilidad de este ejercicio. Empero, expresa que la normas pueden ser racionales en la medida en que tengan como finalidad la eliminación de la arbitrariedad, es decir, la eliminación de los modelos sociales en que impera la dominación de unos hombres sobre otros. Los desarrollos teóricos propuestos por Miró Quesada desembocan en un humanismo racionalista, porque los agrupa el objetivo de los demás al fijarse como meta “la eliminación de la arbitrariedad en la vida social y la universalización del principio de simetría” (Miró Quesada, 2018, p. 156).

2.9 La teoría de la razón miroquesadiana dentro del marco de la filosofía de la liberación

La figura de Francisco Miró Quesada en el escenario de la filosofía del continente tuvo un carácter peculiar, pues estaba en medio del debate entre los universalistas y los latinoamericanistas, quienes controvertían en la manera de entender el significado de una filosofía realmente auténtica. En un artículo de carácter autobiográfico el filósofo peruano relata:

Los que pertenecían al grupo universalista decían que los latinoamericanistas, a quienes llamaban los “políticos”, no tenían ninguna formación seria en la filosofía teórica y que, por eso, no eran capaces de comprender lo que ellos (los universalistas) escribían. Los políticos refutaban con la misma agresividad que los universalistas, a quienes llamaban “analíticos”, diciendo que eran unos reaccionarios y que le hacían el juego al imperialismo al encerrarse en la torre de marfil de teorías inservibles e inaplicables a la realidad social (Miró Quesada, 1998, p. 64)

Miró Quesada estaba en medio de los dos bandos, puesto que sus trabajos de lógica y matemática ya eran bastante conocidos en la región, pero a la par, había sido uno redactores de la famosa “Declaración de Morelia”, documento fundacional de la filosofía de la liberación. Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, quienes también participaron en la redacción del documento propugnaban una fundamentación dialéctica que posibilitara entender el proceso de liberación, mientras Miró Quesada al parecerle este un término vago abogaba por un análisis lógico: “en lugar de recurrir a una serie de conceptos vagos para fundamentar la filosofía de la liberación era necesario recurrir a un pensamiento claro que, partiendo de la premisa fundamental de la filosofía de la liberación, a saber, la formación de una nueva sociedad de la que se hubiera desterrado para siempre la explotación del hombre por el hombre, se dedujeran con rigor las consecuencias (Miró Quesada, 1998, p. 67). Así fue como entre los políticos, el filósofo lógico matemático logró mediar y mostrar la importancia de no solo abordar el problema desde un enfoque dialéctico sino el tratamiento riguroso propio del proceder analítico, por eso, quedó consignado en el documento la filosofía de la liberación como una reflexión metódica, analítica y dialéctica.

En desarrollo de su fundamentación analítica de la filosofía de la liberación, Miró Quesada expresa en líneas generales cómo los filósofos de la liberación convergen en la idea de la función liberadora que debe desempeñar la filosofía frente a la opresión y la dominación. Lo que denuncia la filosofía

de la liberación es la limitación del sentido liberador del mundo occidental, el cual otorgó derechos solo a un grupo restringido de hombres. Por eso, “la filosofía de la liberación plantea, frente a esta limitación, una meta verdaderamente universal: exige la liberación para todos los pueblos y para todos los hombres” (Miró Quesada, 2010, p. 311)

La ligazón entre la adherencia a esta perspectiva de la función liberadora de la filosofía y el proyecto vital de una teoría de la razón se da cuando el filósofo peruano afirma que toda auténtica racionalidad conduce a la liberación humana. Dicho de otro modo, la filosofía de la liberación plantea la formación de un mundo racional, es decir, un mundo en el que se haya eliminado de manera definitiva la posibilidad del dominio de unos hombres por otros

La filosofía es conocimiento racional que puede y debe ser puesto al servicio de la liberación de los oprimidos en su lucha por lograr el reconocimiento humano. La filosofía no es únicamente ideología, es instrumento racional de lucha. La universalidad de la razón, no puede consistir en afirmar el poder de los grupos o de las naciones dominantes. (Miró Quesada, 2010, p. 278)

Fueron muchos los reparos que nuestro autor tuvo con el proyecto de la filosofía de la liberación como el papel excesivo que se le otorgaba al imperialismo como causa de todos los males de la región. No obstante, compartía el enfoque liberador de esta filosofía, aduciendo que un verdadero proceso de liberación es racional.

CAPITULO III LA RACIONALIDAD PLURALISTA Y NATURALIZADA SEGÚN LA PROPUESTA DE LEÓN OLIVÉ MORETT

La figura de León Olivé Morett posee una enorme significación en el desenvolvimiento de la filosofía de la ciencia en Latinoamérica. Olivé estudió matemáticas y filosofía en la Universidad Autónoma de México, obtuvo su título de Doctor en Filosofía de la Universidad de Oxford, tras ello, regresó a su natal México donde junto con Luis Villoro, Fernando Salmerón y Ulises Moulines fundaron el primer posgrado de filosofía de la ciencia en Latinoamérica. Dentro de los múltiples temas que ocuparon al filósofo mexicano se destacan sus análisis de aspectos sociales a la luz de conceptos de carácter epistémico, sus trabajos en torno al problema del relativismo y la verdad, sus estudios sobre ciencia y tecnología en la sociedad del conocimiento, sus aportes en los debates a la cuestión de la diversidad cultural y el que ocupará este escrito que necesariamente remite a los ya mencionados sus planteamientos sobre racionalidad epistémica.

El capítulo está estructurado en varios apartados: el primero, muestra la síntesis del proyecto filosófico de Olivé realizada por Ana Rosa Pérez Ransanz quien fuera su alumna y luego su colega. El segundo, explica la apuesta de Olivé por un relativismo moderadamente radical en el que defiende la existencia de principios universales de racionalidad. En el tercero, se explica la manera cómo Olivé intenta mostrar la posibilidad de tener creencias que proporcionen un conocimiento genuino del mundo. El cuarto, expone la importancia de los marcos conceptuales en la constitución del conocimiento. El quinto, presenta las tesis de un pluralismo epistemológico que da cuenta de la diversidad de conocimientos sin caer en un relativismo extremo. El sexto, explicita las capacidades de la razón ahora desde una orientación pragmatista y el último, explica la manera cómo a partir de los nuevos postulados de la racionalidad se plantea el tema del conocimiento de la realidad. Los apartados así organizados permiten entender de manera detallada y cronológica los cambios por los que pasó el proyecto emprendido por el filósofo mexicano.

3.1 La obra de Olivé vista por Ana Rosa Pérez Ransanz

Ana Rosa Pérez Ransanz integrante de la escuela de filosofía de la ciencia de la UNAM mantuvo un constante intercambio de reflexiones, comentarios y críticas a los planteamientos epistemológicos de León Olivé. En el artículo *Sobre la evolución del pensamiento epistemológico de León Olivé* distingue tres etapas en la obra del filósofo mexicano, lo que nos dice Pérez Ransanz

es que los cambios en la postura de Olivé obedecieron a intentos de corregir el rumbo de un proyecto vislumbrado de antemano, que consistió en “formular una epistemología congruente con el fenómeno de la diversidad cultural, adecuado para analizar los problemas ético-políticos que plantea el desarrollo científico” Pérez, 2018, p. 155) Las etapas que distingue Pérez son

La primera se caracterizaría por el intento de formular una teoría social del conocimiento engarzada con una epistemología realista en sentido fuerte, la segunda, marca el cambio en su concepción de racionalidad, que precipitó el abandono de su compromiso con un realismo de corte metafísico, la tercera, se caracterizaría por el giro pragmatista (no meramente pragmático) que Olivé le imprimió a su epistemología; de aquí que las prácticas cognitivas hayan adquirido un lugar central y se haya reforzado el carácter social, plural y naturalizado de su teoría del conocimiento (Pérez, 2018, p. 155)

Pérez Ransanz detalla que la primera etapa de nuestro autor intenta comprender la manera cómo es posible que las creencias siendo construcciones sociales pudieran ofrecer un conocimiento genuino de la realidad, para esto Olivé utiliza su noción de objetividad dependiente a los marcos conceptuales controlada con la universalidad de la verdad y de la racionalidad. El análisis que realiza la filósofa es que la verdad y la racionalidad quedan supeditadas a la justificación en condiciones óptimas que le sirve para salvaguardar la universalidad; posición que fue bastante controvertida, los cuestionamientos que indica Pérez son “¿Por qué comprometerse con una realidad semejante cuando la verdad se concibe como una cierta forma de justificación? O a la inversa, ¿Por qué eliminar todo ingrediente de correspondencia en la noción de verdad cuando se carga con el supuesto metafísico de un mundo de objetos independientes? ¿Por qué mantener un divorcio entre verdad y realidad?” (Pérez, 2018, p. 155)

Otro duro cuestionamiento que destaca Pérez Ransanz a la propuesta de Olivé es el que realiza María Cristina Di Gregori que indica que al entender la verdad de la manera como lo hace el filósofo mexicano resultaría imposible distinguir entre las proposiciones verdaderas de las proposiciones objetivas. Las críticas a Olivé lo llevarían a pasar de unas condiciones puras de racionalidad a unas condiciones óptimas de racionalidad, cuestión que según Pérez sería un punto de inflexión, en sus palabras

Lo condujo nada menos que a abandonar la supuesta existencia de principios y criterios universales de racionalidad. Y fue a partir de este punto que otorgó el carácter de universal únicamente a la razón en tanto capacidad o facultad, el cual se muestra en nuestra

disposición a comportarnos y a dialogar con base en las mejores razones disponibles a nuestro alcance. Pero, por otra parte, el abandono de la idea de principios universales de racionalidad precipitó, a su vez, el abandono de un realismo de corte metafísico, en lugar del cual Olivé asumió un realismo más elaborado y matizado, un realismo de raigambre kantiano, bastante cercano al realismo interno o realismo pragmático que Putnam defendiera en la década del 80 (Pérez, 2018, p. 160)

Así las cosas, la primera etapa estaría marcada por la idea de unos principios de racionalidad y un realismo metafísico, la segunda, se desmarca de la universalidad de los principios de la racionalidad para asignarle tal universalidad exclusivamente a la capacidad que poseen los seres humanos. La tercera etapa estaría marcada por el giro pragmático que le asigna a la racionalidad la etiqueta de plural y naturalizada que adicionalmente remarca el carácter histórico, social, contextual y local, Pérez lo describe de la siguiente manera

Como el mismo Olivé afirma bajo un enfoque naturalizado la racionalidad deja de concebirse en términos de un método de decisión, propiedad exclusiva de los seres humanos. Lejos de ello, ahora se considera que la razón es una capacidad múltiple y compleja, compuesta por otras capacidades básicas, algunas de las cuales se comparten con otras especies animales. [...] Se trata, por tanto, de naturalizar la racionalidad, pero sin dejar de reconocer que en el caso de nuestra especie habría que agregar que dichas capacidades, que originalmente se desarrollaron por vía evolutiva, se han visto fortalecidas, complejizadas y diversificadas a través de un largo proceso de desarrollo sociocultural (Pérez, 2018, p. 165)

Pérez Ransanz afirma que “Olivé transitó de un conceptualismo duro, donde la acción es relegada a un segundo plano, a un pragmatismo conceptualista, donde la acción pasa a ocupar el lugar central” (Pérez, 2018, p. 161). Ante el cuestionamiento realizado por la filósofa mexicana, a saber, ¿Por qué abandonar un realismo de corte metafísico cuando de hecho, este tipo de realismo resulta compatible con una racionalidad naturalizada de carácter plural? Según la opinión de la filósofa mexicana

En mi lectura, el paso que dio Olivé hacia la adopción de un realismo “interno”, de cuño kantiano, donde los objetos de nuestra experiencia son siempre objetos conceptualmente constituidos (realismo donde, desde luego, se reconoce la existencia de esquemas conceptuales genuinamente distintos), fue lo que puso al descubierto la intuición –que aún no afloraba del todo- de que su proyecto tenía que ser reforzado otorgando un papel más básico a las acciones y prácticas humanas en la conformación de nuestro conocimiento del mundo. Pero no solo eso. Olivé también se dio cuenta de que su proyecto debía ser reforzado con una elaboración más fina del enfoque naturalista en el ámbito axiológico y normativo (Pérez, 2018, p. 163)

3.2 La racionalidad y el relativismo moderadamente radical

El trabajo intelectual de Olivé en sus distintas etapas de desarrollo estuvo marcado por un abordaje en doble vía, a saber, entre un compromiso metafísico y una crítica de la racionalidad. Dentro de este marco la propuesta de Olivé no será ni univocista ni equivocista, su intento será dilucidar una concepción de racionalidad que evite la inconmensurabilidad pero que haga justicia a la pluralidad y diversidad cultural. El relativismo moderadamente radical supone a una propuesta para abordar dicha problemática al mencionar que

Esta concepción bien puede hacerse compatible con una posición realista, la cual diría, en primer lugar, que los fenómenos no son lo único que hay en el mundo, que es posible conceder que diversos marcos conceptuales organicen de un modo no idéntico la experiencia de los sujetos, pero que si son apropiados para ciertos propósitos de sus usuarios, entonces deben encajar con el mundo de alguna manera, y ése es un mundo común para los diversos puntos de vista (Olivé, 1988, p. 270)

El relativismo moderadamente radical admite que una acción puede catalogarse como buena en una sociedad y en otra no tenga admisibilidad. Lo que distingue a este tipo de relativismo de otros como el relativismo cultural es el componente que relativiza; en el caso de la propuesta de Olivé se relativiza la noción de objetividad. Apoyándose en la concepción de objetividad de Villoro nuestro autor expresa

El relativismo moderadamente radical propone entender a la objetividad como aceptabilidad racional en condiciones realmente existentes para una comunidad epistémica. Una creencia objetiva deberá estar basada en la mejor justificación que realmente tengan a su alcance los sujetos de la comunidad en cuestión. La objetividad se refiere, pues, a la posibilidad de reconocimiento público, en una comunidad determinada, de que hay una situación de hecho. (Olivé, 1988, p.271)

Esta concepción relativiza el saber objetivo puesto que deja de identificarlo con el carácter de universal y necesario que de forma general se le asigna para pasar a entenderlo como aceptación racional en condiciones reales, esto es, las mejores razones que se puedan sustentar dentro de una comunidad epistémica pertinente. Lo que advierte Olivé es que las razones que se suministran apoyan o difieren de creencias estatuidas en la comunidad y estas a su vez están subsumidas en función de otras creencias y otros recursos materiales e intelectuales. En palabras de Olivé

Desde esta perspectiva, lo que pasa por saber objetivo en una sociedad, para una comunidad epistémica, puede no serlo para otra distinta, en otras condiciones, con diferente tecnología, otras creencias y valores, quizá con diferentes relaciones sociales. Así pues, el relativismo moderadamente radical propone relativizar el saber objetivo a las comunidades epistémicas y a sus recursos: creencias disponibles, valores, tecnología (Olivé, 1988, p. 272)

En esta etapa de su pensamiento Olivé propende por la defensa de ciertos principios de la racionalidad los cuales están presupuestos en los sistemas de creencias y en cualquier sistema de interacción comunicativa. El ejemplo que proporciona el autor es el principio débil de no contradicción que reza “no son aceptables, al mismo tiempo, todos los enunciados que pueden formularse en un lenguaje dado, por los usuarios del lenguaje” (Olivé, 1988, p. 274). Así las cosas, se concibe al principio débil de no contradicción como genuino principio universal de la racionalidad, empleando las palabras de Olivé

Esto implica la pretensión de que de hecho nadie podría admitir dentro del conjunto de proposiciones aceptables a todas las proposiciones que pudieran formularse en su lenguaje, al menos una quedaría excluida; y significa también que de hecho ninguna comunidad epistémica podría funcionar si se aceptaran simultáneamente todas las proposiciones formulables en su lenguaje (Olivé, 1988, p. 276)

En este sentido, los principios de racionalidad son entendidos como aquellos principios que posibilitan la comunicación y están presupuestos en la construcción de las creencias, mientras que los criterios efectivos de racionalidad se entienden como los procedimientos efectivos que acotan lo que en ese contexto se califica como racional. Olivé adiciona un sentido más de racionalidad referido al diálogo y a la interacción comunicativa que consiste en la capacidad humana de dialogar y de llegar a reconocer tanto los principios como los criterios de la racionalidad. De esta manera, los principios de racionalidad son los que evitan caer en el relativismo extremo. No obstante, con la noción de criterios efectivos de la racionalidad se explica la variedad de creencias y concepciones en las distintas culturas.

De esta concepción de racionalidad se desprende una idea de verdad como aceptabilidad racional independiente del sujeto y de la comunidad epistémica a la que pertenezca, cabe destacar que esta posición será matizada en trabajos ulteriores de nuestro autor, empero, veamos cómo la sustentó. Olivé expresa que distintas comunidades epistémicas pueden justificar su pretensión de verdad frente a cualquier otra mediante un diálogo racional cuyo resultado según nuestro autor “debería

ser la creación, a través de su interacción, de un nuevo marco conceptual derivado de los originales de cada uno” (Olivé, 1988, p. 283). Esta propuesta es la que lleva al filósofo mexicano a defender una noción de verdad que no es relativa a cada contexto, en palabras del autor

En efecto, de acuerdo al análisis aquí realizado, lo que es verdadero para una comunidad *C*, debe serlo también, en virtud de lo que quiere decir ser verdadero, para otra comunidad diferente, *C*. Por consiguiente, no debe interpretarse la noción de condicionamiento social como equivalente a la idea de que la verdad de una proposición depende de la sociedad en donde se produce, de modo que la misma proposición bien podría ser falsa en otra sociedad. Esto es lo que significaría relativizar a la verdad. Desde la perspectiva del relativismo moderadamente radical ésa es una idea inaceptable. Para esta posición, si una proposición *P* es verdadera, cualquier enunciado, en cualquier otro lenguaje, dentro de cualquier otro marco conceptual, que correctamente exprese a *P*, será también verdadero. (Olivé, 1988, p. 284)

En este sentido, la verdad de las proposiciones no depende de cada contexto sino lo que depende de cada contexto son los criterios y los recursos específicos de cada comunidad. Esta concepción de verdad junto con la idea de una racionalidad entendida como aquellos presupuestos de los sistemas de creencias y como las condiciones que hacen posible la comunicación son los rasgos distintivos del relativismo moderadamente radical. Esta propuesta se arraiga a una concepción de una epistemología realista que busca fundamentar el problema de la diversidad cultural evitando caer en un relativismo extremo.

3.3 Acerca de la racionalidad de las creencias y de cómo estas nos dicen algo objetivo y verdadero de la realidad

León Olivé matizará la concepción de verdad y de racionalidad expuestas en el apartado anterior; su interés se centrará en explicar la manera cómo las distintas creencias pueden decir algo verdadero y objetivo de la realidad. Por consiguiente, a pesar de resignificar los conceptos de racionalidad, verdad y objetividad no abandonará su apuesta por un realismo metafísico. El abordaje desde esta perspectiva se explicita en el artículo *racionalidad, objetividad y verdad* que publica Olivé en el tomo de La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía dedicado al tema de la racionalidad epistémica publicado en el año 1995. Allí Olivé se ocupa de dos acepciones de razón, a saber, la razón como capacidad de los seres humanos que les permite conocer su entorno y la razón como fundamento la cual permite aceptar o rechazar creencias y elegir ciertos cursos de acción. Dicho en palabras de Olivé “la capacidad que llamamos razón es la que permite a los seres

humanos de carne y hueso tener creencias y evaluar los fundamentos que tengan a favor o en contra de esas creencias” (Olivé, 2013, p. 91)

Olivé precisa que para mostrar cómo las creencias dicen algo objetivo y verdadero del mundo tiene que abordar los conceptos de objetividad, verdad y realidad. El filósofo mexicano sostendrá que la elección racional de creencias es la que se hace con base en buenas razones y que las mejores razones son las objetivamente suficientes, como lo explicará Olivé la objetividad estará ligada a la justificación en contextos específicos. La concepción de objetividad de Olivé parte de la pugna que sobre esta mantienen Luis Villoro y Ulises Moulines, para el segundo según nos explica Olivé “la verdad tiene sólo que ver con la existencia objetiva de los hechos, y nada tiene que ver con las creencias ni con las razones de los seres humanos” (Olivé, 2013, p. 99). En este caso no hay cabida para relacionar objetividad con intersubjetividad puesto que para esta postura los hechos son independientes de las creencias por lo que, se concibe que la existencia de un hecho no está dada intersubjetivamente. Por su parte, Villoro explica que si bien objetividad e intersubjetividad no son lo mismo si guardan una relación de implicación.

El problema con el que se topan los que defienden la postura de objetividad como aceptabilidad racional es vincular la argumentación racional o mejor las razones que dan cuenta de un hecho con la realidad objetiva. Se ve claramente como un problema de índole epistémico remite a una cuestión de carácter metafísico. Así las cosas, Olivé enfrenta el dilema de cómo las buenas razones dicen algo verdadero y genuino de la realidad y como si fuera poco explicar cómo las distintas comunidades epistémicas con recursos y maneras diferentes de concebir el mundo podrían acceder al conocimiento de la realidad. Veamos como teniendo en cuenta la propuesta de Villoro le permitirá a Olivé resolver los impases e ir más allá de él.

Que los sujetos conozcan el mundo requiere que ese conocimiento se base en razones objetivamente suficientes. Una razón es objetivamente suficiente si es válida no únicamente para quien juzga, sino que es válida –como lo dice Villoro- “con independencia de cualquier juicio particular que de hecho se formule sobre ellas” (Villoro, 1982, p.137) “Objetivo” –agrega Villoro- es aquello cuya validez no depende del punto de vista particular de una o varias personas, sino que es válido con independencia de este punto de vista, para todo sujeto de razón que lo considere” (ibíd., 137-138). (Olivé, 2013, p. 101)

Así las cosas, el concepto de objetividad está concebido dentro de un contexto de discusión racional. Lo interesante es que las buenas razones respaldan los hechos objetivos, razones que son intersubjetivas pero que permiten concluir la existencia transubjetiva del hecho, esta es la manera en la que Villoro explica la relación entre objetividad e intersubjetividad. Dicho de otro modo, objetividad e intersubjetividad no son lo mismo, pero se implican porque las buenas razones nos permiten concluir la existencia “transubjetiva” de un hecho, de ahí que Olivé refiriéndose a Villoro indique “Las razones objetivas son incontrovertibles para cualquier sujeto de una comunidad epistémica, luego son intersubjetivas. Las razones objetivas en este sentido, justifican una creencia intersubjetiva” (Olivé, 2013, p. 101). La noción de objetividad concebida por Olivé se enmarca dentro de una aceptabilidad racional en contextos específicos, empleando sus propias palabras

En suma, podemos entender la objetividad como aceptabilidad racional en condiciones realmente existentes para una comunidad epistémica. Una creencia objetiva deberá estar basada en la posibilidad de la mejor justificación que realmente tengan a su alcance los sujetos de la comunidad en cuestión. La objetividad se refiere, pues, a la posibilidad de reconocimiento público, en una comunidad determinada, de que hay una situación de hecho (Olivé, 2013, p. 102)

Olivé al referir la noción de objetividad a comunidades epistémicas y a condiciones realmente existentes admite que saberes objetivos en comunidades epistémicas pueden no serlo en otras, lo que nos dice Olivé es que “una creencia será objetiva en la medida que haya evidencia a su favor racionalmente aceptable en términos del marco conceptual que tiene a su disposición la comunidad epistémica pertinente, y en relación con la cual no sea posible encontrar razones lo suficientemente convincentes para abandonarla” (Olivé, 2013, p. 102). De acuerdo con esto, se relativiza el saber objetivo el cual mantiene una estrecha relación con la concepción de racionalidad expuesta por Olivé porque la objetividad presupone la racionalidad entendida como fundamento para aceptar o rechazar una creencia. En otras palabras, una creencia es objetiva cuando existen argumentos racionales que la respaldan empero, las razones dependen del marco conceptual de la comunidad epistémica que las formule.

El análisis de los conceptos de racionalidad y objetividad conllevó de forma inevitable a abordar el tema de la verdad como adecuación, lo que le permitió a Olivé vislumbrar la manera en la que es posible tener un conocimiento genuino de la realidad. Así las cosas, lo que le interesó a Olivé

fue la relación de la racionalidad epistémica con la verdad, esto es, su pretensión consistió en dilucidar una noción de verdad que fuera congruente con su noción de racionalidad. El examen del problema de la verdad le exigió al filósofo mexicano realizar una reconstrucción de las condiciones de posibilidad que le permitiesen afirmar que alguien sabe algo verdadero de la realidad, por eso, expuso lo que se debía entender por saber, para ello, entra en discusión con la propuesta platónica del conocimiento y las objeciones que Villoro realiza sobre ésta. La concepción de conocimiento que se desprende de la tradición platónica entiende el conocimiento como una creencia verdadera justificada, Olivé lo sintetiza de la siguiente manera

- S sabe que *P*
si y solo si
1) *S* cree que *P*
2) *P* es verdadera
3) *S* tiene razones suficientes para creer que *P* (Olivé, 2013, p. 104)

Tanto Villoro como Pereda objetan esta concepción tradicional de saber al indicar que es una versión incompleta. Los reparos que tiene Villoro según nos explica Olivé tienen que ver con “si la proposición «*S* sabe que *p*» incluye la proposición «*p*» es verdadera, y verdadera se entiende como en el sentido de la verdad absoluta, entonces solo sabríamos las proposiciones infalibles” (Olivé, 2013, p. 105) Así las cosas, si se entiende que «*p*» es verdadera entonces no se podrían alegar razones en contra de «*p*». La otra objeción de Villoro explicita que en la segunda formulación no se menciona quien juzga la verdad de «*p*» entonces se infiere que la verdad es independiente al sujeto cognoscente. Por tal motivo, en su reformulación de la concepción tradicional de saber Villoro elimina la variante de verdad, Olivé expone de la siguiente manera la concepción de Villoro

- S sabe que *P*
si y solo si
1) *S* cree que *P*
2) *S* tiene razones objetivamente suficientes para creer que *P* (Olivé, 2013, p. 106)

Es pertinente hacer esta reconstrucción de la apuesta de Villoro porque es sobre la que Olivé dilucidará la propia. La precisión que hace Olivé es que la verdad fue eliminada como condición en la definición de saber pero que la verdad aparece de nuevo para dar cuenta de la posibilidad del

saber, lo que intenta entonces Villoro es mediar entre un relativismo de tipo epistemológico con una apuesta de un realismo ontológico. En palabras de Olivé

Así pues, Villoro claramente ha formulado una posición relativista epistemológica, pero la controla con su realismo ontológico junto con su noción de razón: “el saber se basa en razones; y razón es lo que conecta la proposición con la realidad existente. Luego cualquier creencia basada en razones incontrovertibles, aunque sea falible, no depende para su verdad de las variables actitudes psicológicas de una comunidad sino de las garantías que ofrezcan las razones para alcanzar la realidad (Olivé, 2013, p. 108)

La concepción de verdad expuesta por Villoro es refutada por Olivé debido a divergencias en puntos estructurales como el compromiso metafísico y la acepción de verdad entre correspondencia y adecuación. Olivé disiente del supuesto metafísico que subyace a la propuesta de su colega que defiende la existencia de una realidad absolutamente independiente de los sujetos cognoscentes y de los recursos conceptuales disponibles, sumado a esto, discrepa de la concepción de verdad como correspondencia entre el lenguaje y la realidad. El primer punto es argumentado por Olivé desde los trabajos de Kuhn los cuales colocan en entredicho las posturas que asumen un mundo independiente de los esquemas y los marcos conceptuales. Las tesis de Kuhn en torno a la ciencia normal, las crisis y las revoluciones científicas muestran el carácter contingente de las teorías y la manera cómo las revoluciones conllevan al abandono de paradigmas anteriores y al cambio de sistemas conceptuales, incluso el cambio en la visión de la estructura de mundo.

En este aspecto Olivé está de acuerdo con la corriente denominada realismo interno representada por Hilary Putnam del que cita la siguiente afirmación “El realismo interno sostiene que la pregunta acerca de cuáles son los objetos que constituyen el mundo sólo tiene sentido plantearla dentro de un marco conceptual o una descripción determinada, y que la verdad es un tipo de aceptabilidad racional” (Olivé, 2013, p. 111). Para el filósofo mexicano los planteamientos de Kuhn y de Putnam son compatibles y útiles para la construcción de una teoría del conocimiento que reconozca el carácter social del conocimiento. Otro autor de clara influencia en la propuesta de Olivé es Habermas del que expresa algunas limitaciones como que al circunscribir la verdad a la justificación de agentes deja de lado la caracterización de la realidad al no indicar cómo el consenso racional alcanza el conocimiento de la realidad objetiva.

Este es el marco dentro del cual Olivé propone una concepción de verdad como adecuación y como aceptabilidad racional en la que asume una perspectiva internalista que sustenta que los hechos no son independientes de los marcos conceptuales pero que estos nos dicen algo de la realidad objetiva. Como se verá más adelante, Olivé afirmará que la existencia de los hechos está ligada con las razones, pero va más allá al afirmar “el hecho es esa confluencia de lo que es enunciado y de lo que es impuesto. Lo que es enunciado incluye lo que el sujeto pone, y lo que está presente o es impuesto es lo que es dado por la realidad independiente” (Olivé, 2013, p. 115)

Olivé al rescatar la noción de verdad en la formulación de saber entiende que si una proposición es verdadera se refiere a un hecho en la realidad y a la vez la proposición verdadera es adecuada con la realidad. No obstante, los hechos no son independientes de los marcos conceptuales, dicho de otro modo, los hechos no son independientes de las buenas razones que se puedan dar en un marco conceptual para su aceptación, dicho en palabras de Olivé

- i) p es un hecho, y puesto que p es un hecho, p existe en la realidad independientemente, pero solo en relación con mi marco conceptual, por consiguiente, puesto que la existencia de p no es independiente de su relación con mi marco conceptual:
- ii) dentro de mi marco conceptual es posible aducir razones a favor de p y no pueden existir buenas razones para dudar de que p sea un hecho (Olivé, 2013, p. 115)

Al considerar una proposición como verdadera, se entiende que es un hecho, empero, ambas cuestiones están ligadas a su aceptación en condiciones de diálogo óptimas que se dan dentro de un marco conceptual, es decir, la existencia del hecho está ligada con las razones que sea posible dar en función de él. Así las cosas, para el filósofo mexicano la verdad supone justificación, pero no se agota en ella. Sumado a esto, es posible un diálogo entre distintos marcos conceptuales siempre y cuando al formular una proposición ésta posea el mismo significado. Dentro de este panorama Olivé propone su noción de verdad

- V) “ p ” es verdadera si y sólo si
- i) p es un hecho (identificable desde cualquier marco conceptual donde “ p ” sea formulable con el mismo significado),
- y
- ii) a partir de cualquier marco conceptual donde “ p ” sea formulable con el mismo significado, en condiciones epistémicas y de diálogo óptima, es posible llegar a admitir razones a favor de “ p ”, y “ p ” no puede ser rebatida por buenas razones (Olivé, 2013, p. 116)

La argumentación de Olivé gira en torno a que la aceptabilidad racional en condiciones epistémicas óptimas posibilita un conocimiento genuino de la realidad. Para no quedar atrapado en la particularidad de cada marco conceptual esboza la posibilidad de diálogos entre éstos siempre y cuando compartan en el significado en la formulación de proposición. En este segundo punto sale a relucir el otro aspecto de la verdad, a saber, el de adecuación que se establece cuando diversos marcos conceptuales mediante razones objetivamente suficientes llegan a un conocimiento genuino, aunque falible de la realidad, citando a Olivé “la verdad, a diferencia de la objetividad, trasciende el marco en el que está expresada la proposición en cuestión y tiene una aplicación interesquemática, es universal” (Olivé, 2013, p. 118)

3.4 El papel de los marcos conceptuales en la constitución del conocimiento

En el libro *Razón y sociedad* publicado en 1996 se encuentra un intento por profundizar y aclarar la noción de racionalidad y mostrar la importancia de esta en el abordaje de problemas sociales. En el mencionado texto Olivé expone de nuevo cuestiones como la objetividad, la verdad, la perspectiva internalista e incluye análisis de aspectos como el relativismo conceptual, los marcos conceptuales, el relativismo, la inconmensurabilidad y el problema del cambio social. Los conceptos eje de racionalidad, objetividad y verdad tratados en el libro no tienen mayor resignificación respecto a los expuestos en el apartado anterior. No obstante, se reiterarán algunos aspectos con el fin de brindar mayor claridad y mostrar qué nuevos detalles se exponen de estos conceptos. Sumado a esto, se mostrará cómo Olivé esclarece el problema de la diversidad de los marcos conceptuales, la interacción de sujetos dentro de un mismo marco conceptual y los criterios de racionalidad en relación con los marcos conceptuales.

Olivé destaca que conceptos como el marco conceptual y la racionalidad permiten elaborar un instrumental teórico que contribuya a entender problemas de índole social, entre las problemáticas que se mencionan está la relación entre sociedades modernas y los grupos étnicos tradicionales, la problemática que suscita la toma de decisiones en torno a políticas de investigación tecnológica y científica puesto que éstas no deben restringirse únicamente a una racionalidad de tipo instrumental que supone una elección de los medios adecuados para obtener fines prefijados, y la pugna entre la homogeneización social frente a la diversidad cultural que conllevan a cuestiones como el del

cambio social, identidad colectiva entre otros. Como se indicó la noción de marco conceptual resulta imprescindible para entender los problemas de índole social mencionados en líneas anteriores, en el artículo *Racionalidad, objetividad y verdad* Olivé refiriéndose a los marcos conceptuales expresó

Para que los miembros de una misma comunidad epistémica tengan acceso a las mismas razones con respecto a una determinada creencia, es preciso que compartan ciertas cosas, entre otras, creencias previas, reglas de inferencia, normas y valores epistemológicos, metodológicos, e incluso éticos y estéticos, así como presupuestos metafísicos, de manera tal que puedan comprender y someter a discusión racional las ideas propuestas por otros miembros de la comunidad y, como resultado de tal discusión, llegar a aceptar de común acuerdo a ciertas proposiciones como razones que apoyan a otras proposiciones. El conjunto de elementos mencionados son los que conforman un cierto marco conceptual (Olivé, 2013, p. 102)

Así las cosas, dentro de los múltiples elementos que conforman los marcos conceptuales están las formas de razonamiento, las reglas de inferencia y los principios metodológicos que divergen de una cultura a otra. No obstante, existen elementos compartidos entre distintos marcos conceptuales como lo puede ser el principio débil de no contradicción que como se había mencionado se refiere a la imposibilidad de aceptar todos los enunciados que puedan utilizarse en un lenguaje determinado. A nivel metodológico, el principio de verificación refutación o más conocido como ensayo error y no mencionado por nuestro autor pero que se puede indicar un principio de causalidad. Lo cierto es que no todos los marcos conceptuales convergen ni incluyen el mismo tipo de lógica ni de principios. Olivé enfatiza que los marcos conceptuales son construcciones sociales puesto que no se desarrollan al margen de las interacciones entre las personas que conforman las culturas o sociedades. De ahí que, la importancia de los marcos resida en

que pueden permitir o impedir la identificación de ciertos hechos, ya sea el condicionar la percepción y la observación, o el reconocimiento indirecto de hechos por medio de teorías; también pueden permitir o impedir la formulación de ciertos problemas, el reconocimiento de ciertos hechos como relevantes para determinados problemas, y también permiten o impiden que se construya o que se acepten teorías y concepciones específicas acerca del mundo. Por lo anterior, los marcos conceptuales también permiten u obstaculizan ciertos tipos de acciones (Olivé, 1996, p. 39)

El cambio de Olivé entre el texto *Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical* de 1988 y *Razón y sociedad* de 1996 radica en el abandono de la creencia de la existencia de

principios universales de racionalidad para dar paso a la idea de que los criterios y principios se construyen en contextos de interacción dialógica, puesto que no todos los marcos conceptuales incluyen el mismo tipo de lógica ni principios. En otras palabras, no existen principios ni criterios transculturales de racionalidad, sino que estos principios y criterios se supeditan a cada marco conceptual que a su vez determinan lo que es racional.

Recordemos que en el artículo de 1988 Olivé distinguía entre principios de racionalidad y criterios efectivos de racionalidad, allí indicaba que los principios de racionalidad poseían un carácter de universalidad al ser presupuestos por los sistemas de creencias, allí exponía “será necesario distinguir esta racionalidad genuinamente universal de diferentes “racionalidades” caracterizadas para comunidades epistémicas específicas en términos de conjuntos de criterios, los cuales, como conjunto, ciertamente pueden no ser genuinamente universales. Esta es la base de la idea de distinguir entre principios de racionalidad presupuestos por cualquier comunidad epistémica y los criterios efectivos de racionalidad” (Olivé, 1988, 274). En 1996 al ajustar su planteamiento, Olivé expresa

Por eso me parece a mí que podemos elucidar lo que significa en general ser racional, o comportarse como racionalmente, pero no podemos encontrar principios universales de racionalidad, y menos criterios universales de racionalidad. Si no tiene sentido que nos planteemos la búsqueda de principios y criterios de racionalidad, entonces debemos buscar principios y criterios en relación con marcos conceptuales específicos. Nuestro supuesto es, pues, que todo marco conceptual útil para obtener conocimiento acerca del mundo, y para interactuar con él debe tener principios y criterios de racionalidad, pero de una racionalidad que debemos escribir con minúsculas, porque es específica de ese marco, y no tiene que ser universal (Olivé, 1996, p. 46)

Al negar la posibilidad de principios universales de racionalidad Olivé coloca los ejemplos que había proporcionado de éstos en su posición anterior, a saber, el principio débil de no contradicción y los procesos de verificación refutación como elementos básicos y criterios de los marcos conceptuales que son de carácter particular debido a que son un constructo social. De esta manera, el filósofo mexicano pasa a entender como criterios de racionalidad a aquellas normas que se aplican en el proceso de justificación de una creencia y resalta que la no existencia de principios universales de racionalidad no significa que en cada contexto no existan criterios que determinen lo que en ese contexto es racional.

En todo marco conceptual, pues, habrá un núcleo de criterios de racionalidad constituidos por principios lógicos, cuya violación tiene consecuencias (negativas), y por consiguiente el mantenerlos significa mantener una lógica. Pero lo que no podemos asegurar es que todos los marcos conceptuales incluyan el mismo tipo de lógica, y de principios lógicos. En general diversas culturas ciertamente tienen y usan lógicas, pero éstas pueden ser diversas y no necesariamente se pueden reconstruir en términos de la lógica clásica (Olivé, 1996, p. 50)

Al reconocer el carácter social del conocimiento Olivé persiste en su idea de un relativismo moderado que se fundamenta gracias a una idea de racionalidad mediante la cual es posible que se lleven a cabo interacciones comunicativas entre miembros con marcos conceptuales distintos. En este punto, se mantiene la doble cara de la noción de racionalidad defendida por Olivé, esto es, la racionalidad como ejercicio de una capacidad de los seres humanos de elegir o rechazar creencias y cursos de acción y la otra, la racionalidad como facultad de dialogar con base en razones. Así, el ejercicio de la razón permite una interacción comunicativa que hace posible llegar a acuerdos.

Cabe resaltar que el filósofo de la ciencia dilucida un relativismo moderado que pretende dar cuenta de la relación entre marcos conceptuales y la posibilidad de conocer e interactuar con ese mundo. Para no caer en el relativismo extremo Olivé asiente la imposibilidad de una inconmensurabilidad total entre marcos conceptuales puesto que a raíz de la facultad de la razón y el lenguaje es posible que se propicie una interacción comunicativa. Olivé entiende que dos marcos son parcialmente inconmensurables “si algunas de las oraciones formulables en sus lenguajes son traducibles al lenguaje de otro marco, pero existe en el lenguaje que corresponde a alguno de los marcos conceptuales, la cual no puede ser traducida de ninguna manera a alguna oración en el lenguaje correspondiente al otro marco conceptual” (Olivé, 1996, p. 181).

La interacción comunicativa en condiciones entre sujetos de distintos marcos conceptuales daría lugar a un nuevo marco conceptual. Ahora bien, lo que resulta problemático a partir de la propuesta de Olivé es que lo que hay en el mundo no es independiente de los marcos conceptuales, es decir, el conocimiento que se tiene del mundo está constreñido por los marcos conceptuales. El mundo que el sujeto conoce está mediado por los marcos conceptuales. De esta manera, Olivé se compromete con dos tesis relativistas, una epistemológica y otra ontológica.

Tesis relativista epistemológica, no puede haber una única, completa y verdadera descripción acerca del mundo. Puede haber, y de hecho ha habido, una amplia variedad de concepciones del mundo, cada una de las cuales ha tenido creencias justificadas y verdaderas [...] Tesis relativismo ontológico, la existencia y la naturaleza de un objeto es dependiente de los marcos conceptuales. Los objetos y los hechos en el mundo, pueden variar según el marco conceptual que se adopte. Esto supone que lo que es un objeto, o un hecho, tanto como lo que cuenta como objetos o como hecho, depende siempre, de algún marco conceptual (Olivé, 1996, 179-180)

La manera de controlar el relativismo extremo en fórmula de relativismo moderado es la razón que permite interacciones comunicativas de las cuales existe la posibilidad de llegar a acuerdos racionales. Por eso, la dilucidación de la objetividad y la verdad se hace imprescindible. La noción de objetividad y verdad es congruente con la expuesta en el artículo *Racionalidad, Objetividad y verdad*. La objetividad es supeditada a las razones que puedan dar dentro de un marco conceptual y la verdad al diálogo interesquemático y como adecuación con la realidad, en palabras de Olivé

La objetividad se refiere a la aceptabilidad racional restringida a un marco conceptual específico, y la verdad se refiere a una propiedad de las proposiciones que necesariamente se preserva inter-esquemáticamente, es decir, al pasar la proposición de un marco a otro, o al ser considerada desde la perspectiva de un marco conceptual distinto, donde, sin embargo, la proposición puede llegar a ser inteligible con su significado conceptual (Olivé, 1996, 67)

El nexo que indica Olivé entre las proposiciones verdaderas que son las que resultan del diálogo entre personas de diferentes marcos conceptuales y la verdad como adecuación consiste en que es posible afirmar que son creencias verdaderas puesto que nos muestran algo del mundo y además corresponden al mundo tal y como es. Llegados a este punto cabe destacar que existe una especie de ambigüedad en el postulado de Olivé pues destaca que los marcos conceptuales constituyen los hechos de la realidad y a la par se entrevé una idea que sostiene una especie de realidad independiente de los marcos conceptuales, como si la realidad independiente fuera una especie de nómeno, desde la perspectiva de Olivé

La relación de la realidad de los hechos y objetos constituidos a partir de los marcos conceptuales y la realidad independiente no debe verse como si se tratara de dos realidades o mundos distintos, entre los cuales por ejemplo hubiera correspondencia. Se trata más bien de la relación entre un subconjunto y un conjunto que lo contiene. La realidad de hechos y objetos, constituidos a partir de los marcos conceptuales, es parte de la realidad independiente, la cual tiene una existencia previa a los marcos conceptuales. La realidad

independiente es recortada en un mundo de hechos y objetos mediante la aplicación de cada marco conceptual (Olivé, 1996, 189)

De acuerdo con lo expresado, existe una realidad independiente que es recortada por los marcos conceptuales. No obstante, los hechos y los objetos del mundo si dependen estrictamente de los marcos conceptuales. Esta concepción al recibir gran cantidad de objeciones será replanteada por Olivé como se verá más adelante. Lo cierto es que en este momento el filósofo mexicano no dedica muchas explicaciones que detallen la cuestión de esta realidad independiente, lo que indica es que de dicha realidad independiente no es posible afirmar muchas cosas y que en caso de hacerlo se debe hacer desde una argumentación filosófica desde un enfoque metafísico.

En consecuencia, en *Razón y sociedad* se mantiene el postulado de la razón como la capacidad del ser humano que le permite interactuar racionalmente, esto es, dialogar, ofrecer y escuchar razones a favor y en contra de creencias. Como se ha mencionado el relativismo propuesto es de carácter moderado ya que enfatiza en la posibilidad de la interacción comunicativa de marcos conceptuales diferentes. De esta manera queda clarificada la ligazón entre los conceptos de racionalidad, objetividad y verdad cuyo abordaje le permitió al filósofo mexicano dar cuenta de la diversidad de saberes sin caer en una inconmesurabilidad total.

3.5 La racionalidad de la ciencia y el pluralismo epistemológico

El pluralismo expuesto por Olivé pretende superar las visiones universalistas y absolutistas sobre la racionalidad sin colapsar en un relativismo extremo ni en un escepticismo. En palabras de Olivé

Por pluralismo no quiero decir el mero reconocimiento de una diversidad de puntos de vista, de escuelas o corrientes. Por pluralismo quiero decir una concepción coherente, capaz de dar cuenta de la diversidad que de hecho existe y ha existido en la ciencia y en su desarrollo, y que es extrapolable a otras entidades que generan conocimiento (como las culturas) y que al mismo tiempo pueda dar cuenta de la diversidad de puntos de vista sobre la ciencia (Olivé, 2004, p. 131)

El modelo pluralista expuesto por Olivé se basa en el pluralismo de Larry Laudan quien tuvo una enorme influencia en los derroteros que siguieron las investigaciones sobre filosofía de la ciencia y epistemología de la escuela de la UNAM. Tanto el pluralismo de Olivé como el de Laudan abogan por una diversidad de enfoques metodológicos y axiológicos, es decir, en el desarrollo

científico no existe un solo método para lograr el conocimiento y además de esto el conocimiento científico también está mediado por múltiples valores. Las tesis que sustentan el modelo pluralista de Olivé son

- 1) No hay ninguna esencia que sea constitutiva de la ciencia de una vez y para siempre.
- 2) En la ciencia no hay ningún conjunto fijo de fines que sean los únicos fines legítimos a perseguir.
- 3) No hay conjunto fijo de reglas metodológicas que sean las únicas reglas metodológicas legítimas para aplicar la ciencia.
- 4) El progreso científico siempre tiene que ser evaluado de acuerdo con un conjunto específico de fines, de valores y de reglas que son relativos a algún contexto (Olivé, 2004, p. 135)

Es preciso destacar que la concepción pluralista de la ciencia y la epistemología no abandona su papel normativo. Lo que afirma Olivé es que a pesar del reconocimiento de la diversidad de valores en la ciencia no se desatiende el problema de la normatividad porque es necesario denunciar cuando se persiguen fines errados. Dicho de otro modo, se defiende un papel normativo porque si bien no se prescriben cuales fines perseguir si se advierten cuales fines son legítimos y cuáles no. Otra cosa, según esta propuesta existe una racionalidad en el desenvolvimiento de la ciencia que conlleva a un progreso esto se explica gracias a que la ciencia sigue estándares de coherencia, realizabilidad y procesos de autocorrección que permiten mostrar una racionalidad en el campo científico.

De forma general se tilda al pluralismo de relativista, en parte es cierto, el pluralismo es una forma de relativismo. No obstante, la finalidad del trabajo del filósofo mexicano es dilucidar un pluralismo que no recaiga en un relativismo extremo. Para tal fin, le da unas características a su pluralismo a saber

- 1) Rechaza la idea de que “todo está permitido”
- 2) Presupone una noción de progreso, y una doble noción de racionalidad (instrumental y racionalidad del desarrollo científico).
- 3) Reconoce que la coherencia y la realizabilidad de los fines son constreñimientos fundamentales y aspectos centrales de la racionalidad, que imponen límites acerca de lo que es epistémicamente admisible.
- 4) Reconoce que de hecho la ciencia ha sido progresiva y racional
- 5) Acepta que los estándares de racionalidad han evolucionado y que se han perfeccionado

- 6) No niega la posibilidad de comunicación entre defensores de diferentes puntos de vista, aunque reconoce que pueden surgir diferencias que no se podrán resolver por medios puramente racionales (Olivé, 2004, p. 148)

La fundamentación del pluralismo se realiza desde un constructivismo social de filiación kuhniana y el realismo interno de Putnam. En el caso del constructivismo de Kuhn el cual sostiene que la realidad es determinante para el contenido de las teorías científicas, pero también es determinante el esquema conceptual y el paradigma desde el cual se trabaja. Olivé asiente a este planteamiento porque le permite reforzar su idea de que el marco conceptual constituye los hechos pero que la realidad independiente ejerce algún tipo de coerción.

El problema que ya se ha destacado según este planteamiento reside en que cómo es posible diferenciar entre lo construido de la realidad, lo que se responde aquí es que, el mundo construido es el mundo real, y la realidad es determinante porque se impone, esta tesis supondría la compatibilidad entre el constructivismo y el realismo interno. En palabras de Olivé “El hecho es la confluencia de lo que es enunciado y de lo que es impuesto al sujeto y se le resiste. Lo que es enunciado incluye lo que el sujeto pone por medio de su lenguaje y de sus marcos conceptuales, pero hay algo que le es impuesto al sujeto y que constituye una condición necesaria para la existencia del hecho” (Olivé, 2004, p. 177) El punto del asunto no es que el sujeto construya el mundo voluntariamente, lo que se entiende es que hay un mundo previo o una realidad que constriñe, pero igualmente los hechos son tales gracias los marcos a los conceptuales. Vuelve y juega una visión de realidad como totalidad que es independiente de la voluntad y de los deseos de los sujetos.

La noción de racionalidad encaja con la perspectiva pluralista ya que ésta se entiende como capacidad de todos los seres humanos pero cuyas formas de realización no son comunes a todos, sino que al ejercerse la racionalidad es relativa a los marcos conceptuales. En suma, el pluralismo da cabida a diversidad de recursos, criterios, principios, contextos, cursos de acción y propugna el respeto a otros puntos de vista, empero, no asume que todos los puntos de vista sean correctos. La cuestión es que Olivé no proporciona criterios que permitan distinguir entre puntos de vista correctos e incorrectos.

3.6 La escala de las capacidades de la racionalidad

En el artículo *La razón naturalizada y la racionalidad plural* publicado en el 2011, Olivé amplía su concepción de racionalidad; se ve de manera clara una concepción de racionalidad desde un enfoque pragmático. No se concibe la razón como facultad privativa de los seres humanos, de ahí su calificativo de naturalizada. La razón naturalizada defendida por el filósofo mexicano se constituye por dos ejes, esto son, la razón no se concibe como capacidad exclusiva de los seres humanos, sino que es una capacidad de muchos animales que poseen un sistema cognitivo de carácter evolutivo que les posibilita hacer discriminaciones y tomar decisiones. El otro eje indica que no existen principios universales de racionalidad, sino que lo que existe es una pluralidad de racionalidades constituidas por criterios locales.

Se afirma que hay una ampliación respecto a la anterior posición sobre la razón y no una oposición, Olivé entendía la razón como la capacidad de los seres humanos que les permitía hacer elecciones de creencias y elegir cursos de acción, ésta visión es ampliada al considerar su carácter evolutivo y al atribuir a diversas especies de animales estas mismas capacidades. Ahora bien, esta noción de razón está constituida por múltiples capacidades compartidas con otras especies, A continuación, se cita la escala de capacidades del ejercicio de la razón indicada por el filósofo mexicano

- a) Tener representaciones del mundo y discriminar entre aquellas que surgen por la presencia en el campo perceptual del agente de lo representado y aquellas que no surgen por dicha presencia en ese momento
- b) Hacer conexiones entre representaciones
- c) Tener creencias, aceptar o rechazar unas creencias, y elegir entre creencias alternativas
- d) Proponerse fines que alcanzar y tratar de lograrlos
- e) Conectar unas creencias con otras, es decir, hacer algunas inferencias
- f) Elegir en ciertas circunstancias entre cursos de acción posibles
- g) Asociar representaciones con términos lingüísticos
- h) Aprender y usar un lenguaje proposicional
- i) Expresar creencias por medio de proposiciones, las cuales a la vez pueden ser enunciadas por medio de las oraciones de lenguajes particulares
- j) Conectar algunas proposiciones con otras, es decir, hacer inferencias (por lo menos deductivas, inductivas y analógicas)
- k) Comunicarse con otros agentes que tienen y ejercen, si no todas, por lo menos algunas de estas capacidades
- l) Dialogar, dar y recibir razones, con otros agentes capaces de manejar un lenguaje proposicional

- m) Construir modelos, incluyendo teoría, que sirven como guías para la acción y para la intervención en el mundo
- n) Elegir ciertas circunstancias entre modelos
- o) Tener por valiosos ciertos objetos y estados de cosas en el mundo, así como ciertas acciones, es decir, tener valores
- p) Evaluar en ciertas circunstancias determinadas creencias y cursos de acción posibles, y elegir de entre ellos aquellos que les sirven mejor – de acuerdo con sus intereses y sistemas de valores – para obtener los fines que se proponen
- q) En determinadas circunstancias, justificar inferencias
- r) En determinadas circunstancias, justificar creencias y cursos de acción elegidos
- s) Evaluar en ciertas circunstancias los fines que se proponen alcanzar
- t) Evaluar en ciertas circunstancias sus intereses y sus valores, justificarlos y en ocasiones, modificarlos o cambiarlos (Olivé, 2011, p. 31- 32).

Las disciplinas filosóficas profundizan en distintas capacidades de la racionalidad, por ejemplo, la lógica estudia las reglas de elección de creencias, la epistemología alude a la capacidad de la justificación racional de creencias, la ética a la elección de cursos de acción basados en sistemas de creencias. Así las cosas, Olivé desarrolla una visión ampliada de la racionalidad a la que dota de múltiples capacidades que se desarrollan en contextos específicos. Ahora bien, el filósofo mexicano continúa con la idea de que a pesar de los diversos criterios de racionalidad existe la posibilidad de acuerdos racionales, de una convivencia armoniosa y constructiva entre diversas comunidades.

Esta concepción naturalizada de razón le permita a Olivé sustentar su argumento de que la separación entre racionalidad práctica y racionalidad teórica es puramente analítica ya que en el funcionamiento son inseparables. El argumento que proporciona radica en que mediante la acción de aceptar o rechazar creencias y cursos de acción se da teniendo como base las representaciones de objetos de la experiencia, dicho de otro modo, el agente o el colectivo al realizar la discriminación y conexiones entre representaciones se dispone a elegir entre creencias alternativas.

Al comparar la dilucidación realizada en los apartados anteriores y esta visión de una racionalidad naturalizada y plural se encuentra que hubo una transición entre la noción de marcos conceptuales a la de prácticas cognitivas; por prácticas cognitivas entiende Olivé a un sistema dinámico que incluye varios elementos como: agentes con capacidades y propósitos comunes, un medio en el que se desarrolla la práctica, conjuntos de representaciones en el mundo, supuestos lógicos entre los que se encuentran las normas, reglas, instrucciones y valores. De esta manera, los elementos

constitutivos de los marcos conceptuales se integran ahora a las prácticas cognitivas que amplían el espectro puesto que adiciona elementos y le permite el engarzo con su nuevo enfoque pragmatista.

Olivé no siempre asintió el enfoque pragmatista, de hecho, en su primera producción teórica tuvo varios reparos, recordemos que en *Razón y Sociedad* afirmaba “Los extremos consisten en el racionalismo universalista a ultranza o en el pragmatismo o relativismo también extremos a ultranza. Ninguna de estas concepciones puede ofrecer un análisis digno de la situación ni herramientas (Olivé, 1996, p. 27) No obstante, se ha reiterado que no hay un abandono del proyecto original de hecho hay conceptos que no sufrieron cambios drásticos, tal es el ejemplo de la objetividad, la cual sigue guardando su relación con las buenas razones que justifican la creencia en cuestión. De esta manera para constatar la objetividad de una creencia se basa en razones que se puedan esgrimir dentro de un mismo concepto y que todos los miembros puedan representarse el mismo objeto en circunstancias análogas.

Es importante recalcar que si hubo un concepto que tomó un nuevo viraje fue la perspectiva del realismo, que le permite a Olivé terminar con la ambigüedad del mundo independiente de los marcos conceptuales, ahora Olivé reformula la postura del realismo aduciendo

Lo que realmente existe, si deseamos ponerlo de esa manera, es un sistema que incluye un colectivo de agentes, que viven y actúan dentro de un medio, y que para poder movilizarse y actuar requieren de representaciones, de creencias, de emociones, de intereses, de fines y propósitos, de planes y proyectos. Entonces, no tiene sentido hablar de “objetos en sí mismos”. Los objetos son necesariamente objetos en un medio y para una clase de agentes (Olivé, 2011, p. 37).

Entre tal colectivo de agentes es posible la interacción dialógica, aquí otro aspecto que atraviesa todo el proyecto de Olivé, en este caso, se pueden dar prácticas comunes dentro de diversos mundos. Si se sigue al pie de la letra lo mencionado por el filósofo mexicano es posible inferir que cada práctica constituye un mundo, dicho de otro modo, las diversas condiciones materiales y sociales constituyen una variedad de prácticas, es decir, una variedad de mundos. Lo anterior, no se debe entender en el sentido de que Olivé piense que hay muchos mundos lo que se debe entender es que la multiplicidad de mundos se refiere a los distintos medios en los que se desenvuelven las

prácticas. En consecuencia, Olivé al mostrar la diversidad de las prácticas cognitivas humanas está mostrando la pluralidad de racionalidades, en palabras de Olivé

En la medida en que el mundo es el mundo para una cierta práctica (aunque puede haber mundos comunes a varias prácticas), entonces la evaluación como racional o no de creencias, decisiones y acciones, debe hacerse en relación con prácticas específicas y con base en criterios de evaluación propios de ellas, o resultado de la interacción dialógica entre miembros de prácticas distintas que acuerdan cómo evaluar acciones, decisiones o creencias de interés común. Por eso debemos hablar más bien de una pluralidad de racionalidades. (Olivé, 2011, p. 37).

Aún son varias las cuestiones que nos inquietan ¿Dimite Olivé de su empeño de que mediante el uso de la razón (racionalidad) se dice algo genuino de la realidad? ¿Qué implicaciones tiene esta concepción de una racionalidad plural y naturalizada? En otro apartado atenderemos estas cuestiones. Olivé refiriéndose a la racionalidad afirma

El ejercicio de esa capacidad que llamamos razón, la racionalidad, necesariamente se da en circunstancias y con recursos conceptuales, valorativos y técnicos muy diversos, respondiendo a diferentes intereses, es decir, la racionalidad se realiza en contextos culturales específicos que difieren unos de otros. En cada contexto cultural existen intereses específicos y cada uno tiene sus propias reglas y estándares para evaluar decisiones y elecciones, las cuales además varían a lo largo de la historia. Por esto, una gran variedad de creencias y de acciones pueden calificarse como genuinamente racionales, de acuerdo con las circunstancias, los recursos, los valores y los fines de los agentes, y según los estándares de sus contextos culturales, aunque no exista ningún patrón de medida común a todos los contextos culturales, en particular, ningún conjunto de reglas comunes para evaluar esas creencias o acciones de los agentes (Olivé, 2011, p.30).

3.7 La racionalidad y el mundo real recuperado

En el texto *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento* lo que pretende Olivé es comprender el origen de las normas epistémicas dentro de las prácticas cognitivas, para ello, se basa en su concepción pluralista y naturalizada de la razón. Dicho propósito lleva al filósofo mexicano a atender cuestiones como las representaciones del mundo, su propuesta conceptualista-naturalista de la experiencia y del conocimiento para dar cuenta del tipo de realidad del que se habla desde esta postura. En este texto existe un desarrollo del concepto de racionalidad similar al explicitado en el apartado anterior, el carácter plural y naturalizado de la racionalidad, naturalizado porque se entiende la razón como capacidad de muchos animales que cuentan con sistemas cognitivos que les permite discriminar y tomar decisiones, plural porque el ejercicio de la razón se

da en contextos que varían históricamente y cuyas condiciones geográficas, sociales, materiales son distintas.

La tercera parte del libro mencionado constituye una especie de teoría del conocimiento. Allí nuestro autor expone una concepción naturalista de la experiencia y el conocimiento. Entre las tesis sostenidas se encuentran: la percepción depende de las prácticas cognitivas, la percepción tiene un contenido organizado conceptualmente, los conceptos empíricos son anteriores a las creencias. Veamos de forma más detallada cómo se estructuran estas tesis. Olivé concuerda con la posición fundamentista débil que afirma que, en condiciones normales, algún tipo de representación correcta del mundo, que se constituya un punto de partida seguro (humanamente seguro) para todo genuino conocimiento.

Olivé dilucida sus planteamientos a partir de un fundamentismo débil y que desemboca en un relativismo perceptual, según nuestro autor “la experiencia depende en un sentido fuerte de los conceptos disponibles para el perceptor; la experiencia solo es posible si existen ciertos conceptos que el perceptor posee y necesariamente aplica al tener experiencia (Olivé, 2008, p. 193) De esta postura se desgaja la propuesta mediante la cual la percepción tiene un contenido conceptualmente dependiente al estar imbuido dentro de las prácticas cognitivas. La cuestión radica en que para que exista la percepción sensorial debe haber aplicación de conceptos, claramente vemos reformulada una tesis kantiana

La herencia por supuesto, es de añeja prosodia kantiana: no es que la percepción sin conceptos sea ciega, es que no hay observación ni percepción sin conceptos. No es que los conceptos sin percepción sean vacíos, es que no es posible que existan los conceptos si no hay percepción (Olivé, 2008, p. 2008)

Nos encontramos ante una visión kantiana matizada, aquí no se defiende la existencia de conceptos independientes de la experiencia, sino que los conceptos surgen de la relación entre los sistemas perceptuales y el medio. En palabras de Olivé “nuestros sistemas perceptuales son el resultado de la variación ciega y de la selección y retención de formas de representarse el mundo que han resultado adaptativas (Olivé, 2008, p. 196). De esta manera, para la percepción de los objetos requiere necesariamente de la aplicación de conceptos. Existe un concepto utilizado por Olivé que llama especial atención, este es, concepto empírico primitivo, que se refiere a los conceptos que

tienen su origen en las exigencias del funcionamiento del sistema perceptual, se entendería entonces que este concepto empírico primitivo es característica de todo agente con un sistema perceptual sea capaz de representarse el concepto al ser percibido por medio de los sentidos. Explicado por Olivé

Los conceptos empíricos, es decir, aquellos que se aplican a objetos que pueden percibirse por medio de la experiencia, y nos restringimos a los más primitivos, o sea, los que se aplican a objetos que pueden percibirse directamente por medio de los sentidos. Los conceptos empíricos primitivos forman parte de la realidad como producto necesario de la existencia de especies de animales capaces de percibir objetos del mundo (Olivé, 2008, p. 197)

Dentro de estas explicaciones, Olivé también distingue entre la noción de percepción y representación, la primera, implica indicar la existencia de un objeto, aunque no se sepa lo que es y la segunda, representarse el objeto como algo distinto del entorno. El papel que el lenguaje desempeñaría desde esta posición es la de utilizar términos para nombrar las representaciones. En suma, la percepción sensorial y la representación están constreñidas y restringidas por varios factores incluidos dentro de las prácticas y la estructura de mundo en el que se desenvuelve la comunidad epistémica.

Así las cosas, Francisco Miró Quesada y León Olivé persiguieron el objetivo de dilucidar una teoría de la racionalidad, empero, lo hicieron desde perspectivas diferentes. El abordaje que el filósofo peruano realiza de la razón está nutrido por los enormes avances de la metateoría y de las distintas escuelas filosófico-matemáticas del siglo XX. Miró Quesada encontró que, para la formulación de una teoría de la razón, era necesario analizar a fondo la enorme masa de resultados obtenidos en la investigación matemática, además de afrontar los problemas que suscitaron la existencia de diversos tipos de lógicas cuyas variadas formas del proceso deductivo y sus formas de derivación hicieron entrever una desconcertante relatividad del conocimiento. Únicamente de esta manera, según Miró Quesada, sería posible intentar la elaboración de una teoría sistemática sobre el sentido, la estructura y los alcances del conocimiento racional.

Como se indicó a lo largo de este capítulo, el trabajo del filósofo mexicano consistió en elaborar una teoría de la racionalidad que le permitiera dar cuenta del fenómeno de la diversidad cultural sin caer en un universalismo etnocéntrico o en un relativismo radical. El constante diálogo y los

comentarios y objeciones de los colegas a los postulados de Olivé le permitirían ir depurando sus planteamientos de tal manera, que ampliaran su poder explicativo.

La primera etapa en la que Olivé ve al principio débil de no contradicción como un principio de la racionalidad concordaría con el Francisco Miró Quesada de Apuntes que sostuvo que el principio de no contradicción era el principio constitutivo de la razón. Asimismo, ambos se sitúan en un contexto de diversidad, en el caso de Miró Quesada la emergencia de diversos tipos de lógica que provocaron una revolución en el conocimiento racional y en el caso de Olivé una diversidad cultural en la cual se originan distintos modos de conocer el mundo. Dentro de este marco, nuestros dos filósofos dedicaron sus esfuerzos a no sucumbir ante la inconmensurabilidad y a oponerse a las tesis relativistas extremas en el caso de Olivé y el escepticismo en el caso de Miró Quesada. En el siguiente capítulo se ahonda los encuentros y desencuentros de estos filósofos.

A MODO DE CONCLUSIÓN: ALCANCES, LÍMITES E IMPLICACIONES DE LAS CONCEPCIONES DE RACIONALIDAD EN FRANCISCO MIRÓ QUESADA Y LEÓN OLIVÉ

Las maneras de abordar el problema de la racionalidad en Francisco Miró Quesada y León Olivé resultan diferentes. Algunas de las razones que podrían dar cuenta de este desencuentro son las fuentes que nutren cada una de las propuestas. En el caso de Miró Quesada el abordaje de la razón se realiza a partir de los enormes avances de la metateoría y de las distintas escuelas filosófico-matemáticas del siglo XX. Por tal motivo, sale a relucir el influjo de pensadores que desde distintos enfoques intentaron fundamentar las matemáticas como Cantor, Frege, Russell, Hilbert y sus respectivas escuelas: el platonismo, el logicismo, el formalismo y el intuicionismo. Empero, el que sacude los cimientos y resultó fundamental para el trabajo del filósofo peruano fue Kurt Gödel. En Olivé, es posible entrever la influencia del historicismo científico propuesto por Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, el realismo interno de Hilary Putnam, los intercambios que tuvo con el filósofo estadounidense Larry Laudan y su posterior influencia del pragmatismo. Bajo esta perspectiva, en este apartado de conclusiones se sitúan el examen crítico de las apuestas de nuestros autores y el contraste de sus concepciones de racionalidad.

4.1 Aproximación crítica a la teoría de la razón de Francisco Miró Quesada Cantuarias

El trabajo emprendido por Miró Quesada, sin lugar a dudas, fue de enormes proporciones, tarea similar a la emprendida por varios filósofos de la modernidad, nada menos que ahondar en el fundamento del fundamento. A partir de una serie de eventos que cuestionaron el lugar privilegiado de las matemáticas y la lógica como sustrato de todo auténtico conocimiento; todo parecía indicar que los intentos de una fundamentación racional ya habían caducado. La obra de Gödel también conllevaba a cuestionar el imperio de la racionalidad en el escenario en el cual este guardaba vigencia, a saber, en el campo de los conocimientos lógico matemáticos.

Miró Quesada, conocedor de este panorama, no abandonó el proyecto de la razón, por el contrario, se empeñó en proponer una teoría de la razón que diera cuenta de estos cambios producidos al interior de la lógica y las matemáticas. El filósofo peruano expuso un racionalismo histórico de carácter principista. Esto no quiere decir que Miró Quesada adoptó tesis del historicismo pues de este afirmaba que

El historicismo tiene que aceptar que, mientras un sistema cognoscitivo tiene validez en una época determinada, hay una racionalidad que lo hace posible, que permite superar lo totalmente arbitrario (Miró Quesada, 2012b, p. 207)

En este sentido, no es que los principios racionales varíen históricamente sino que el proceso interno de la razón que se da dentro de un entramado histórico depura los principios quedando algunos invalidados mientras que otros demuestran su validez suprahistórica. A pesar de que Miró Quesada afirma que el racionalismo clásico no se puede sostener lo cierto es que sigue defendiendo algunas de sus tesis

Esto no significa de ninguna manera que no existan, principios racionales de validez indubitable. Porque la existencia de estos principios nos impone, inevitablemente, que el conocimiento de la realidad que se constituye por medio de ellos sea también necesario y universal [...] Los principios de la razón sirven, en este caso, para hacer posible la existencia de criterios de confirmación o de refutación; y dentro de este proceso permiten alcanzar la comprensión de hechos conocidos y la predicción de nuevos hechos (Miró Quesada, 2012b, p. 207)

La tesis de existencia de principios racionales de validez universal ha sido ampliamente criticada. Incluso el principio por excelencia que expone Miró Quesada, el de no contradicción, ha sido puesto en duda por estudios realizados como el de Evans-Pritchard sobre los Azande.

No es posible afirmar que en Miró Quesada hubo un cambio en su propuesta respecto a su proyecto inicial. Lo cierto es que en la última exposición que hace de la razón en “Esquema” sigue defendiendo la idea de que la razón posee principios. No es cierto tampoco que Miró Quesada no fuera consciente de los límites de la razón pues pese a la importancia que le asignó resaltaba que la razón nunca llegaba a una conclusión de manera perfecta. Richard Orozco lo expresa así:

Así lo concibe FMQ y establece que este tipo de racionalismo que sobrevive es “la creencia de que, aunque de manera imperfecta, la razón permite fundamentar un campo muy grande, y siempre en aumento, de conocimientos cuyo poder suasorio es prácticamente universal” [...] La respuesta de nuestro filósofo es un nuevo tipo de racionalismo mucho más tímido que él reconoce como “mínimo”, en el que aunque sea un principio se salva. Ese racionalismo mínimo por lo menos es la garantía de que aún podemos tener la esperanza en la razón y en la posibilidad de una teoría de los principios (Orozco, 2019, p. 200)

Por esta misma línea, el filósofo colombiano Leonardo Tovar en su artículo *Francisco Miró Quesada, entre universalismo y latinoamericanismo* indica que la propuesta de Miró Quesada no surge de un ingenuo racionalismo ni de un desconocimiento de las tendencias relativistas, en sus palabras

Sin embargo, aclaremos que este primado racional no surge de un ingenuo racionalismo ni de la terca ignorancia de las tendencias escépticas y relativistas en el filosofar contemporáneo, sino de la convicción de que se pueden y se deben hallar puntos de entendimiento que en último término concilian las distintas posiciones en juego. Contra el imperio de una razón absolutista que ahoga las diferencias epistemológicas y éticas, el racionalismo de Miró Quesada parte de la confianza de un telos (finalidad) racional que emana de esas mismas diferencias, permitiendo alcanzar acuerdos tanto en las cuestiones del conocimiento como de la acción humana. Se trata por tanto de una razón pluralista abierta al diálogo, que no sucumbe al escepticismo de la falta de razones, ni al dogmatismo de la imposición de las propias razones (Tovar, 2019, p. 3).

Llegados a este punto surge la inquietud ¿es vigente hacer un abordaje de la razón desde un formalismo matemático? La tarea de escudriñar en el campo lógico matemático para dilucidar la manera cómo el conocimiento formal se aplica a la realidad material nunca perderá vigencia. Las matemáticas seguirán gozando de ser el conocimiento racional por excelencia. Ahora bien, otra alternativa que podría guiar una tarea de defender principios podría sustentarse desde la idea de que todo sistema de principios emerja de manifestaciones históricas de la sociedad.

Es claro que no desestimamos la idea de socavar en el campo del conocimiento lógico matemático para entender el dinamismo de la razón, en esto acordamos con Miró Quesada. No obstante, si nos apartamos de la visión de encontrar principios racionales suprahistóricos. El ejercicio realizado por el filósofo peruano, sin duda, abre un derrotero que indiscutiblemente deberá seguir quien quiera repensar una teoría de la razón desde este enfoque. En este sentido, una necesaria continuación del proyecto miroquesadiano deberá establecer los cambios que han surgido en el campo de la metamatemática en los últimos veinte años para desde allí intentar comprender las maneras en las que procede este campo privilegiado del conocimiento. Dicha tarea necesariamente se adentra en un campo especializado. Por tal motivo, se requiere una formación matemática sólida con una actitud filosófica tal y como la que contaba Miró Quesada.

Es así como, la tarea del maestro Miró Quesada por ser de tan grandes proporciones quedó inconclusa, empero, en estos tiempos en los cuales el relativismo extremo, los discursos de la posverdad han ganado terreno es loable la tarea de pensar una teoría de la razón ampliada que nos permita hacerle frente a la idea del todo vale que impide construir formas de validación del conocimiento.

4.2 Análisis de la racionalidad naturalizada y plural de León Olivé

Este apartado se centra en la propuesta del último Olivé que sostiene que la racionalidad es evolutiva, naturalizada y plural. De acuerdo con esto, y según la argumentación de Olivé, no es posible encontrar principios de racionalidad debido a la diversidad de contextos en los que la racionalidad se desarrolla. En este sentido, la ubicación geográfica, los recursos materiales disponibles, la organización social y económica son elementos determinantes para el ejercicio de la razón. Lo que implica que lo racional o irracional depende de los criterios localmente pertinentes.

Esta propuesta de racionalidad se encuadra dentro de un marco epistemológico. Para el filósofo mexicano, los seres humanos comparten un sistema perceptual, pero este solo se despliega en distintas prácticas. Algo que resulta importante destacar es que las representaciones que tiene el agente están constreñidas por las prácticas, que como indica Olivé imponen condiciones de objetividad a la percepción sensorial. En palabras de Olivé

La posibilidad y objetividad de sus percepciones dependen crucialmente de lo que comparten con los demás miembros de la clase, entre otras cosas, de su constitución biológica y de formas de vida compartidas (Olivé, 2008, p. 204) [...] Una representación es objetiva cuando es una representación que es análoga a otras que pueden tener todos los miembros normales (en circunstancias normales) de la misma clase, entonces la representación corresponde a un concepto (Olivé, 2008, p. 205)

Lo que agrega Olivé es que los sistemas perceptuales por el hecho de tener representaciones de objetos generan los conceptos de esos objetos. Ahora bien, estos conceptos proceden de la interacción con el mundo. En este punto, lo que propone Olivé es entender los conceptos naturalistamente, es decir, que hay conceptos que tienen su origen en la percepción. Recordemos que en el último apartado del tercer capítulo explicitábamos cómo Olivé se basa en la idea kantiana de la percepción y los conceptos. Veamos una cita distinta a la que indicábamos en ese capítulo

Esto nos permite entender la idea kantiana de que la percepción y los conceptos sólo son el anverso y el reverso de la misma hoja; tenemos conceptos (empíricos) porque tenemos experiencia, y ésta es posible sólo porque tenemos conceptos pero no porque una anteceda a los otros, o al revés, sino porque forman parte de un único tipo de sistema (perceptual-cognitivo-práctico) incapaz de funcionar desde el momento de la percepción – sin la parte

conceptual, directamente vinculada a la capacidad de tener representaciones de objetos, y de interactuar con ellos, de manipularlos y transformarlos (Olivé, 2008, p. 212)

No obstante, a diferencia del filósofo de Königsberg, en Olivé no se trata de una deducción de los conceptos puros del entendimiento, sino que son conceptos empíricos, es decir, aquellos que se aplican a los objetos y se perciben por medio de los sentidos. Así las cosas, las representaciones deben estar acompañadas de conceptos.

Permítaseme indicar que los proyectos de Olivé y Miró Quesada tienen una enorme influencia kantiana. En el caso de Miró Quesada, en su intento por demostrar dentro del marco del conocimiento lógico-matemático la existencia y la importancia del a priori y la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Hay que decir que en ocasiones el filósofo peruano sigue tan escrupulosamente a Kant que ya se desborda en un platonismo. En cuanto a Olivé, como se ha mostrado, consiste en la relación entre percepción y conceptos.

Volvamos, las representaciones no son las mismas para todos los agentes, sino que dependen de las prácticas dentro de las cuales están inmersas además de la percepción y la estructura de mundo de la comunidad epistémica. En términos de Olivé

Por medio de la percepción sensorial los miembros de una práctica hacen contacto efectivo con el mundo, cuya estructura constriñe las posibles acciones de los agentes y pone límites dentro de los cuales tales acciones pueden ser efectivas y tener éxito. Por eso la normatividad de las prácticas cognitivas sobre el mundo empírico, incluidas las científicas (qué tipo de acción es correcto hacer o admisible), está restringido por las condiciones de objetividad de la percepción sensorial y por la estructura del mundo en el que vive y se desenvuelve la comunidad epistémica en cuestión (Olivé, 2008, p. 206)

Desde esta perspectiva, Olivé precisa nociones como representación, percepción, formación de conceptos y cómo a partir del entretnejimiento de estos se construyen las creencias. Todo lo anterior, dentro de prácticas que tienen distintas formas de categorizar, percibir, actuar debido a que dichas prácticas de forma general difieren en sus normas, reglas, valores, en general lo que Olivé denomina diversidad axiológica de las prácticas.

Todo este esclarecimiento conceptual realizado por Olivé y que podría entenderse como su teoría del conocimiento tenía el cometido de comprender el origen de las normas epistémicas que

emergen de las prácticas cognitivas y dependen de las diferentes formas de actuar, las necesidades y los ambientes en los que se desarrollan las distintas prácticas. La respuesta que vislumbra

En suma, sólo sugerimos, bajo una perspectiva naturalizada, que las normas y los valores que sirven como estándares para elegir creencias y teorías (normas epistémicas) tienen su origen en los procedimientos y acciones que los agentes miembros de una práctica deben realizar para saber que una determinada representación lo es de un objeto o situación en el mundo que da lugar a una creencia objetiva (Olivé, 2008, p. 212)

La diversidad de prácticas cognitivas conlleva necesariamente a que hay diversas maneras de conocer e interactuar con la realidad, todas igualmente legítimas. No obstante, las distintas prácticas cognitivas tienen restricciones por las condiciones de objetividad o validación de las creencias que se construyen socialmente. Esto no significa que no tengamos un acceso genuino a la realidad

Por lo general tenemos representaciones correctas de la realidad y genuinas interacciones con ella. Esto es posible porque contamos con su complicidad, porque la realidad nos deja tocarla y se deja hacer – y se deja de muy diversas maneras- simplemente porque somos parte de ella y porque nos hemos desarrollado con éxito, evolutiva y culturalmente, dentro de ella y en relación con ella por medio de muchas prácticas posibles, aunque sobrevivían las que han sido exitosas (para lo cual deben basarse en representaciones correctas – en general del mundo) (Olivé, 2008, p. 214)

Esta es la última versión de la propuesta de Olivé. En un principio sostuvo la idea de principios de la racionalidad como aquellos presupuestos de la comunicación que facilitaban el diálogo interepistémico. Luego, sustenta la idea de que los criterios racionales dependen de marcos conceptuales específicos, para terminar en una concepción de racionalidad evolutiva e inmersa dentro de prácticas cognitivas. Estos cambios se debieron en gran medida al compromiso que siempre mantuvo con un tipo de realismo y del que siempre se agarraban sus críticos. En este sentido, cabría preguntarnos ¿la concepción de una racionalidad plural y naturalizada logra su cometido de no caer en un relativismo extremo ni en un realismo ingenuo?

Responder este interrogante tiene enormes dificultades. No cabe duda de que esta propuesta posee una gran rigurosidad filosófica. León Olivé logra dar cuenta de la diversidad de formas de conocimiento y explicitar la validez de la existencia de varios estándares de evaluación. En otras palabras, los planteamientos del último Olivé justifican la existencia de diferentes criterios de validez del conocimiento, no solo los que se exponen en el campo científico, y dotarlos de valor y

legitimidad a las diferentes formas de conocimiento. En suma, su andamiaje teórico logra dar cuenta de una pluralidad epistemológica.

No obstante, esta adopción de un pluralismo lo lleva a reconfigurar su imagen de la realidad. La realidad es constituida a partir de las prácticas que también son susceptibles de ser transformadas y las cuales imponen restricciones a nuestro conocimiento. En este sentido, no existe una realidad previamente determinada ni independiente sino una realidad que se modifica en el intercambio y afección recíproca entre los agentes y su medio.

Ahora bien, lo interesante es que el filósofo mexicano explicita lo normativo que subyace a las prácticas cognitivas y por eso despliega su explicación de aspectos de índole epistemológica como los componentes básicos de un sistema perceptual, la manera cómo se dan las representaciones en los agentes, la formación de creencias y la evaluación de objetividad.

Esta imagen de la racionalidad y realidad se aleja de los postulados clásicos y pone en evidencia la dificultad e improcedencia de pensar en la existencia de una única realidad y una razón como facultad exclusiva que permite tener un conocimiento objetivo del mundo. Algo importante que se le podría sumar a esta propuesta es la necesidad de que los agentes insertos en las prácticas sean capaces de recusar, repensar y reevaluar sus propias costumbres y abrirse a un diálogo que dé como resultado una auténtica interculturalidad.

4.3 El encuentro

Para profundizar en las relaciones entre los acercamientos de estos dos autores en torno a la racionalidad, vale la pena consultar los juicios del pensador mexicano sobre el filósofo peruano. En efecto, León Olivé prologa la edición de *Apuntes para una teoría de la razón* de Francisco Miró Quesada publicada por la Universidad Ricardo Palma en 2012; recordemos que la primera edición fue publicada en 1963. En el prólogo Olivé reconoce la importancia, minuciosidad y la envergadura del proyecto de Miró Quesada

El libro que el lector tiene en sus manos, sin duda es uno de los principales aportes de la filosofía en lengua española a la filosofía universal, por el rigor con el que aborda el tema y por la claridad de la exposición de resultados de la filosofía y los fundamentos de la lógica y de las matemáticas centrales en el siglo XX. Su lectura hoy resulta enriquecedora, iluminadora y plenamente vigente sobre el importante desarrollo de la metamatemática

durante los dos primeros tercios del siglo pasado. En algo que acierta Miró Quesada y sigue siendo válido, es que la concepción de la razón cambió a partir de los importantes e impactantes resultados de la lógica y de la metamatemática del siglo XX, y sin ellos no podemos hacernos una idea acertada de la razón, de su funcionamiento, su uso y de su evolución (Olivé en Miró Quesada, 2012a, p. 21).

No obstante, Olivé también realiza comentarios críticos a la obra: “otra cosa es que compartamos, incluso en la época en que fue escrito, todas las tesis a las que se adhiere y defiende con gran rigor nuestro autor en este libro. Pero ese es el meollo y la razón de ser de la filosofía, suscitar controversias e invitar al análisis crítico de las tesis propias y ajenas” (Olivé en Miró Quesada, 2012a, p. 21). Una de las cuestiones que Olivé critica del proyecto miroquesadiano en la que no explaya mayor argumentación es que los resultados del conocimiento lógico- matemático puedan extrapolarse a las otras ciencias. Entonces, interpreta Olivé que Miró Quesada asume un supuesto muy discutido, a saber, que la racionalidad epistémica es reductible a la racionalidad lógica.

En la afirmación de Olivé citada arriba, se expresa que incluso en la época en la que se escribió el libro, se podía disentir de las tesis a las que se adhiere Miró Quesada, ya que por la época de la publicación original del texto *Apuntes para una teoría de la razón*, estaban ejerciendo gran influencia los estudios realizados por Kuhn y Feyerabend, quienes realizaban aportes importantes en esta materia que no podían dejarse de lado. Olivé realiza el contrapunteo de estas dos posturas:

Quizá más interesante sea detenerse a comentar la tesis fundamental que orienta el libro de Miró Quesada: hay principios constitutivos de la razón que son universales y absolutos, los cuales, sin embargo, no se encuentra sino después de un largo proceso evolutivo, pero de una evolución dirigida por ciertos filtros, que vuelve racional al proceso mismo que conduce hasta ellos. La reflexión contemporánea al respecto se encuentra dividida entre quienes siguen manteniendo esta tesis, y quienes por el contrario, si bien consideran que la razón es efectivamente una capacidad universal de los seres humanos, en el sentido de que es una capacidad que tiene cualquier ser humano (que no sufra alteraciones mentales) independientemente del contexto histórico y social en el que haya nacido y crecido, la estructura de la racionalidad, es decir, los principios que permiten el ejercicio de esta capacidad, su funcionamiento y su uso, no solo varían históricamente de un modo que no está orientado hacia un fin determinado o hacia una estructura final, sino que también dependen del contexto cultural. (Olivé en Miró Quesada, 2012a, p.19).

Desde este punto de vista, Olivé considera que Miró Quesada está comprometido con el modelo clásico de racionalidad que sustenta que mediante el seguimiento de reglas de rigor lógico-matemático se debe llegar a resultados universales y necesarios. Además, el filósofo mexicano

explicita que Miró Quesada comparte la concepción que sobre la razón defendió la tradición racionalista según la cual los seres humanos poseen la facultad de la razón que les permite aprehender la realidad.

Todo esto pese a que el mismo Miró Quesada tuviera enormes reparos con las escuelas filosóficas clásicas, incluso con el racionalismo. Olivé llama la atención en el punto en el que el filósofo peruano alejándose del racionalismo clásico defiende un racionalismo histórico.

“la razón es histórica porque sus principios evolucionan a través del tiempo”, pero contra lo que uno podría suponer al leer esta tesis –que Miró Quesada se convenció de las ideas que por la época defendieron autores como Kuhn y Feyerabend – nuestro autor sostiene que “este proceso tiene una dirección, está impulsado por un vector: la depuración de las evidencias racionales a través del rigor de la formalización” (Olivé en Miró Quesada, 2012a, p.17).

Por esto, Olivé encuadró a Miró Quesada en el modelo clásico de racionalidad puesto que mantuvo la idea de la existencia de principios de la razón con vigencia suprahistórica. Al parecer Miró Quesada adoptaba las tesis del carácter histórico de la ciencia y del conocimiento que tomaron mucha fuerza incluso antes de la publicación de Apuntes. No obstante, como afirma Olivé, “pero al final la conclusión de Miró Quesada regresa a lo que podríamos llamar la concepción clásica de la razón” (Olivé en Miró Quesada, 2012a, p.17).

De forma clara se ve que Olivé disiente de muchas de las tesis defendidas por Miró Quesada. Sobre todo, porque el filósofo mexicano soportó su proyecto a partir del entendido de que el conocimiento es un producto social. Incluso al comparar la primera etapa de Olivé en la que intenta defender la existencia de principios universales de la racionalidad con la idea de principios universales de la razón desde Miró Quesada; se entiende que ambos trabajan desde planos distintos. El objetivo de Olivé es encontrar unos principios que le permitan evitar caer en la inconmensurabilidad que supone el relativismo extremo. Por tal motivo, define aquellos principios como los presupuestos necesarios para toda interacción social. En el caso de Miró Quesada, su propósito consistió en encontrar los principios de la razón dentro del marco del conocimiento lógico-matemático puesto que este es el único camino que puede garantizar un conocimiento objetivo de la realidad.

En la apuesta miroquesadiana es posible entrever una relación intrínseca entre lo racional, lo real y lo objetivo. En uno de los artículos anexos a la edición de Apuntes de 2012 titulado *Crítica de la razón económica*, publicado originalmente en 1977, Miró Quesada expresa “la razón es la facultad de conocimientos objetivos o lo que viene a ser lo mismo el conocimiento de lo real” (Miró Quesada, 2012a, p.489). Miró Quesada va más allá y agrega que por medio de la razón y las teorías científicas el ser humano reajusta las deformaciones que este pueda colocarle a la realidad en el momento de aprehenderla. En palabras de Miró Quesada

El sujeto, por el simple hecho de tomar parte en el conocimiento, deforma la realidad al aprehenderla y no aprehende el objeto conocido en sí mismo. Gracias a la razón, el ser humano es capaz de aprehender las características de la realidad sin depender de su situación subjetiva, características que por lo tanto son las mismas para todos los sujetos capaces de conocerlas racionalmente. La razón permite al ser humano el milagro de partir de un mundo deformado para arribar a un mundo real cuya estructura no depende más de contingencias subjetivas y que es conocido universalmente por todos los sujetos cognoscentes. Milagro porque el proceso de reajuste es subjetivo: es el mismo sujeto que sin salir de sí mismo reajusta y corrige las deformaciones que él mismo había introducido en la percepción del objeto. (Miró Quesada, 2012a, p.490).

El ejemplo que ilustra lo anterior, y es dado por el mismo Miró Quesada, afirma que “el mérito de la física relativista es haber podido expresar las leyes físicas con independencia del marco de referencia del observador, superando así un factor subjetivo deformante en la aprehensión de la realidad” (Miró Quesada, 2012a, p.490). De esta manera, se muestra cómo la teoría científica contribuye a superar la deformación subjetiva. No obstante, recalca Miró Quesada que las teorías científicas son susceptibles de ser reajustadas y no pueden ofrecer una garantía absoluta de objetividad debido a su componente empírico.

Esta noción de objetividad difiere de la que propuso Olivé a finales de los 80 y principios de los noventa. Recordemos que la noción de objetividad estaba constreñida por los marcos conceptuales, en otras palabras, la objetividad se entendió como la posibilidad de reconocimiento público en una comunidad epistémica pertinente. Una creencia era objetiva cuando estaba asentada sobre las mejores razones que se pudieran esgrimir sobre el asunto en cuestión, eso sí, en relación con el marco conceptual específico. Por tanto, lo que fuera objetivo para una comunidad podía no serlo para otra. De esta manera, Olivé relativiza la noción de objetividad mientras que el conocimiento objetivo en Miró Quesada es de carácter universal con independencia de la influencia del sujeto

cognoscente, siendo la razón y la ciencia las encargadas de disminuir la deformación subjetiva puesta por el sujeto.

Ahora bien, cada una de las dilucidaciones del concepto de razón realizadas por nuestros autores buscan emerger en ámbitos prácticos como en la ética, la historia, el derecho, la política y las relaciones interculturales. Uno de los objetivos de Olivé es que su concepción de racionalidad fuera el soporte de una auténtica interculturalidad que reconociera la validez y la legitimidad de diversos modos de conocer y actuar en el mundo. Mientras que Miró Quesada concebía que la fundamentación racional desde el ámbito teórico posibilitaría la fundamentación de otras ciencias y que, de hecho, los principios racionales también podrían ser aplicados en estas, ejemplo de ello, es el intento que realiza el filósofo peruano en la última parte de “Esquema” de mostrar la aplicación de los principios de racionalidad en la moral, en el derecho y en la política. Así las cosas, nuestros autores colocan sobre la mesa dos maneras diferentes de abordar el tema de la razón. Mucho más discutidos los supuestos y las tesis defendidas por parte de Miró Quesada y de mejor acogida la propuesta, sobre todo, la del último Olivé.

En suma, las posturas de estos filósofos latinoamericanos en torno a la razón que, aunque desde posturas distintas se ocupan de la urgente tarea de evitar caer en un relativismo radical puesto que “donde todo se puede decir y todo se puede pensar, nada se piensa ni nada se dice. Entonces la gran tarea reside en una concepción de razón que sin perder la orientación universalista reconozca la diversidad cultural. Este tipo de racionalidad no debe ser etnocéntrico ni cerrado, no puede invalidar las distintas formas de visión de mundo, ni afirmar su validez absoluta sino posibilitar el dialogo. Del mismo modo, debe evitar caer en la inconmensurabilidad puesto que imposibilita la construcción de conocimientos generales y cae en un relativismo indiferente donde es imposible constituir puntos de partida o formas de validación del conocimiento. La razón entonces aludiendo al texto de Habermas debe buscar la unidad en medio de la multiplicidad, la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces.

BIBLIOGRAFÍA

Beorlegui, Carlos (2010) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Deusto

Bunge, Mario (1985) *Racionalidad y realismo*. Madrid: Alianza.

Descartes, René (1996) *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.

Díez, José A (2011) La racionalidad de la ciencia normal y la estructura de las teorías. En: Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas Iberoamericanas*. Pp. 267 – 280. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

Diéguez, Antonio (2011) El origen evolutivo de la racionalidad humana. En: Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas Iberoamericanas*. Pp. 179 – 192. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

Di Gregori, María. Broncano, Fernando. (2015) La teoría del conocimiento en América Latina y España. En: Guariglia, Osvaldo. Olivé, León. *Filosofía iberoamericana del siglo XX* *Filosofía teórica e historia de la filosofía*. (pp. 231-266) Madrid: Trotta.

Di Gregori, María (2020) De la naturalización a las prácticas. El pensamiento de León Olivé en clave transaccional. Texto sin publicar.

Echeverría, Javier. (2018) *Sociedades de conocimientos y valores: el proyecto de León Olivé*. En: Revista CTS, nº 38, vol. 13, junio de 2018. (p. 183-203)

Echeverría, Javier (2011) Dos dogmas del racionalismo (y una propuesta alternativa). En: Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas Iberoamericanas*. Pp. 77 – 88. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

- García, Juan.** (2011) *La razón humana según Leonardo Polo*. Universidad de Málaga. [en línea]
 Disponible en: <https://www.leonardopolo.net/docs/RAZ%C3%93NJuan.pdf> [Consultado el 24 de mayo de 2021].
- Habermas, Jürgen** (1990) La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces. En: Pensamiento Postmetafísico. Pp. 155 – 187. México: Taurus.
- Leibniz, Gottfried** (1983) *Monadología*. Madrid: Sarpe.
- Martínez, Guillermo.** (2009) *Gödel para todos*. Buenos Aires. Libros Maravillosos.
- Martínez, Sergio** (2011) La racionalidad científica como un problema de la evolución de normas culturales. En: Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas Iberoamericanas*. Pp. 193 – 204. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Miró Quesada, Francisco.** (2012a) *Apuntes para una teoría de la razón*. Lima: Editorial Universitaria.
- Miró Quesada, Francisco** (2012b) *Esquema para una teoría de la razón, Ensayo de fundamentación racionalista*. Lima: Editorial Universitaria.
- Miró, Francisco.** (1990) *Ensayo de una fundamentación racional de la ética*. En: Memorias VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (p. 123 – 172) Universidad Santo Tomás.
- Miró Quesada, Francisco** (1998) *Universalismo y latinoamericanismo* Isegoría. PP. 61- 77
 Recuperado de: <http://www.acuedi.org/ddata/10829.pdf>
- Miró Quesada, Francisco** (1962) *Apuntes para una teoría de la razón*. Diánoia. Vol. 8 n. 8. Pp. 139-155. Recuperado de: dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/download/1257/1215

- Miró Quesada, Francisco.** (1997) *Logic, Mathematics, Ontology*. En: *Philosophy of Mathematics Today*. Springer Science Business Media, b.v
- Miró Quesada, Francisco** (1993) *Francisco Miró Quesada: Lógico matemático de la filosofía de la liberación latinoamericana*. Entrevistado por: Numa Armando Gil Olivera. Reportaje a la Filosofía. Tomo I. Bogotá: Punto Inicial.
- Miró Quesada, Francisco.** (1982) *Ensayos de filosofía del derecho*. Lima: Universidad de Lima.
- Miró Quesada, Francisco.** (2010) *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Miró Quesada, Francisco.** (2013) *A priori En: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. PP. 165 – 195. Madrid: Editorial Trotta.
- Miró Quesada, Francisco.** (1968). La Objeción de Rieger y el Horizonte de la Ontología Matemática. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 2(5), 57–70. <http://www.jstor.org/stable/40103902>
- Miró Quesada, Francisco** (1951) *Ensayos I (Ontología)* Lima: Santa María
- Mosterín, Jesús** (1999) *Epistemología y racionalidad*. Puerto Libre: Universidad Inca Garcilaso de la Vega
- Mosterín, Jesús** (2013) *Ciencia, filosofía y racionalidad*. Barcelona: Gedisa
- Nudler, Oscar.** (2011) ¿Racionalidad o racionalidades? Hacia un pluralismo no relativista. En: Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas Iberoamericanas*. Pp. 69 – 76. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Olivé, León.** (1984). Sobre el realismo convergente. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 16(48), 53–78. <http://www.jstor.org/stable/40104354>.

- Olivé, León.** (2009). *Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica*. CLASCO. Recuperado 4 de noviembre de 2021, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160315033034/04olive.pdf>
- Olivé, León.** (1996). Diversidad cultural, conflictos y racionalidad. *Estudios Sociológicos*, 14(41), 375–391. <http://www.jstor.org/stable/40420404>
- Olivé, León** (1984) Villoro: sobre verdad, objetividad y saber. En: Revista Hispanoamericana de Filosofía, Vol. 16, No. 48 p. 79-103.
- Olivé, León** (2011) La razón naturalizada y la racionalidad plural. En: Pérez Rasan, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas iberoamericanas. Pp. 29 – 38. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Olivé, León** (1988) Racionalidad y Relativismo: Relativismo moderadamente radical. En: Olivé, León. La explicación social del conocimiento. Pp. 267 – 294. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Olivé, León** (1988) Conocimiento, Sociedad y realidad. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivé, León.** (2013) *Racionalidad, Objetividad y Verdad* En: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. PP. 91 – 122. Madrid: Editorial Trotta.
- Olivé, León.** (1996) *Razón y Sociedad*. Ciudad de México: Fontamara
- Olivé, León** (2004) *El bien, el mal y la razón: Facetas de la ciencia y de la tecnología*. Ciudad de México: Paidós.
- Olivé, León** (1991) *Cómo acercarse a la filosofía*. Ciudad de México: Limusa

- Olivé, León.** (1994) *La explicación social del conocimiento* Ciudad de México: Universidad Autónoma de México
- Olivé, León** (2008) *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Orozco, Richard.** (2019). De los apuntes al esquema. Repensando a Francisco Miró Quesada y en defensa de una razón limitada y pragmática. *Letras (Lima)*, 90(132), 188-208. <https://dx.doi.org/10.30920/letras.90.132.8>
- Otero, Mario** (1994) El concepto de racionalidad un caso: La polémica Frege-Hilbert. En: Olivé, León. *La explicación social del conocimiento*. Pp. 212 – 224. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Pereda, Carlos** (1994) Racionalidad. En: Olivé, León. *La explicación social del conocimiento*. Pp. 295 – 326. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Pérez, Ana Rosa** (2011) La dimensión afectiva de la racionalidad En: Pérez Rasan, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas iberoamericanas*. Pp. 431- 440. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Pérez, Ana Rosa** (2011) Los avatares de la racionalidad. En: Pérez Rasan, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas iberoamericanas*. Pp. 15-25. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México
- Pérez, Ana Rosa** (2010) Filosofía de la ciencia en el siglo XX. En: *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*. Pp. 95-114. Bogotá: Universidad pedagógica Nacional.
- Pérez, Ana Rosa** (2018) *Sobre la evolución del pensamiento epistemológico de León Olivé* En: *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad CTS*. Pp. 155-166. Vol.13, n 38.

Polo, Leonardo (2004) *Curso de teoría del conocimiento*. Pamplona: Universidad de Navarra

Quintanilla, Pablo. (2011). Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo. En Hoyos, Luis Eduardo (Ed.), *Relativismo y escepticismo* (9587014944.^a ed., pp. 19-40). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Tovar, Leonardo. (2019, 12 septiembre). Francisco Miró Quesada, entre universalismo y latinoamericanismo. Recuperado 11 de junio de 2020, de <https://mail.desdeabajo.info/colombia/item/37660-francisco-miro-quesada-entre-universalismo-y-latinoamericanismo.html>

Vega, Luis. (2013) *Racionalidad y relativismo* En: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Tomo Racionalidad Epistémica. PP. 203 – 222. Madrid: Editorial Trotta.

Velasco, Ambrosio. (2017, 1 junio). El pluralismo filosófico de León Olivé. *Isegoría*, 56(391), 391-394.

Velasco, Ambrosio (2014) Equidad epistémica, racionalidad y diversidad cultural En: López, Carlos y Velasco, Ambrosio *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia* Pp. 245-263. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

Velasco, Ambrosio (2011) Pluralidad de tradiciones racionalidad y multiculturalismo. *Estudios filosóficos*. Vol. LX pp. 27 – 40.

Villaran, Alonso. (2019). El principio ético de simetría la teoría moral formal de Francisco Miró Quesada. *Ideas y Valores*, 68(170), 147-170. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.60522>

Villoro, Luis. (1990) Sobre justificación y verdad: Respuesta a León Olivé. En: Revista Hispanoamericana de Filosofía Vol. 22, No. 65 p. 73-92.

Villoro, Luis (1999) Verdad. En: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. PP. 213-232.
Madrid: Editorial Trotta.

Zamora, Jesús. (2011) Mosterín, o de la razón. En: Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco, Ambrosio. Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas Iberoamericanas. Pp. 39 – 49. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.