

FEYERABEND EN SERIO*

Gabriel J. Zanotti

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

"Who would expect that one can climb Mount Everest using the 'rational' steps of classical ballet?" Paul K. Feyerabend¹

1. Introducción

Poco tiempo después de la muerte de nuestro maestro y amigo, Alberto Moreno, visité a Afra en su departamento de Buenos Aires. En un orden bello, magnífico, que sólo bajo una muy peculiar perspectiva se lo podría llamar desorden, pululaban libros, libros, libros, más libros y papeles diversos. Emergían de pasillos, estantes, bibliotecas grandes, pequeñas, mesas, sillas, todo aquello que pudiera acoger el testimonio de toda una vida dedicada a la verdad. Con cierta emoción entré a la habitación de Alberto. Y lo primero que vi fue una foto de Feyerabend, cuya interpretación es ya una introducción a su persona: está en Roma, en una cocina, lavando los platos, mirando de costado hacia la cámara, con esa sonrisa pícaro con la cual siempre contempló a las grandes seriedades de su época. Afra me contó que era la foto favorita de Alberto, y no pude dejar de contarle que era también la mía, y que hace ya tiempo que también yo la tenía colocada en mi lugar de trabajo. Cuando Afra me contó que Alberto admiraba a la persona, además del epistemólogo, no me extrañó. Las dos fueron personas que supieron y practicaron que la vida intelectual, sin amor y sin amigos, es estéril.

Feyerabend jugó un papel muy difícil en este siglo. Se enfrentó, casi solo, contra el gran imperio de nuestro tiempo: la ciencia. Dije imperio; no dije saber, no dije tradición. Y para hacerlo usó de un arma que conocía a la perfección: la ironía, el humor, la burla erudita y casi incontestable de sus argumentos e infinitas notas a pie de página. Fue leído, criticado; fue conocido. Sí. Pero pagó un alto precio: fue incomprendido y, sobre todo, no fue tomado en serio. Fue el juglar de la ciencia: esta reina toleró sus burlas, pero siguió imperturbable con lo suyo. Citar a Feyera-

* Este ensayo fue escrito en abril de 2000 como homenaje a Alberto Moreno. Eso explica su introducción. Hemos puesto la fecha para aclarar también por qué falta la referencia a la última gran obra de Feyerabend, postmortem, *La conquista de la abundancia* [1999], Paidós, 2001. El autor agradece los comentarios que en su momento hicieron Carlos Álvarez, Ricardo Crespo, Christian Carman, Juan Francisco Franck, Jaime Nubiola, Juan José Sanguinetti, Marieta Grillo, Moris Polanco, Luciano Elizalde, Santiago Gelonch y Mariano Artigas.

¹ *Philosophical Papers II*, p. 204.

bend y quedar bien con ello –de lo cual él se hubiera reído mucho- no es difícil. Entenderlo, tomárselo en serio, y ser coherente con lo que propuso, es otra cosa.

La interpretación habitual de Feyerabend lo muestra como un escéptico erudito, como un gracioso irracionalista que arremete contra el método de la ciencia, como si fuera un postmoderno hecho y derecho. Es fácil leerlo así. Voy a dar un ejemplo de un autor sin ninguna importancia pero que me toca de cerca: “La historia de la filosofía es rica en personajes absolutamente escépticos que, muy divertidos, se ríen de todo y de todos, y hasta de sí mismos. Habitualmente son muy eruditos (lo cual no es lo mismo que “sabiduría”, obviamente) en todos los campos del conocimiento humano y muy agudos en sus críticas a todo el mundo. En la historia de estos singulares personajes, P. K. Feyerabend ocupará un destacado lugar”. Pues bien, como Feyerabend mismo hubiera dicho, en la historia de estos singulares personajes que lo malinterpretaron absolutamente, no sé si el autor de esa cita ocupará un destacado lugar en el campeonato de los malentendidos, pero se lo merecería. El autor de esa cita soy yo².

Claro, yo había cometido un típico error: había estudiado sólo el libro más vendido de Feyerabend³. Esa mentalidad de supermercado me salió muy cara. Ha llegado el momento de reparar el error, pero no como fin directamente intentado. Mi objetivo principal es, en lo que sigue, presentar una hermenéutica de Feyerabend un tanto más ajustada y, sobre todo, que el lector se lo tome “en serio”.

2. Los ejes centrales de AM

Para comenzar nuestra reinterpretación, vamos a comenzar exponiendo los ejes centrales de AM (*Against Method*, el título original de la obra citada en la nota 3) de manera tal de poder mostrar posteriormente que esos elementos ya se encontraban presentes en los escritos previos a 1975. Para entender el origen de AM hay que remontarse un poco para atrás. Si el lector soporta y disculpa la simplificación, podremos hacerlo.

Había una vez una idea filosófica, llamada positivismo, cuyo imperio aún reina y gobierna. El positivismo pensaba que una noble tradición de pensamiento, el método hipotético-deductivo, era lo único digno de ser llamado racional y que todo lo demás era un sinsentido. Suponía además que las hipótesis se verifican por medio de la inducción y así se transforman en leyes; a lo sumo, si no hay verificación con certeza, la hay con probabilidad. Las teorías emergían de la observación de los hechos y éstos a su vez son “objetivos” en cuanto no sujetos a los vaivenes de la interpretación. Era *un mundo feliz*.

² En mi art. “Epistemología contemporánea y filosofía cristiana”, *Sapientia*, 1991, vol. XLVI.

³ Me refiero a *Tratado contra el método* [1975]; Tecnos, Madrid, 1981.

Karl Popper negó todo eso. Las teorías son anteriores a las observaciones, porque emergen de contextos metafísicos que estimulan y dirigen el campo de nuestra observación. Esta, a su vez, es interpretada según nuestras conjeturas, que dan sentido a términos supuestamente simples como “peso”, “energía”, “temperatura”, pero que en realidad están cargados con el significado que nuestra conjetura les dé. Las conjeturas, a su vez, no se verifican con certeza: sólo se corroboran, esto es, no se enfrentan momentáneamente con problemas. La ciencia es por ende esencialmente inexacta y refutable. Y la inducción, en todo ello, no entra para nada: las teorías, cuanto más audaces, más improbables.

Thomas Kuhn afirmó aún más la importancia del contexto cultural para la elaboración de los diversos paradigmas científicos, explicándolo con suma sensibilidad histórica. Pero negó que los científicos sometieran a crítica, como Popper “prescribía”, a sus paradigmas: al contrario, se aferraban a ellos. La historia de la ciencia estaba lejos de ser como Popper decía que la ciencia *debía* ser.

Entonces Imre Lakatos surge rescatando la racionalidad popperiana al mismo tiempo que la sensibilidad histórica de Thomas Kuhn. Elabora una explicación de la racionalidad científica donde, efectivamente, los científicos no refutan sus paradigmas, sino que los defienden con especiales hipótesis llamadas *ad hoc*, pero al hacerlo hacen aumentar el contenido teórico del “programa de investigación” que después puede ser refutado. La refutación popperiana (“falsabilidad”) aparece nuevamente⁴.

⁴ Las fuentes de este debate son las siguientes: AYER, A.J.: *El positivismo lógico*; FCE, 1965. HEMPEL, C.: *Filosofía de la ciencia natural*; Alianza Ed., Madrid, 1981. POPPER, K.: *Un mundo de propensiones*; Tecnos, Madrid, 1992; *Logica das ciencias sociais*; Editora Universidade de Brasilia; 1978; *Teoría cuántica y el cisma en física*; Tecnos, Madrid, 198 ; *Realismo y el objetivo de la ciencia*; Tecnos, Madrid, 1985; *El universo abierto*; Tecnos, Madrid, 1986; *La miseria del historicismo*; Alianza Ed., Madrid, 1987; *Búsqueda sin término*; Tecnos, Madrid, 1985; *Conjeturas y refutaciones*; Paidós, Barcelona, 1983; *Conocimiento objetivo*; Tecnos, Madrid, 1988; *La lógica de la investigación científica*; Tecnos, Madrid, 1985; *Sociedad abierta; universo abierto*; Tecnos, Madrid, 1984; “Replies to my critics”; in *The Philosophy of Karl Popper, Part II*; Edited by P. Arthur Schilpp Lasalle; Illinois, 1974; *The Myth of the Framework*; Routledge, Londond and New York, 1994; *The Lesson of this Century*; Routledge, 1997; *In Search of a Better World*, Routhledge, 1994. Miller, D. (ed.): *Popper Selections*; Princeton University Press, 1985. POPPER, K, y LORENZ, K.: *O futuro esta aberto*; Fragmentos, Lisboa, 1990. LAKATOS, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*; Alianza Ed., Madrid, 1989; *Matemáticas, ciencia y epistemología*; Alianza Ed., Madrid, 1987; Lakatos and Musgrave, Editors: *Criticism and the Growth of Knowledge*; Cambridge University Press, 1970; LAKATOS & FEYERABEND: *Sull’orlo della scienza*, a cura di Matteo Motterlini; Rafaelo Cortina Editore, 1995; KUHN, T.: *La estructura de las revoluciones científicas [1962]*; FCE, 1971;

Contra esto reacciona Feyerabend. Su libro AM de 1975 es “una *carta* extensa y muy personal a Imre”⁵. Pero Imre, el gran amigo de Feyerabend, había muerto un año antes y la obra, que iba a ser de ambos, queda en ese sentido inconclusa. Feyerabend, como vemos que él mismo dice en la nota 5, lo publica como un homenaje a Lakatos, escrito en un estilo en el que ambos se entendían. Pero, claro, los demás no éramos Lakatos, y no lo entendimos. Feyerabend dice posteriormente que ninguno de sus críticos tomaba en serio este detalle, fundamental para entender el libro. Se queja de ello, y con razón en mi opinión, en uno de sus libros más mordaces⁶. Pero esto tiene una explicación: los “científicos” no podían admitir que se hablara *en serio* en medio de ironías inteligentes enviadas a otro amigo inteligente. Eso iba en contra de “las normas”. Pero, ¿qué le critica “en serio” Feyerabend a su gran amigo? Que su propuesta no era más que un anarquismo disfrazado.

En efecto, si el lector repasa con cuidado el relato de la pequeña historia que hemos hecho, donde había una vez un castillo que era el positivismo que fue sucesivamente atacado, veremos que en esa sucesión de “ataques” hay una ampliación de la noción misma de racionalidad. Pero Lakatos la amplía tanto que dice que la racionalidad encuentra su último refugio en correr un esencial riesgo: decidir cuándo seguir adelante con un programa de investigación, si se lo interpreta como progresivo, o “ponerlo en un cajón” en caso contrario. Pero, pregunta Feyerabend, ¿qué norma es esa? ¡Ninguna! ¡Así que todo depende de lo que cada científico considere un riesgo “razonable”! ¿Y en qué se diferencia ello de lo que está diciendo Feyerabend, a saber, que no hay normas, sino la creadora anarquía de lo que el científico quiera hacer?

Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos; Paidós, 1989; *La tensión esencial*, FCE, 1996; *La revolución copernicana* [1956], Orbis, Madrid, 1985.

⁵ Lo primero que aparece en el libro, aparte, antes de cualquier tipo de introducción, es lo siguiente: “El presente ensayo constituye la primera parte de un libro sobre racionalismo que tenía que ser escrito por Imre Lakatos y por mí. Yo iba a atacar la posición racionalista; Imre tenía que rebatirme y defenderla, haciéndome picadillo en el proceso. En conjunto, las dos partes pretendían exponer nuestro largo debate sobre estas materias, debate que, iniciado en 1967, había continuado en cartas, conferencias, conversaciones telefónicas y artículos, casi hasta el último día de la vida de Imre, y se había convertido en parte de mi rutina diaria. Este origen explica el estilo del ensayo: constituye una **carta** extensa y muy personal a Imre. Toda frase mordaz que pueda contener fue escrita pensando en una réplica, más mordaz aún, de su destinatario. Resulta evidente que en su estado actual el libro es tristemente incompleto. Falta la parte más importante: la réplica de la persona a la que va dirigido. Lo publico como testimonio de la fuerte y estimulante influencia que Imre Lakatos ha ejercido sobre todos nosotros”. La palabra “carta” está destacada en el original.

⁶ En *La ciencia en una sociedad libre* [1978]; Siglo XXI, Madrid, 1982. Parte III^a, pto. 2, p. 175.

Este es el primer aspecto esencial, en mi opinión, del AM del 75: la respuesta a Lakatos. No podía ser de otro modo: el libro es esencialmente una carta a Lakatos, carta que no pudo ser respondida, aunque sí disponemos hoy de otros momentos de este interesante diálogo⁷.

Pero esta carta no comienza con una explícita referencia a Lakatos: comienza con lo que yo considero su segundo aspecto fundamental, a saber, la paradójica “regla” del anarquismo metodológico de Feyerabend: todo vale. No hay normas; la ciencia es un juego creativo donde valen todas las intuiciones y modos por los cuales cada científico quiera llevar adelante su proyecto. Pero, ¿cómo puede sostener Feyerabend una cosa así? Muy simple: llevando hasta sus últimas consecuencias ese “matiz” hermenéutico introducido por Popper. La ciencia es fundamentalmente una interpretación del mundo; la gran diferencia con Popper es que mientras que este último proponía muy solemnemente un método (“intentarás falsar – contradecir- tus conjeturas”) que garantizaría el acercamiento a la verdad de nuestras interpretaciones, Feyerabend niega todo mandamiento *absoluto* que impida al científico llevar adelante su nueva interpretación de las cosas. Por eso propone lo único que le parece fundamental en la ciencia, que es el positivismo al revés: el proceder contrainductivo. Los científicos que “llevan adelante” la empresa científica no se apoyan en la “evidencia” disponible; al contrario, la desafían. Esto explica el sorprendente estilo del no menos sorprendente tratamiento histórico que Feyerabend da al caso Galileo –influido por Koyré, en mi opinión⁸-, a quien “acusa” de ser “propagandista”, de “violiar” la evidencia disponible, etc. Y, en realidad, le está haciendo su máximo elogio: Galileo, con su famoso diálogo *imaginario*⁹, no “experimenta” ni “prueba” nada en el sentido positivista del término, sino que elabora, contra el *modo de interpretar* la “evidencia” de su tiempo, una *nueva forma* de interpretar el universo astronómico. Esto es fundamental y es el tercer punto: las ciencias dan pasos adelantados cuando la creatividad intelectual de un científico reelabora nuestra forma de ver el mundo, y es sólo a partir de allí como se reinterpretan los fenómenos, como se construyen instrumentos, como se los re-utiliza de cierto modo. Para ver este punto hágase el lector esta sencilla pregunta: ¿qué ve cuando eleva sus ojos al cielo nocturno? ¿Estrellas, sistemas solares, galaxias? Y, ¿cómo “sabe” lo que ve? Está *interpretando* lo que ve. Hace unos escasos pocos siglos no hubiera podido dar la respuesta clásica del universo newtoniano que se aprendió sin

⁷ Ver al respecto LAKATOS, I, y FEYERABEND, P.: *Sull’orlo della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995.

⁸ Ver KOYRÉ, A.: *Estudios de historia del pensamiento científico*; Siglo XXI Editoriales, 1988, y *Pensar la ciencia*, Paidós, 1994. Sobre las citas de Feyerabend, ver *Tratado contra el método*, p. 145.

⁹ Sobre este tema, ver KUHN, T.: “La función de los experimentos imaginarios” [1964], en *La tensión esencial*.

meditar en el nivel secundario¹⁰, sin que nadie le explicara que había una larga historia detrás. ¿Era Aristóteles medio tonto para la física por no haberse “dado cuenta” del principio de inercia? Sea el lector sincero consigo mismo, dígame qué tan tentado estuvo de contestar que sí, que en realidad era medio tonto, y habrá medido su positivismo cultural. Ahora pregúntese: ¿dónde se “ve” al principio de inercia? ¿Por qué *cree* en él?

Esto nos lleva al cuarto gran tema de Feyerabend: todo esto es el resultado de algo que Popper ya había dicho: los términos supuestamente objetivos de la observación, supuestamente libres de teoría, son interpretados a la luz de teorías. ¿Es un “hecho objetivo” que la temperatura de los gases aumenta con la presión? Parece que sí: hagamos el experimento y midamos. Pero, ¿qué *es* la temperatura? ¿Aumento del calor? Y, ¿qué *es* el calor? ¿Mayor energía? Y, ¿qué *es* la energía? ¿La fórmula de Einstein? Pero entonces parece que no es tan fácil interpretar qué es la temperatura... Los “hechos” se interpretan a la luz de teorías. Pero si lo que diferencia a la metafísica de las ciencias objetivas es una serie de “hechos”, pero éstos son interpretados a la luz de teorías que conforman nuestra visión del mundo, ¿cuál es la diferencia entre metafísica y ciencia positiva? Ninguna, concluye, de manera desafiante, Feyerabend. Si el lector siente que “esto no puede ser”, es ese sentimiento el que quiere precisamente despertar nuestro autor: *sacudir absolutamente* el mundo feliz de la ciencia infalible. Y utilizo la expresión “mundo feliz”, adelantándome al *principal gran tema* de este libro, que no fue tomado en serio en absoluto: el totalitarismo de la ciencia. Pero eso lo dejamos para después. Por ahora: ¿conduce todo esto al relativismo? Parece que sí. Sin embargo, no es así. Pero para eso debemos seguir buscando.

3. Antecedentes

Lo que debemos aclarar ahora es que casi todos estos elementos ya se encontraban en Feyerabend muchos años atrás, aunque dichos en un estilo menos irónico, más “académico”, que le había hecho ganar ya una merecida fama como historiador de la ciencia y epistemólogo.

En primer lugar, ya desde 1962, en su importantísimo ensayo “Explicación, reducción y empirismo”¹¹, Feyerabend plantea, sin ironías y con toda seriedad, la imposibilidad de separar los fenómenos observados de su interpretación teórica, lo cual, dicho de otro modo, es la radical negación de la clásica distinción positivista entre términos observacionales y teóricos. Si fue él el primero

¹⁰ Ver KUHN, T.: “La revolución copernicana”, *op. cit.*

¹¹ En *Límites de la ciencia*, Paidós, 1989; punto 4 de *Philosophical Papers* Vol. 1, Cambridge University Press, 1981.

que lo hace de manera tan explícita¹² o si fue Hanson en el 58¹³, no es algo fundamental en mi opinión. Lo importante es que este tema se encuentra centrado como absolutamente básico desde el principio de los escritos epistemológicos de Feyerabend, y, concomitantemente con ello, su crítica al método hipotético-deductivo (en el mismo escrito) como si fuera una norma que nos permitiera elegir *con certeza* entre teorías diversas.

En este punto quisiera aclarar una importante cuestión. La importancia que le doy a que Feyerabend haya puesto tanto énfasis en este punto no radica en que yo quiero sacar de él consecuencias escépticas o relativistas. En efecto, si toda observación está cargada de interpretación (el “*theory-ladenness*” problema) todo *parece* quedar en duda. Pero no es esa duda mi objetivo. Al contrario, mi objetivo sigue siendo la verdad, pero nunca se llegará a ella a partir de un realismo ingenuo que afirme que la inteligencia humana es lo mismo que una máquina grabadora o una máquina fotográfica. En este sentido, sea cual fuere la salida, los “gritos” de Feyerabend en esta cuestión nos hacen despertar de un “sueño dogmático” por el cual lo que nos estábamos perdiendo era precisamente una verdad *humana*: la proferida por una persona que siempre observa los fenómenos desde cierto ángulo y desde cierta perspectiva. Pero a este tema volveré hacia el final.

En segundo lugar, el “todo vale” no es sino una expresión más iconoclasta e irónica de lo que mucho tiempo antes Feyerabend había defendido como principio de proliferación, y que aún aparece así en AM¹⁴. En 1965 aparece dicho con claridad¹⁵, como una clara exhortación a *crear* teorías que difieran de las comúnmente aceptadas. Otra vez, no hay que perder lo que está en el fondo de esto: una defensa de un pluralismo metodológico¹⁶, que implica, a su vez, el convencimiento profundo de que la creatividad humana y su libre expresión es precisamente el camino que queda ante nuestra ignorancia. Esa creatividad puede implicar incluso la sugerencia de *camino*s distintos, de *metodología*s distintas, y por ello este principio no se refiere sólo a teorías en sí mismas. Alguien puede preguntarme si esto no implica un “relativismo” o escepticismo metodológico: para mí no, en tanto la defensa de esta creatividad implica una actitud

¹² Digo “tan explícita” porque obviamente Popper ya lo había hecho, pero Feyerabend se da cuenta desde el principio de la importancia crucial de esta cuestión, que queda, en Popper, por un lado, casi como obvia, y, por el otro, como disminuída en importancia medida que en Popper se hace cada vez más importante su “cruzada” contra el relativismo cultural.

¹³ Ver al respecto *Adiós a la razón* [1981]; Tecnos, Madrid, 1992, p. 44.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 35.

¹⁵ Ver *Philosophical Papers*, p. 105.

¹⁶ *Idem.*

racional “perenne”: el diálogo, diálogo que, en mi opinión, es la base de la “metodología” de Popper¹⁷. Y, ¿para Feyerabend? Ya se verá después.

Por ende, si no he malinterpretado otra vez a Feyerabend, su cruzada a favor de la proliferación de teorías y metodologías es más que nada una advertencia de cualquier norma *absoluta* que cierre caminos diversos ante las infinitas circunstancias que nuestra inteligencia, *limitada*, puede enfrentar. Y, ¿la religión? ¿No tiene la religión para el creyente un carácter de absoluto? Ya se verá que Feyerabend defiende en serio, y no sólo para escandalizar al científico, a la actitud religiosa que se asuma como verdaderamente tal, y se ríe, en cambio, y con razón, de ciencias y científicos que se comportan como religiones y sacerdotes sin saberlo, creyendo que son científicos. Y por ello, como tercer punto, Feyerabend puede dar una explicación de la “inconmensurabilidad” muy superior, a mi juicio, de la que se utiliza habitualmente.

No habíamos aún hablado de “inconmensurabilidad”. Cuando T. Kuhn nos recuerda que los científicos tienden a aferrarse a sus paradigmas, nos aclara también que cada paradigma encierra no sólo teorías diversas, sino también significados diversos para los términos y los conceptos, y diversos sentidos de la racionalidad. Ahora pienso que Kuhn de ningún modo cae por ello en la afirmación de la *imposibilidad* de comunicación entre miembros de paradigmas diversos¹⁸, pero sin embargo muchos los han interpretado así. Ello no sucedió sólo por responsabilidad de sus lectores, sino por expresiones mismas del Kuhn del 62 que no quedaban demasiado claras, y por eso él mismo las aclara después¹⁹. Pero el Feyerabend del 62 hablaba de inconmensurabilidad de teorías basándose simplemente en la ya vista negación de la diferencia entre términos teóricos y observacionales²⁰. Las aclaraciones que hace posteriormente son mucho más simples: contestándole a Laudan²¹ aclara que hay comparación entre teorías, pero esa “comparación” incluye sofisticadas discusiones sobre las ventajas o no de ciertos paradigmas²², sofisticación que supera lo que cualquier me-

¹⁷ Ver ARTIGAS, M.: *Lógica y ética en Karl Popper*; Eunsa, Pamplona, 1998.

¹⁸ La fuerte sensibilidad hermenéutica de Kuhn lo lleva a afirmar claramente que la “traducción” de un paradigma a otro no puede hacerse sin pagar el precio de una “pérdida” de sentido (Ver “Qué son las revoluciones científicas...” *Op. cit.*) pero eso no debe interpretarse como una imposibilidad de comunicación, excepto que se quiera dar una interpretación absolutamente relativista a “La estructura de las revoluciones científicas” (*op. cit.*) del 62.

¹⁹ En “Algo más sobre los paradigmas” [1974] y “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría” [1973], en *La tensión esencial*.

²⁰ Ver *Límites de la ciencia*, p. 143. Véase también el Feyerabend del 67, en “Consolations for the Specialist”, en *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

²¹ En *Philosophical Papers Vol II*, Cambridge University Press, 1981, p. 238

²² *Philosophical Papers vol I*, *op. cit.*, p. 16.

todoología “general” nos pueda decir. Esto es muy importante y tiene que ver, en mi opinión, con el redescubrimiento de una racionalidad “prudencial” (el adjetivo es mío) que en el caso concreto de la investigación supera lo que las normas sólo *generales* le puedan decir. Otra vez, el redescubrimiento de la creatividad: el científico no es una máquina de calcular, tampoco un grabador. Las teorías y filosofías diversas son difícilmente comunicables (lo cual no implica de ningún modo “imposible”) porque los científicos, al hablar, no son dos máquinas grabadoras emitiendo sonidos una a la otra. Hay todo un complejo juego hermenéutico, que sólo un muy ajustado diálogo puede conducir a un principio de entendimiento. Esa es una riqueza, y no un defecto, de la inteligencia humana. En mi opinión, Gadamer opuso hermenéutica a método porque estaba pensando en el positivismo²³. Desde Popper hasta Feyerabend, la filosofía de la ciencia se mueve en una dimensión hermenéutica.

4. Consecuentes

Si el punto anterior fueron los “antecedentes”, desde ahora comenzamos con los “consecuentes”. Gran parte de la obra posterior al 75 fue no sólo un mayor desarrollo de su pensamiento, sino una aclaración de lo que había querido decir, dado que, como dije, los destinatarios del mensaje no éramos Lakatos. En esas aclaraciones, Feyerabend redescubre en sí mismo ciertos planteos que lo llevarán y me llevarán a insospechadas conclusiones.

Comencemos por el “todo vale” o “todo sirve”. Si el “todo vale” fue leído como un postmodernismo metodológico, como una declaración de completo anarquismo, Feyerabend se encarga cuidadosamente de negar esa interpretación. No tiene más que repetir lo que había dicho, sólo que en otro contexto. En efecto, en uno de sus más importantes libros posteriores²⁴ (a mi juicio) explica *nuevamente* que su intención no era ni es sustituir una o todas las metodologías por “otra”, la paradójica metodología de la no-metodología, sino señalar simplemente que todas las metodologías tienen *sus límites*, más allá de los cuales no hay otra metodología, sino la inteligencia hermenéutica y creadora del científico actuando en un caso concreto que supera todo lo que normas generales le puedan decir. Si el lector piensa que esto ya lo leyó, en mi opinión es una muestra de la coherencia de Feyerabend en este punto desde el principio hasta el final. En el punto anterior hemos explicado lo que él ya había dicho antes del 75; ahora vemos lo que dijo después. En ambos casos dice lo mismo. ¿Por qué, entonces, tanta confusión por parte de sus lectores y tanta necesidad de aclaración?

²³ Ver GADAMER, G.H.: *Verdad y método*; Sígueme, Salamanca, 1991.

²⁴ “Adiós a la razón”, op. cit.

El punto clave para ello, en mi opinión, no es sólo que la interpretación de Feyerabend es difícil porque sus ironías y sarcasmos del 75 tenían sólo un destinatario que las podía entender plenamente. Eso es parte del problema, pero no es todo. La otra parte radica en Feyerabend mismo, que, serio o irónico, tiene una oscilación entre cierto relativismo y cierto no-relativismo que por ahora describimos así, negativamente. Las expresiones, en ese sentido, se mezclan y no es sólo que el lector no sabe de qué está hablando Feyerabend, sino que él mismo duda. Para afirmar esto, tengo como criterio hermenéutico uno de los casos de autointerpretación más “impresionantes” en este tipo de autores. En su diálogo platónico de 1990²⁵ tenemos esta autoevaluación de su pensamiento. Es la primera vez que lo vamos a citar textualmente: “Bueno, en *Contra el método* y más tarde en *Ciencia en una sociedad libre* sostuve que la ciencia era una forma de conocimiento entre muchas. Eso puede significar por lo menos dos cosas. Primera: existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos el científico. Segunda: el conocimiento (verdad) es una noción relativa. En *Ciencia en una sociedad libre* combiné de vez en cuando ambas versiones, en *Adiós a la razón* utilicé la primera y rechacé la segunda”. Este párrafo tiene no sólo de importante su “claro” rechazo al relativismo desde *Adiós a la razón*²⁶, sino su base para el realismo: “...existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos...”. Esa es una afirmación metafísicamente muy densa, que se combina con sus anteriores y posteriores evaluaciones sobre el realismo. La relación de Feyerabend con el realismo es curiosa: ya en el 64 lo prefiere al instrumentalismo, precisamente porque el realismo nos hace optar por teorías que aún no cuenten con apoyo empírico²⁷, y hacia el final de su vida, en el 94, en medio de conmovedoras intuiciones, afirma que “...he llegado a la conclusión de que *cada cultura es en potencia todas las culturas*, y que las características culturales especiales son manifestaciones intercambiables de *una sola naturaleza humana*”.²⁸ Lo cual está

²⁵ Ver *Diálogos sobre el conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1991, Segundo diálogo, p. 121.

²⁶ Si el lector ve cierta contradicción en que el relativismo sea claramente rechazado a partir de ese título y ese ensayo, espere al final de este ensayo.

²⁷ En *Philosophical Papers*, vol. 1, p. 201. Precisamente -aclaro yo- el realista puede suponer perfectamente que su conjetura puede ser real, aunque aún no cuente con ningún “apoyo” en ciertas corroboraciones. Eso jamás podría ser hecho por el instrumentalista: para él, las hipótesis son herramientas de predicción; luego, si la hipótesis no es corroborada en la predicción, es “inútil”. Pero, como bien demostró Popper, lo inútil del instrumentalismo es su imposibilidad de explicar el progreso científico. En todo, Feyerabend siempre permaneció más popperiano de lo que le gustaba admitir...

²⁸ En su autobiografía *Matando el tiempo* [1993-94]; Debate, Madrid, 1995; p. 144. La frase es a mi juicio tan importante, que vamos a citar el original inglés: “...I have come to the conclusion that *every culture is potentially all cultures* and that special culture features are

dicho *precisamente* en la parte de su autobiografía donde evalúa *Tratado contra el método* y su propia noción de relativismo.

Pero, ¿por qué su relación con el realismo es “curiosa”? Porque, precisamente, su lúcida conciencia de la necesidad de interpretación de los términos llamados observacionales a la luz de teorías gnoseológicamente previas a la sola observación –tema del cual ya he hablado destacando su importancia- lo conduce a una clara conciencia hermenéutica tan, pero tan enfática que es muy difícil elaborar sólo desde allí una hermenéutica realista. Este es el “peligro” que presenta la hermenéutica para cualquier tipo de realismo. Yo creo que la salida está en el mundo vital de Husserl²⁹, tema que daría a la cuestión de los significados cotidianos otra versión distinta de la que veía el mismo Feyerabend³⁰. Pero este “olvido de Husserl” ha estancado a la filosofía de las ciencias actual en el problema de la *theory-ladenness*, lo cual es un capítulo más de un diálogo de sordos –que tiene también “estancada” a toda la filosofía actual- entre el postmodernismo relativista³¹ y un realismo ingenuo que ignore y/o desprecie el *básico* tema de la interpretación³².

Pero volvamos a Feyerabend. No le pidamos más de lo que sus propias circunstancias culturales dieron, pero pidámosle, sí, la clave de su obra. El lector dirá: ¿y no hemos llegado a ella? En mi opinión (nada más que en mi opinión), no.

5. La clave de Feyerabend: la ciencia como una tradición entre muchas

El libro *Adiós a la razón*³³ de Feyerabend merecería todo un ensayo aparte. No puedo hacerlo en este momento, pero allí está la clave. En determinado momento (punto 4 parte I) aparece un sugestivo título, pero no nuevo: “Ciencia: una tradición entre muchas”. Allí, entre muchas otras cosas, dice: (lo colocado entre corchetes es mío): “...Los más recientes intentos³⁴ de revitalizar viejas tradiciones [se refiere a sus intentos], o de separar la ciencia y las instituciones relacionadas con ella de las instituciones del Estado, [se refiere también al poco leído, en mi opinión, cap. 18 de *Contra el método*] no son por esta razón simples síntomas de irracionalidad [obsérvese: dice que *no* son síntomas de irracionalidad]; son los primeros pasos de tanteo hacia una nueva ilustración [repárese en

changeable manifestations of a single human nature”, en *Killing Time*, University of Chicago Press, 1995, cap. 12, p. 152. Las itálicas son de Feyerabend.

²⁹ Ver HUSSERL, E.: *The Crisis of European Sciences [1934-1937]*; Northwestern University Press, 1970.

³⁰ Ver “Límites de la ciencia”, *op. cit.*, p. 130.

³¹ Ver VATTIMO, G.: *Más allá de la interpretación*; Paidós, 1995.

³² Ver BUNGE, M.: *Sistemas sociales y filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1995.

³³ *Op.cit.*

³⁴ *Op.cit.*, p. 59.

la expresión “nueva ilustración”]: los ciudadanos [usted, si no ocupa ningún cargo en algún gobierno] no aceptan por más tiempo los juicios de sus expertos [usted, si ha sido nombrado funcionario del gobierno]; no siguen dando por seguro que los problemas difíciles son mejor gestionados por especialistas; hacen lo que se supone que hace la gente madura [aquí hay una imperdible nota a pie de página]: configuran sus propias mentes y actúan según las conclusiones que han logrado ellos mismos”. Pero, ¿a qué “nueva ilustración” se refiere Feyerabend? La respuesta, diseminada a lo largo de toda la obra, se encuentra sintetizada en esa nota a pie de página: “Según Kant, la ilustración se realiza cuando la gente supera una inmadurez que ellos mismos se censuran. La ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura ante las iglesias. Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo. Pero las instituciones que crearon y expandieron los conocimientos necesarios [obsérvese que no desprecia a esos *conocimientos* del siglo XVIII] muy pronto condujeron a una nueva especie de inmadurez. Hoy se acepta el veredicto de científicos o de otros expertos con la misma reverencia propia de débiles mentales que se reservaba antes a obispos y cardenales, y los filósofos, en lugar de criticar este proceso, intentan demostrar su “racionalidad” interna” [el entremillado es de Feyerabend].

Ante todo, una pregunta, una esencial pregunta para quienes piensan (como pensaba yo) que Feyerabend es el postmoderno de la ciencia: *¿qué postmoderno cita a Kant y habla de una nueva ilustración?*

Pero tratemos de entender este punto crucial. Feyerabend señala una esencial incoherencia de una “nueva especie de inmadurez”. Si antes era inmaduro no distinguir entre iglesias y estado, hoy es inmaduro no distinguir entre estado y “ciencia”. Y en ambos casos es inmaduro porque ante ambas tradiciones de pensamiento, las personas deben tomar sus propias decisiones. Eso está, en mi opinión, relacionado con la libertad de conciencia³⁵. Con lo cual Feyerabend está poniendo el dedo en la llaga de una importantísima incoherencia cultural de Occidente: la imposición de la ciencia por la fuerza. Su *Adiós a la razón* no es a la razón como tal (que por otra parte no es sólo la razón científica) sino que es una “nueva ilustración”: adiós a la razón impuesta *por la fuerza*, a través de la unión estado/ciencia. Y para hacer este llamado no necesita, como hemos visto, al relativismo, sino *llevar hasta sus últimas consecuencias* el carácter dialógico de la verdad, donde ninguna verdad se impone por la fuerza. En esto Feye-

³⁵ Efectivamente, lo que dice Feyerabend, más que la afirmación de una autonomía absoluta de la razón, es la afirmación **coherente** de la libertad de conciencia, de la inmunidad de ausencia de coacción sobre la conciencia en **todos** los ámbitos. Pero dejemos mi interpretación cristiana de Feyerabend para otra oportunidad.

rabend fue aún más popperiano que su viejo maestro, del cual se burlaba sarcásticamente³⁶. Pero es esto –la no imposición de la verdad por la fuerza– precisamente lo que Occidente se resiste a aceptar. Muy fácil mostrarse muy liberal en materia religiosa en caso de que la religión, en el fondo, no importe para nada. Los occidentales no quieren “tomar en serio” a alguien que está diciendo *en serio* que es incoherente sostener la libertad de religión pero, a la vez, que las matemáticas –por dar un ejemplo– sean obligatorias. No, eso es “demasiado” para nuestra tradición cultural, que se *autoconsidera* muy “liberal” porque inserta a *otras* culturas dentro de la suya propia³⁷. Lo que yo pido es que pensemos en esto en serio. Feyerabend no fue el “chistoso erudito” de la ciencia. Fue una severa advertencia sobre nuestra situación cultural. No digo que para tomarlo en serio se tiene que estar de acuerdo con él. Pero sí propongo (y seriamente...) que se entienda, al menos, lo que dice; que se lo tome como una cruda ironía de nuestro tiempo, donde la salvación del alma está inmune de coacción pero nuestra libertad ante la ciencia, no. El humor no es contradictorio con la “intención de verdad” de la propuesta. Feyerabend recorrió el camino de la ciencia, y se dio cuenta de la importancia de la racionalidad humana como para ser *reducida* a la físico-matemática obligada y sacralizada por gobiernos.

Pero, además, hay otro motivo por el cual se evita tomar seriamente a Feyerabend. No es fácil reflexionar sobre la propia circunstancia histórica. En todo el sentido de la palabra “sobre”. Es muy fácil criticar al medievo *ahora, desde* nuestro tiempo. Lo que no es fácil es preguntarse el por qué de nuestra cotidianidad. Nacemos (¿por qué?), nos ponen una nacionalidad, un documento (¿por qué?), nos dicen una historia en donde éstos son los malos y aquéllos los buenos (¿por qué?); que tal territorio es nuestro (¿por qué?); que tal cosa es científica y tal otra cosa no (¿por qué?)... Se me dirá: con la religión es igual. Análogamente, sí. Pero yo pregunto, a su vez: ¿en qué mayoría de edad está usted autorizado a no enseñar el “idioma nacional” a sus niños?³⁸ ¿En qué mayoría de edad está usted autorizado a no usar nunca más el documento “nacional”? Pregunto otra vez: ¿se hizo alguna vez esas preguntas? Pregunto otra vez: ¿por qué, posiblemente, nunca se las hizo? Pregunto otra vez: ¿está al menos dispuesto

³⁶ No puedo probar ahora lo que voy a decir, pero en mi opinión Popper y Feyerabend nunca se entendieron. El famoso antipopperiano cap. 15 de *Tratado contra el método* no toca ni de cerca al Popper *dialógico*, que no es un segundo o tercer Popper, sino el de siempre, sólo que con énfasis o preocupaciones diversas. Como dije, no puedo desarrollar ahora este punto. Remito al lector interesado al libro de ARTIGAS, *Lógica y ética en Karl Popper*.

³⁷ Ver *La ciencia en una sociedad libre*, p. 210.

³⁸ La *supuesta* globalización actual no es un argumento en contra de esto. Pero no puedo extenderme ahora en este punto.

a considerarlas en serio? ¿No? No se extrañe luego de que sea tan difícil re-pensar la propia época... Feyerabend lo hizo. Y allí quedó. Hablando solo.

6. Conclusión final

Feyerabend es un perfecto ejemplo de la advertencia de Lakatos: "...el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia no es un pseudoproblema para filósofos de salón, sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas"³⁹. Al denunciar la imposición de la ciencia por la fuerza, Feyerabend hizo una de las críticas más profundas de nuestra situación cultural actual. Lo que está en crisis es la noción misma del estado-nación científicista fruto del iluminismo positivista. El proyecto de Comte triunfó y no nos hemos dado cuenta.

Pero esto no es más que la introducción a una vasta pregunta: si ese triunfo fue indebido, ¿cuál era la alternativa?

³⁹ En *La metodología...*, Introducción, p. 16.