

3

01048



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

'EL ANARQUISMO METODOLÓGICO DE FEYERABEND'

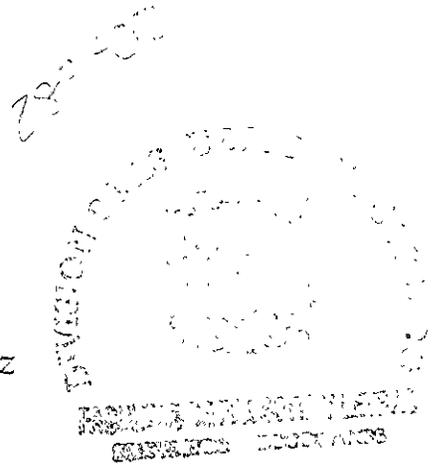
*Tesis que para obtener el grado de Maestro en Filosofía de la  
Ciencia*

PRESENTA

Rodolfo R. <sup>del</sup> Suárez M.

DIRECTORA DE LA TESIS

*Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz*



*Coyoacán, Ciudad de México, Otoño del 2000*



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

Si la vara no ha podido,  
en tiempo que tierna ha  
sido, enderezarse,

¿Que hará siendo ya  
tronco robusto?

*Alarcón*

*A todos...*

*Gracias.*

*Los estudios de posgrado de los que este trabajo es resultado fueron  
realizados con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*



*Vivir es un oficio que sólo puede ser comprendido por quienes lo practican*

*Necesitamos una filosofía que dé a los hombres el poder y la motivación para hacer una ciencia más culta, en lugar de una ciencia supereficaz, superverdadera, por un lado, pero tan bárbara, por otro, que degrada al hombre. Una filosofía así debe mostrar y probar todas las consecuencias de una existencia exigente, incluidas aquellas que no se pueden expresar mediante palabras. Por eso no debe haber ninguna línea de demarcación entre la filosofía y el resto de la vida humana.*

*P. K. F.*

## SUMARIO

<i>A manera de introducción</i>	5
<b>Capítulo Primero: El pluralismo hacia dentro</b>	<b>15</b>
<b>I.1 Argumentos históricos</b>	<b>16</b>
<b>I.2 Argumentos filosóficos</b>	<b>22</b>
I.2.1 Pluralismo y experiencia	29
I.2.2 Incommensurabilidad	40
I.2.2.1 Incommensurabilidad, experiencia y realismo	43
I.2.2.2 Incommensurabilidad, ontología y realismo	46
I.2.3 Contrainducción	61
I.2.4 Razón y Práctica	63
<b>I.3 Argumentos humanitarios</b>	<b>66</b>
<b>I.4 ¿Anything Goes?</b>	<b>72</b>
<b>I.5 Consideraciones finales</b>	<b>86</b>
<b>Capítulo Segundo: El pluralismo hacia fuera</b>	<b>89</b>
<b>II.1 El poder de la Razón y los autos de Fe</b>	<b>89</b>
<b>II.2 Otra vez al ‘Todo Vale’</b>	<b>102</b>
<b>II.3 El pluralismo hacia fuera o la democratización del conocimiento</b>	<b>147</b>
<i>A manera de Conclusión</i>	<i>151</i>
<i>Obras Consultadas</i>	<i>170</i>

## *A manera de introducción*

No se escribe porque se tenga  
algo que decir, sino porque se  
tienen ganas de decir algo

E.M. Cioran

No quisiera aburrir al lector explicando las distintas motivaciones del texto porque ni siquiera sé si las tiene. Lo que sí podríamos decir es que, en resumidas cuentas, se trata de una propuesta de (re-)lectura en la que ensayaremos un análisis de lo que ha sido considerado el principio básico de la epistemología anarquista: *'anything goes'*.

Las razones para elegir el 'todo vale' como la espina dorsal de la argumentación feyerabendiana son manifiestas y tampoco hace falta que nos detengamos demasiado para explicarlas. Si lo hemos elegido es no sólo porque se trata de la declaración que ha servido para identificar a Feyerabend, sino de aquella que probablemente haya provocado la mayoría de las malinterpretaciones por las que tanto se queja el autor (*vid.*, por ejemplo, Feyerabend, 1978, p., 145 y ss).

En este sentido, extraña ver que no bastó con que una y otra vez Feyerabend dijera que sus textos están escritos con la estructura de una argumentación por *reductio ad absurdum* ni, mucho menos, el que dedicara la sección primera, del capítulo tercero, de la parte tercera de *La ciencia en una sociedad libre* (1978) para explicar este uso (*ibíd.*, p. 182 y ss.). No fue suficiente tampoco que desde la primera aparición del "todo vale" en *Contra el método*

(1970) se acompañara a dicho principio con una nota al calce que por lo menos debería provocar algún desconcierto en el lector.<sup>1</sup>

Some of my friends have chided me for elevating a statement such as 'anything goes' into a fundamental principle of epistemology. They did not notice that I was Joking [Feyerabend, 1970, nota al pie No. 38, p. 175].<sup>2</sup>

Debo ser claro en que lo que me preocupa no es el encono con el que ha sido atacada la obra (sobre todo si tomo en cuenta la forma en la que el mismo Feyerabend había tratado a sus replicantes), sino la forma en cómo se le ha leído. Esto es, como un autor exageradamente crítico, pero escasamente propositivo. Y, por supuesto, si la proposición 'todo vale' se leyera en su sentido literal, la lectura estaría más que justificada. Así, lo que intentaremos será extraer de la obra<sup>3</sup> una serie de problemas, temas, ideas, tesis, etc., que nos permitan rescatar al anarquismo sin caer los extremismos a los que se supone conlleva.<sup>4</sup> Así las cosas, podríamos empezar este análisis partiendo de los distintos espacios o formas en que pudiera leerse el '*anything goes*'.

<sup>1</sup> P. 20 en la versión castellana y 26 en la versión inglesa.

<sup>2</sup> En la versión castellana, la referencia es: 'Algunos amigos me han censurado por elevar un enunciado como 'todo vale' a principio fundamental de la epistemología. No advertieron que estaba bromeando.' (Feyerabend, 1993, nota al pie No. 38, p. 146.)

<sup>3</sup> Según Eric Oberheim (vid, Feyerabend, 1999, p. 227 y ss) la obra feyerabendiana incluye más de trescientos artículos, 17 libros e, incluso, una película. Desde luego, no la he leído toda. Así que, en adelante, cuando me refiera a la 'obra' feyerabendiana estaré haciendo referencia tan sólo a los libros y a los artículos de mayor impacto.

<sup>4</sup> Antes de seguir con esto, no estaría de sobra el hacer notar que la constitución de este trabajo, *per se*, violentará en algún sentido importante el espíritu general de la obra. Cualquiera que haya leído a Feyerabend se habrá dado cuenta de que en su obra se entretajan una serie muy diversa de niveles, estructuras y espacios discursivos. La historia, la ironía, la retórica, la conjetura, la reflexión filosófica en su sentido más abstracto, etc., forman parte de un mismo estilo y de una misma línea argumentativa. Por sí solo, ninguno de ellos es suficiente para contener la tesis en su completud, puesto que ésta está en la relación de dichos elementos mantienen. Así, nuestro trabajo deja de lado una serie de los elementos aludidos y, por ende, incompleta la argumentación. La ironía, por ejemplo, solamente puede ser citada pero no reconstruida bajo la excusa de que el autor de este texto está discapacitado en esta dirección. Pose a ello, debería ser obvio que esto que el lector tiene ahora en sus manos no aspira a reemplazar la lectura de los títulos originales.

Feyerabend inicia el prólogo a la edición castellana del *Tratado contra el método* (1975) planteando dos preguntas en torno a la ciencia que son, a mi juicio, aquellas que sintetizan de mejor manera las intenciones de la obra en su conjunto:<sup>5</sup>

[...] hay dos problemas sobre la ciencia, a saber: (1) cuál es su estructura, cómo se construye y evoluciona, y (2) cuál es su peso específico comparado con el de otras tradiciones y cómo hemos de juzgar sus aplicaciones sociales (incluida, por supuesto, la ciencia política) [Feyerabend, 1983, en 1975, p. XV].<sup>6</sup>

Indudablemente, la referencia a estos cuestionamientos nos permite ir estructurando la obra en torno a las problemáticas a las que se refiere uno u otro texto.<sup>7</sup> Pero nos concede, de igual modo, la posibilidad de desentramar el significado del '*todo vale*' o del *anarquismo* por ponerlo en un sentido más amplio.

Para dar inicio, resultaría importante dilucidar la concepción sobre la ciencia que pudiera estar detrás de esta separación. Esto es, si al distinguir Feyerabend entre, por un lado, la empresa científica en si misma y, por el otro,

<sup>5</sup> Según creo, este prólogo data de 1983 pues Feyerabend lo inicia diciendo que escribió el *Tratado contra el método* (1975) ocho años antes. Sin embargo, no quisiera asegurárselo al lector ya que he encontrado importantes problemas en las fechas de las ediciones castellanas. En este caso, según consta en los derechos de la editorial, la primera edición española es de 1992, lo que representaría una diferencia de 9 años para el prólogo y 17 para el texto. Por otra parte, he encontrado referencias, pero no el texto, a una primera edición del *Tratado...* hecha en 1981 y traducida por Diego Ribes para la misma editorial (Tecnos, Madrid, España). De ser lo primero, habrá que recordar a los editores con el cariño de siempre. Y si es lo segundo, o el libro no lleva el prólogo, o se trata de una traducción del artículo de 1970 publicado en los *Minnesota* a la que, extránamente, no se le intituló *Contra el método*, como suele hacerse en las traducciones españolas para distinguirlo del libro de 1975 (*Tratado contra el método*).

<sup>6</sup> No es aquí donde aparecen por primera vez estas preguntas. El lector puede encontrarlas en *La ciencia en una sociedad libre* (Feyerabend, 1978, p. 83) y en una versión posterior de la segunda parte de este mismo texto que lleva por título: *En camino hacia una teoría del conocimiento dadaísta* (Feyerabend, s.a., en Feyerabend, 1985, p. 57).

<sup>7</sup> El lector habrá adelantado ya que mientras *Contra el método* (1970) y *Tratado contra el método* (1975) están dedicados, básicamente, a la primera de estas preguntas; a la segunda de ellas tratará de darsele respuesta, por ejemplo, en la segunda parte de *La ciencia en una sociedad libre* (1978). Algunos otros textos -- ugr., *Adios a la razón* (1987; 1992) -- se ocupan justamente de ambas.

su participación política o la posible valoración de ésta frente a tradiciones alternativas a ella, no se están asentando también dos niveles distintos en los que deba pensarse la labor científica.

Sobra hacer notar que en la obra de Feyerabend hay una muy evidente apuesta por la pluralidad *al interior* de la ciencia desde el momento en que se acepta, primero, un pluralismo de teorías contrapuestas y, después, un pluralismo metodológico. Por supuesto, no me refiero aquí al sentido obvio de caer en la cuenta de que históricamente hay y ha habido siempre una profusión importante de teorías y métodos, sino al de eliminar una cierta concepción del progreso científico. Los argumentos en favor de la teoriedad de los hechos, de la inconmensurabilidad, de la contrainducción, y, en fin, del *necesario* pluralismo en lo que toca a la ciencia, suponen el hecho de que ésta, como tradición, no avanza hacia ningún lado en específico —*ogr.*, verdad, objetividad, racionalidad— (*vid.*, en especial, Feyerabend, 1970 y 1975). Esto último conlleva una abierta imposibilidad para establecer criterios o estándares de evaluación universales, pero deriva también en una visión de la ciencia como desembocadura de diversas tradiciones de investigación: La '[...] ciencia no es *una* tradición, sino *muchas* que dan así lugar a múltiples criterios parcialmente incompatibles', diría Feyerabend en algún lugar del *Traído contra el método* [Feyerabend, 1975, pp. 32-33).

A pesar de esto último, sabemos también que Feyerabend concibe a la ciencia como una única tradición frente a tradiciones no científicas. Y lo sabemos no solamente porque el capítulo cuarto de *Adiós a la razón* (op. cit.)

venga intitulado: 'Ciencia: una tradición entre muchas', sino debido a que, en el contexto general de la obra, ésta aparecerá tratada como una sola actividad, una institución, un *statu quo*.

Espero que sea claro que no estoy buscando con esto una distinción meramente disciplinar, que ciertamente está en la obra, o aquella otra, raramente referida, entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza (*vid.*, p.e., Feyerabend, 1992, p. 32). De fondo, lo que me interesa encontrar es este mismo pluralismo en lo que toca a las tradiciones de investigación al momento en que se hace referencia, ya no a 'la estructura de la ciencia' o a sus estándares, sino a su papel en la sociedad o a su praxis 'política'.<sup>9</sup> Y, a decir verdad, no lo he encontrado.<sup>10</sup>

Desde luego, es digno de asombro el venir a dar en una obra tan claramente pluralista con una noción tan monolítica de la ciencia. El que así ocurra puede ser explicado de varias formas. Para empezar, podríamos pensar que ello se debe al contexto en el que la obra ha sido escrita. Y por contexto me

<sup>8</sup> En la versión inglesa (1987) *Vid.*, p. 297 y ss. Aunque la versión castellana (1992) difiere de la inglesa en algunos puntos importantes, tanto el título de este apartado como su contenido se mantienen casi idénticos (*Vid.*, p. 59 y ss.).

<sup>9</sup> Recuerdese que es esta pluralidad la principal discusión que Feyerabend mantiene frente a la idea kuhniana de ciencia 'normal' (*vid.*, Feyerabend, 1981, Cambridge University Press, en especial, p. 135 y ss. O bien, la versión castellana en la traducción de Lakatos y Musgrave (1970), en especial p. 350 y ss.)

<sup>10</sup> El punto me parece importante, sobre todo por una cuestión política. A partir de *La ciencia en una sociedad libre* (1978), Feyerabend se opone en numerosas ocasiones al *poder* tanto epistemológico como político que la ciencia está cobrando, y le llega a parecer que la empresa científica, por esta vía, se está traduciendo en un *statu quo*. Sin embargo, si aceptamos, tal y como Feyerabend lo hace, que aquello que llamamos ciencia es, entre muchas otras cosas, una confluencia de tradiciones, entonces, el argumento político pudiera ser ya no en contra de la ciencia como tal, sino de una cierta tradición científica que podría estar generando esta *ideologización* de la empresa científica. En buena medida, me parece que Feyerabend estaría de acuerdo con ello, y que, de hecho, le adscribe dicho papel a cierto tipo de racionalismo. De ser así, la argumentación debería ser mucho clara en su destinatario puesto que ello quizá permitiría una mayor aceptación de su propio trabajo y, al mismo tiempo, las críticas serían mucho más certeras.

refiero tanto a sus interlocutores como al ámbito al que pertenece la obra. Es decir, al que se trate de un trabajo que, con ciertos bemoles pertinentes, cae bajo el rango de la filosofía de la ciencia; lugar del pensamiento en donde si algo sobra son las concepciones globalizantes de la labor y el pensamiento científico.

Esta elucidación, empero, no resulta ni mínimamente coherente, pues lo globalizante de Feyerabend no está en el terreno de la filosofía de la ciencia, sino en su concepción social. Así, la mejor manera que se me ocurre para aclarar las cosas, es la de suponer que Feyerabend concibe a la ciencia de una forma cuando la piensa al 'interior', y de otra, por lo demás muy distinta, cuando la interroga en su carácter de actor social. En esta versión, la pluralidad de tradiciones de investigación está constreñida al momento en que lo que interesa es la evolución, estructura y construcción del pensamiento científico. Mientras que, al ponderar su actividad política (en el mejor y en el peor sentido de la palabra), la ciencia se revelaría como una tradición más o menos uniforme.<sup>11</sup>

Esta posibilidad no debiera confundir ni preocupar al lector. Basta con pensar en la estructura que tienen los partidos políticos y la interrogante se disipa. En México, para seguir con la analogía, el partido en el poder (el del

---

<sup>11</sup> De entre todas las correcciones que Ana Rosa Pérez Ransanz hizo a este trabajo, la que aparece en este mismo punto parecería indicar, al menos por su redacción, que hay una cierta obviedad en que la ciencia pudiera revelarse como una tradición más o menos uniforme si se le contrasta con otras tradiciones. No obstante, a mi juicio, la obviedad no es tan clara, no solo por la pluralidad de tradiciones que conforma lo hoy llamamos ciencia, sino por que las diferencias que allí pueden encontrarse pudieran ser de tal magnitud que, en ciertos casos, alguna de estas tradiciones 'internas' bien podría ser más cercana a tradiciones 'externas' a la empresa científica, que a sus supuestas coherternarias. En breve, los conflictos políticos al interior de la ciencia, el que por ahora parece estar dominada por una tradición en particular (el racionalismo), tienen implicaciones no solo en la forma en que se construye el trabajo científico, sino en el propio papel que la ciencia tiene en la sociedad.

poder habría que decir)<sup>1</sup> puede verse, si se le aplica la microscopía política, como la confluencia de una serie bastante heterogénea de grupos, huestes y corrientes (algunos de ellos, por cierto, muy corrientes). No obstante, en tiempos electorales, en los de contienda con partidos políticos *alternativos*, esta misma congregación, inicialmente híbrida, se presentará como un partido orgánico y estructurado, como si todos y cada uno de sus elementos compartieran la misma historia, la misma plataforma, los mismos anhelos (además del de ganar por supuesto).

Supongamos, si el lector no tiene una mejor opinión, que esto es así. La tarea, ahora, será la de aclarar si dicha distinción entre espacios o contextos impacta en el principio que venimos estudiando. O sea, si existe un pluralismo epistémico y uno social (o intertradicional) y, sobre todo, si son factibles algunas relaciones entre ambos. Para resolverlo, volvamos brevemente al ya citado prólogo:

Mi respuesta al primer problema es la siguiente: la ciencia no presenta una estructura, queriendo decir con ello que no existen unos elementos que se presenten en cada desarrollo científico, contribuyan a su éxito y no desempeñen una función similar en otros sistemas. Al tratar de resolver un problema, los científicos utilizan indistintamente un procedimiento u otro, en vez de considerarlos como condiciones rigidamente establecidas para cada solución. No hay [por tanto] una "racionalidad científica" que pueda considerarse como guía para cada investigación [...] [n]o tiene sentido formular, de una forma general y al margen de problemas específicos, cuestiones tales como 'qué criterio seguiría para preferir una teoría a otra' [...] [que] sólo podrían responder de forma clara aquellos que han tenido que resolver problemas específicos y que utilizan los conocimientos (en gran medida intuitivos) que han acumulado en estos procesos para poder hacer sugerencias definidas [Feyerabend, 1983, en 1975, p. XV].

<sup>1</sup> Esta parte del texto fue redactada en el verano del 99. Lo que suceda, en adelante, es poco previsible. (Añadido en el verano del 2000: sucedió lo imprevisible. Lo cual no necesariamente es bueno).

Me parece que el párrafo es una buena síntesis de lo que Feyerabend pretende mostrar a lo largo de muchos de sus argumentos sobre la estructura y desarrollo del quehacer científico. Esto es, que cualquier pretensión por generar criterios estables y universales que permitan guiar y/o evaluar la investigación científica, o bien carece por completo de significado, o bien resulta ser absolutamente superflua. Una pretensión de este tipo, cuando admite contenidos precisos, queda completamente fuera del proceso mismo de investigación. De hecho, no solamente resultaría ser vana como guía —tomando en cuenta la complejidad de este proceso—, sino que incluso impediría el progreso de la ciencia.<sup>13</sup> En el caso contrario, la ambición de contener realmente al proceso de investigación derivaría, sin más, en una serie de principios que, de tan comprensivos, perderían el objetivo para el que fueron creados.

Ahora bien, casi inmediatamente después de esto, Feyerabend precisa el significado del segundo pluralismo y los vínculos que éste mantiene con el primero. Citemos nuevamente:

*Mi respuesta al segundo problema es una consecuencia de la respuesta al primero. Si la razón científica no puede separarse de la práctica de la ciencia, si es "inmanente a la investigación", entonces tampoco puede ser formulada ni entendida fuera de situaciones específicas de la investigación. Para comprender la razón científica uno tiene que convertirse en parte de la propia ciencia. Esto sólo puede conducir al elitismo (la ciencia no puede ser juzgada por personas ajenas) si se pasa por alto el hecho de que a la misma ciencia se la hace o puede hacer parte de tradiciones más amplias (las tradiciones sociales de las sociedades a que pertenece) y de las correspondientes instituciones [...] Por ello, tanto los problemas como los resultados científicos se evaluarán según los acontecimientos que se produzcan en las tradiciones más amplias: Es decir, políticamente. En una democracia, por ejemplo, los resultados científicos serán evaluados por consejos de ciudadanos debidamente elegidos: no son, así, los expertos, sino los comités democráticos quienes se constituyen en el mecanismo decisivo definitiva para todas las cuestiones de tipo científico. No es "la*

<sup>13</sup> Entendiendo por progreso, más que el acercamiento hacia la 'verdad', la constitución de una nueva concepción del mundo.

verdad" quien decide, sino las opiniones que proceden de estos comites [ibid., p. XVI, énfasis añadido].

Coincidirá el lector en que esto nos acerca al punto que estábamos buscando: hacia ese 'todo vale' actuando bajo dos concepciones o espacios distintos, pero no por ello independientes.

En el prefacio a *La ciencia en una sociedad libre* (1978), la cuestión quedará mucho más clara. Cito *in extenso*:

Al igual que en mi obra anterior [i.e. *Tratado contra el método*], este libro tiene un objetivo: eliminar los obstáculos que intelectuales y expertos imponen a tradiciones diferentes de la suya y preparar la eliminación de los propios expertos (los científicos) de los centros vitales de la sociedad.

La primera y la segunda partes [del texto] tienen un único propósito: mostrar que la racionalidad es una tradición entre muchas y no un criterio al cual deban ajustarse las tradiciones. La primera parte desarrolla la argumentación para el caso de la ciencia; la segunda la extiende a la sociedad en su conjunto. En ambos casos el problema teórico fundamental es el de *la relación entre Razón y Práctica*.

El interaccionismo<sup>14</sup> sostiene que la Razón y la Práctica intervienen en la historia a partes iguales. La Razón ya no es un agente que dirige a las otras tradiciones, sino que es una tradición por derecho propio, con tanto (o tan poco) derecho a ocupar el centro de la escena como cualquier otra tradición. Ser una tradición no es bueno ni malo, sencillamente es. Lo mismo aplica a todas las tradiciones: no son buenas ni malas, sencillamente son. Se vuelven buenas o malas (rationales / irracionales; pías / impías; avanzadas/"primitivas"; humanitarias/ "cruelles" etc.) sólo cuando se les considera desde el punto de vista de alguna otra tradición [Feyerabend, 1978, p. 3].

Al tomar Feyerabend la *relación entre razón y práctica* como su problema fundamental (*vid., infra*, I.2.5), parece que serán más comprensibles tanto la distinción que estamos tratando de sustentar como las relaciones entre ambos pluralismos. El pluralismo metodológico supone que, al ser la racionalidad científica *inmanente* a su propia práctica, y dada la diversidad de prácticas, no existen criterios metodológicos absolutos identificables a lo largo de la historia de la ciencia. Supone, asimismo, que el progreso se hace posible no sólo gracias

<sup>14</sup> Feyerabend llama así a la combinación del naturalismo con el idealismo

a la inexistencia de principios universales y fijos, sino en virtud de la pluralidad de tradiciones de investigación. El pluralismo entre tradiciones, por su parte, tomará como base esta imposibilidad inicial para la ciencia, y partirá de ella para defender que tampoco existen principios de racionalidad absolutos que permitan la comparación entre las distintas tradiciones (puesto que todos ellos quedan constreñidos, dada la relación entre razón y práctica, a tradiciones particulares). Así, puede derivarse la concepción democrática sostenida por Feyerabend. Y es que, como se ve, si bien no es posible confirmar la igualdad entre tradiciones, por lo menos el problema de su comparación y evaluación se vuelve irresoluble, o bien sin sentido.<sup>15</sup>

Estos son, o al menos así me parece, los significados básicos del 'todo-vale' feyerabendiano. Como ya se había anunciado nos dedicaremos ahora a su análisis y justificación. Sólo espero que, después de lo dicho hasta aquí, se entienda por qué decidimos subdividir el trabajo en dos puntos: (a) el pluralismo al interior de la ciencia y (b) el pluralismo en tanto la ciencia es considerada actor social. Empiezo por el primero.

---

<sup>15</sup> La igualdad de la que estamos hablando aquí, es una igualdad tanto epistémica como política que Feyerabend postula como una *estructura protectora básica* que forma parte de las sociedades democráticas. Desde luego, parece excesivo postular una igualdad en principio. Sin embargo, como se verá más adelante, no parece ir más allá de lo que iría un principio como el de la igualdad de todos los hombres y mujeres ante la ley (para una discusión más detallada al respecto, *vid.*, II.2)

## Capítulo Primero: El pluralismo hacia dentro

He hecho cierto hincapié en la conveniencia de distinguir dos espacios y concepciones distintas del significado que tiene el pluralismo: el epistemológico y el inter-tradicional (por llamarlos de algún modo). En su sentido epistemológico, la tesis central es la apuesta por una posición anarquista en lo concerniente a la filosofía o metodología de la ciencia, cuya base es la tesis de que no existen ni deben desarrollarse principios universales de racionalidad.<sup>16</sup>

El problema ha sido atacado por Feyerabend desde varios frentes. En primer lugar, mediante una revisión de ciertos episodios (*vgr.*, la revolución copernicana) en los que intenta mostrarse la violación de algunas reglas epistemológicas no sólo como un hecho histórico, sino como condición necesaria (aunque no suficiente) para el progreso allí reconocido. En segundo lugar, por medio de una reflexión estrictamente filosófica en torno a las relaciones sujeto-objeto y a los *vínculos* entre *razón* y *práctica*. Finalmente, recuérdese que desde el artículo original de 1970, Feyerabend hará notar que su defensa del pluralismo se estructura también desde una actitud 'liberal' y humanista, como la llamaría él mismo (*vid.* Feyerabend, 1970, p. 26).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Para evitar confusiones, entenderemos por anarquismo aquella parte de la obra de Feyerabend más directamente vinculada al 'todo vale' o al proceder sin criterios fijos y universales. Mientras tanto, entenderemos por *pluralismo* aquella otra parte que se derive de la incommensurabilidad, el principio de proliferación, la contrainducción, la sociedad libre, etc. Desde luego, se trata de dos tesis filosóficas que, si bien pudieran tener fuertes coincidencias, no son en absoluto idénticas. No obstante, dado que en el caso de Feyerabend ambas juegan un papel no sólo tratamental sino complementario para la formulación de su postura, es probable que el lector encuentre algunos párrafos o argumentos en los que aparezcan entremezcladas, sin que de ello se derive una identidad.

<sup>17</sup> 'Argumentos metodológicos y humanitarios vienen así entremezclados en cada parte del ensayo de Mill, y a decir verdad, toda epistemología pluralista [...] viene a defenderse sobre *ambas* bases.' (Feyerabend, 1970, p. 26, énfasis en el original)

Sobre todo en sus textos posteriores a 1970, los argumentos históricos, los filosóficos y los derivados de esta actitud humanista aparecen, literalmente, entremezclados.<sup>18</sup> No obstante, por razones meramente argumentativas, valdría nuevamente la pena su distinción. Desde luego, ello resta fuerza y originalidad a la defensa del pluralismo. Pero, al menos así parece, permite una comprensión distinta, una re-lectura del 'todo vale' en la que sus limitaciones y contenidos sean más evidentes. Seguiré justamente el mismo orden en que han sido presentados aquí.

### 1.1 Argumentos históricos

La idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los *resultados de la investigación histórica*. Descubrimos entonces que no hay una sola regla, por plausible que sea, y por firmemente basada que esté en la epistemología, que no sea infringida en una ocasión u otra. Resulta evidente que esas infracciones no son sucesos accidentales, que no son consecuencia de una falta que pudiera haberse evitado. Por el contrario, vemos que son *necesarias* para el progreso [*ibíd.*, p. 7, énfasis añadido].

Salvo por pequeñas variaciones, este párrafo es quizá uno de los más reiterados en toda la obra feyerabendiana. Con él inicia el primer capítulo tanto de *Contra el método* (1970) como de *Tratado contra el método* (1975). Reaparece bastante adelantada la argumentación de *la Ciencia en una Sociedad Libre* (Feyerabend, 1978, capítulo 8, p. 114) y en el mismo punto de 'En camino hacia una teoría del conocimiento dadaísta' (en Feyerabend, 1985, cap. 8, p. 94). Asimismo, aunque con variaciones mucho más profundas, aparece también en el capítulo segundo de *Adiós a la Razón* (Feyerabend, 1992, p. 20; 1987, p. 281).

<sup>18</sup> Se ha dicho ya que la pretensión de este texto no conlleva mayor apuñal que la de ser, justamente, una re-lectura de la obra feyerabendiana. Es, por tanto, recomendación de quien lo escribe que el lector coteje en los originales, donde las distinciones propuestas no están hechas, para advertir la fuerza que cada una de las partes cobra cuando son tratadas como una misma materia y un mismo argumento.

Desde luego, quisiera iniciar el análisis a partir de aquí, no por mera repetición, sino porque de él puede desgajarse buena parte de la idea que, supongo, Feyerabend tenía a este respecto.

En numerosas ocasiones, sobre todo en textos posteriores a 1970, Feyerabend admite que la base de su argumentación a favor del anarquismo es de carácter histórico. Esto es, que el sustento básico del anarquismo es resultado de la comparación entre las metodologías propuestas por científicos o filósofos de la ciencia, y una serie de investigaciones históricas sobre ciertos episodios en las que se pongan de manifiesto aquellas condiciones que permitieron su desarrollo. No es casual, entonces, que en *La ciencia en una sociedad libre* (1978), justo en el apartado dedicado a mostrar que los argumentos metodológicos no implican la excelencia de la ciencia, Feyerabend argumente de la siguiente forma:

De hecho, uno de los rasgos más sorprendentes de los recientes estudios de historia y filosofía de la ciencia es la toma de conciencia de que fenómenos tales como la invención del atomismo en la antigüedad, la revolución copernicana, el nacimiento del atomismo moderno (Dalton, la teoría cinética, la teoría de la dispersión, la estereoquímica, la teoría cuántica) o la progresiva aparición de la teoría ondulatoria de la luz, únicamente pudieron ocurrir porque algunos pensadores *decidieron* no respetar ciertas reglas 'obvias' o porque las *transgredieron involuntariamente*. A la inversa, se puede mostrar que la mayor parte de las reglas que en la actualidad los científicos y los filósofos de la ciencia consideran piezas de un 'método científico' uniforme son inútiles – no producen los resultados que debieran – o empobrecedoras [*ibíd.*, pp. 114-115].

Según se ve, ambas citas comparten un núcleo central de argumentación: lo que las investigaciones históricas revelan es que la transgresión, voluntaria o no, de las normas metodológicas hasta hoy propuestas ha sido una condición necesaria para el *progreso científico*.<sup>19</sup> Desde luego, la fortaleza del argumento

<sup>19</sup> Solo para evitar ciertas malinterpretaciones que impedirían seguir el desarrollo del argumento, me parece indicado detenerme, antes de iniciar el análisis, y mostrar la actitud que

aparecerá únicamente ante los ojos de aquellos que vean en la historia de la ciencia el ámbito en el que las epistemologías deben corroborarse. Para quien esté en dicha situación y al mismo tiempo en desacuerdo con las conclusiones de allí derivadas por Feyerabend, bastaría con discutir en el terreno de la historia de la ciencia los estudios de casos concretos presentados por él (*vid.*, por ejemplo, Feyerabend, 1970, capítulos V-X y 1975, capítulos 6-13).<sup>20</sup> Esto es,

---

Feyerabend tiene en torno al progreso. Por ejemplo, en el capítulo de *Contra el método* dedicado a la base filosófica (Feyerabend, 1970, p. 23 y ss.) puede verse una apuesta a un sentido de progreso cuyas bases son la dialéctica hegeliana y la libertad interpretada tal y como Mill le hace en su *On Liberty*. La pluralidad, dice citando a Mill, permite 'el mejoramiento de la civilización' y produce 'seres humanos bien desarrollados'. Mientras que, '[...] la estabilidad prolongada, trátase de ideas e impresiones susceptibles de contrastación o de conocimiento básico que no se está dispuesto a abandonar [...] indica que *hemos fracasado en acceder a un estadio más alto de conciencia y entendimiento*' (*ibid.*, p. 27-8, énfasis en el original, negritas y subrayado añadidos). Así, vencer esta inmovilidad mediante un proceso parecido al de la dialéctica hegeliana, nos lleva hasta '[...] un nuevo concepto que es *más elevado, más rico*, que el concepto que le precedió' (Feyerabend citando a Hegel, p. 32, énfasis añadido).

Quiero creer que ni falta hace especificar que en estos pasajes Feyerabend se está refiriendo una cierta idea de 'enriquecimiento conceptual', sobre la que hablaré más tarde (*vid.*, *infra*, L3). No obstante, para la referencia que nos ocupa por ahora y con la que iniciamos esta sección, a lo que Feyerabend dirige su crítica es a la noción de progreso tal y como la usan los racionalistas (como progreso lineal y acumulativo). Esto último se explica por la estructura de la argumentación:

'Tampoco hablo de progreso porque yo crea en él o sepa lo que significa, sino con el propósito de crear dificultades a los racionalistas, que son, pues, los amantes del progreso (utilizar una *reductio ad absurdum* no implica que el argumentante tenga que aceptar las premisas)' (Feyerabend, 1992, p. 27 y 1987, p. 283).

En una respuesta a un texto de Ernest Gellner ('Beyond truth and falsity', *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 26, 1975, p. 331-342) publicada en 1976 y reproducida en *La ciencia en una sociedad libre* (Feyerabend, 1978, p. 164 y ss.), Feyerabend es mucho más claro en este uso:

'No sostengo que las metodologías fracasen simplemente por ser contradichas por los hechos — hace ya mucho tiempo que está claro que esta clase de argumentos son de dudoso valor —, sino que fracasan porque habrían impedido el progreso si se hubieran aplicado en las circunstancias descritas en los casos concretos que yo estudio. Tampoco pretendo tener un conocimiento especial de lo que es el progreso; me limito a seguir el ejemplo de mis adversarios. Son ellos los que prefieren Galileo a Aristóteles; ellos los que mantienen que el tránsito de Aristóteles a Galileo constituye un paso en la dirección correcta. Yo únicamente digo que este paso no sólo *no se dio*, sino que *no se habría podido dar* con los métodos que ellos apadrinan' (Feyerabend, 1978, p. 165 y ss).

Espero que con esta breve acotación se aclaran algunas dudas sobre el significado que tiene la mención de Feyerabend hacia el progreso. En resumidas cuentas, es una parte importante de sus argumentaciones por *reductio ad absurdum* que tantos problemas han causado entre los racionalistas y que cobran mucho mayor importancia cuando tratemos, ya no sólo el progreso, sino las acusaciones de irracionalidad. Por lo pronto y para entrar de lleno en el análisis, basta con que haya quedado clara esta idea

<sup>20</sup> Hay una interesante nota aclaratoria en lo que respecta a los estudios de caso. En su respuesta a Gellner (*vid.*, Feyerabend, 1978, pp. 165-166), Feyerabend reprende al autor por acusarle de conocer la verdad de algunos hechos y generalizaciones históricas. En este mismo

debería seguirse una línea de argumentación en la que se muestre, con base en reconstrucciones históricas alternativas, un cierto seguimiento de alguna metodología, independientemente del grado de conciencia con que el científico en cuestión lo haga.

Es justamente esta posibilidad la que nos hace ver que el argumento presentado por Feyerabend no es, y por mucho, concluyente. Algunos autores, como Laudan, cuya posición frente a los estudios históricos es más o menos similar a la de Feyerabend, todavía podrían objetar que del hecho de que hasta ahora toda epistemología haya sido transgredida, no se sigue —al menos no necesariamente— el que cualquier epistemología imaginable deba correr con la misma suerte. La sola posibilidad de derivar o construir algún día una metodología que concuerde por lo menos con ciertas versiones históricas de todos o casi todos los episodios científicos conocidos, es un buen contra-argumento a lo hasta aquí presentado. Para el caso, me parece que la distinción iakatosiana entre *Jurisprudencia* y *Ley Estatutaria* iría en este sentido.<sup>21</sup>

Supongo que con cierta conciencia de ello, la respuesta de Feyerabend será de sumo interesante. Una de las distinciones más conocidas y manejadas

---

artículo dice que su propósito no es establecer la verdad de las proposiciones, sino hacer cambiar de opinión a sus adversarios. Unas páginas más adelante, ahora en su respuesta a las críticas de Hattiangadi, Kulka y Tibbets, dice claramente que no solo pretende mostrar el fracaso de las metodologías tradicionales, sino que también intenta hacer ver que procedimientos ayudaron a los científicos y deben, por consiguiente, ser utilizados (*via.*, *ibid.*, p. 222) Estas dos citas conducirían directamente a una cierta tensión si no fuera porque, unas líneas más adelante de la primera declaración, Feyerabend explicita que sus pretensiones no son las de defender que el científico tenga que utilizar la proliferación, sino mostrar que el racionalista no puede excluirla (*vid.*, *ibid.*, p. 169).

<sup>21</sup> El mismo Feyerabend, sin darle mucho crédito, da cabida a esta posibilidad: 'Es posible, claro está, que algún día descubramos una regla que nos ayude en todas las dificultades, como también es posible que algún día descubramos una teoría que lo explique todo en nuestro mundo. Tal cosa no es probable -- casi podría uno atreverse a decir que es lógicamente imposible --, pero no deseo excluir por el momento esta posibilidad. El hecho es que ese proceso no ha comenzado todavía hoy por hoy tenemos que hacer ciencia sin poder confiar en

en el ámbito de la filosofía de la ciencia, es la ya aneja distinción entre contexto de justificación y de descubrimiento. La idea básica es tan simple como conocida: mientras se acepta que en el contexto de construcción del conocimiento (descubrimiento) es factible y aceptable la intervención de factores 'irracionales',<sup>22</sup> en el contexto de justificación dichos factores serán evitados y no podrán formar parte de las condiciones que establecen la aceptabilidad, objetividad, etc., del conocimiento resultante.

Sin que el argumento deje de tener una veta histórica, lo que Feyerabend pretende mostrar es que la construcción de dichos estándares de racionalidad, los del contexto de justificación, va dándose desde el propio contexto de descubrimiento. En breve, lo que se busca con la argumentación en torno a las relaciones entre *Razón y Práctica*, es señalar la mutua interdependencia de ambos procesos. De allí se entiende, entonces, la artificialidad de esta distinción entre contextos y, asimismo, la traslación de la 'irracionalidad' del primero hacia el segundo, pues, entre otras cosas, resultaría imposible postular una serie de principios fijos y universales de racionalidad, en tanto que cualquiera de ellos queda restringido por sus relaciones con ciertas prácticas. Esto es, que cualquier principio de racionalidad, conocido o por inventar, sería resultado de su interacción con la práctica, y solamente en esta interacción resultaría significativo. En palabras del autor:

[...] no hay ningún 'método científico', no hay ningún único procedimiento o conjunto de reglas que sea fundamental en toda investigación y garantice que es 'científica' y, por consiguiente, digna de crédito. Todo proyecto, teoría o procedimiento ha de ser juzgado por sus propios méritos y de

---

ningun 'metodo científico' bien definido y estable' (Feyerabend, 1973, p. 115, énfasis en el original)

<sup>22</sup> Me refiero a aquellos que, según Popper, pudieran ser explicados psicológicamente y no epistemológicamente. Es decir, a un proceder sin principios universales y estables, pero no solo a eso: a la creatividad, al azar, a las matemáticas que terminan en leyes universales, etc.

acuerdo con criterios que se adecuen al proceso en cuestión. La idea de un método universal y estable que sea medida inmutable de adecuación, así como la idea de una *racionalidad* universal y estable, son tan fantásticas como la idea de un instrumento de medición universal y estable que mida cualquier magnitud al margen de las circunstancias [Feyerabend, 1978, p. 114].

Desde el momento en que a Feyerabend le interesa preferentemente el proceso de construcción del conocimiento científico y no sus productos, su apuesta es la de concebir a la ciencia como un proceso lúdico, apegado más a la forma creativa de las artes que a la estabilidad pretendida por racionalista.

Los niños usan palabras, las combinan, juegan con ellas hasta que atrapan un significado que hasta ese momento ha permanecido fuera de su alcance. Y la actividad inicial con carácter de juego es un presupuesto esencial del acto final del entendimiento. No hay razón para que este mecanismo tenga que dejar de funcionar en el adulto. Por el contrario, debemos esperar, por ejemplo, que la *idea* de libertad sólo pueda hacerse clara por medio de las mismas acciones que se supone *crean* la libertad [...] El proceso mismo no está guiado por un programa claramente definido; y no puede ser guiado por tal programa porque es el proceso el que contiene las condiciones de realización del programa. Mejor se diría guiado por un vago impulso, por una 'pasión' (Kierkegaard). La pasión da lugar a una conducta específica que a su vez crea las circunstancias y las ideas necesarias para analizar y explicar el desarrollo total, para hacerlo 'racional' [Feyerabend, 1970, p. 18].

¿Significa esto último que en el proceso de investigación-justificación científica no hay una sola guía, además de la pasión, que permita formular posibles soluciones a los problemas? La respuesta desde *Contra el método* (1970) es un rotundo no. El científico, que siempre trabaja en una situación histórica determinada, cuenta con una serie muy importante de historias, sugerencias, indicaciones, reportes de investigación, etc., que se han ido acumulando y que le pueden ayudar a identificar los errores y los aciertos, a corregir o distinguir ciertos rumbos. En otras palabras, el científico cuenta siempre con un *repertorio de sugerencias heurísticas*, con una 'Teoría del Error' (como lo llamaría en 1970) que, si bien *no son una metodología en sentido estricto*, le permiten una cierta guía a pesar de la falibilidad de los principios allí contenidos: 'Los buenos libros

sobre el arte de reconocer y evitar el error tendrán mucho en común con los buenos libros sobre el arte de cantar, de boxear o de hacer el amor' (Feyerabend, 1970, p. 9).<sup>23</sup> Aunque la cita sea enorme, tratándose de la conclusión a todo esto la dejo tal cual está en el texto original:

Abandonar el ideal como indigno de un hombre libre significa abandonar los estándares y confiar enteramente en las teorías del error. Pero entonces estas teorías, estas sugerencias, estas reglas basadas en la experiencia y la práctica, han de recibir un nombre nuevo. Sin estándares de verdad y racionalidad universalmente obligatorios no podemos seguir hablando de error universal. Podemos hablar solamente de lo que parece o no parece apropiado cuando se lo considera desde un punto de vista particular y restringido; visiones diferentes, temperamentos y actitudes diferentes, darán lugar a juicios y métodos de acercamiento diferentes.

[Es por ello que:] Teniendo en cuenta su grande y difícil complejidad, estos episodios deben ser abordados con el cariño de un novelista por los caracteres y por el detalle, o con el gusto del chismoso por el escándalo y las sorpresas; deben ser abordados con una visión profunda de la función positiva tanto de la fuerza como de la estupidez, del amor a la verdad como de la voluntad de engañar, de la modestia como del orgullo, más que con los crudos y risiblemente inadecuados instrumentos del lógico. Pues nadie puede decir en términos absolutos, sin prestar atención a idiosincrasias de persona y circunstancia, qué es lo que precisamente condujo al progreso en el pasado, y nadie puede decir qué intentos tendrán éxito en el futuro [*ibíd.*, p. 12 y 10 respectivamente].

## 1.2 Argumentos filosóficos

Si la defensa del anarquismo se limitara única y exclusivamente a la investigación 'histórico-antropológica',<sup>24</sup> el argumento quedaría un tanto condicionado a la adopción de una serie de meta-criterios. Por lo menos de aquellos que harían de la filosofía de la ciencia una disciplina descriptiva. Y allí sí, nada más lejos del consenso.

<sup>23</sup> 'Los esquematismos de la lógica formal y de la lógica inductiva tienen sólo poca utilidad para la investigación, porque la situación intelectual jamás se repite de la misma forma. Sin embargo, los ejemplos de los grandes científicos son muy estimulantes, y así es como se da el intento de realizar experimentos mentales a su manera. Esta es, pues, la forma en que generaciones posteriores han hecho avanzar a la ciencia [...] (Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, en Feyerabend, 1992, p. 23)

<sup>24</sup> El término es de Feyerabend

Quizá serían muchos los filósofos y científicos que darían por hecho que la ciencia es un *proceso histórico* y que sus elementos —*vgr.* observaciones, hipótesis, principios, métodos, etc.— no son *entidades atemporales* (*vid.* Feyerabend, 1975, p. 132 y ss). Sin embargo, aun suponiendo que la aceptación de esta diversidad y heterogeneidad fáctica fuera generalizada, no faltarían quienes remarcaran la labor normativa de la empresa metodológica y dejaran fuera de toda duda al menos la posibilidad de que la reflexión filosófica, más que la investigación histórica, nos permitirá en algún momento identificar principios metodológicos y racionales de carácter universal. En otras palabras, autores como Popper, a pesar de su intento por ver en algunas teorías un claro ejemplo de falsacionismo (*vgr.* la física einsteniana), bien podría contestar que la historia de la ciencia no es necesariamente el lugar en donde pueda y deba abrevarse para refutar o justificar metodologías. Su célebre 'peor para la ciencia', su actitud frente a la no menos célebre falsación del falsacionismo que le dedicara Lakatos, parecen ser muestra de ello.

Así, tomando en cuenta que no todo el mundo gusta de los naturalismos históricos o de versiones similares, resulta obvio que la argumentación a favor del anarquismo no se sustenta únicamente ni podrían hacerlo por medio de la revisión histórica a la que ya hemos referido. Es decir, que no basta con mostrar que toda norma epistemológica ha sido violada *de facto*, sino que debe mostrarse además que cualquiera que pudiera proponerse también lo será.

Dicho por Feyerabend:

No solo las normas son algo que no usan los científicos: *es imposible obedecerlas*, lo mismo que es imposible escalar el monte Everest usando los pasos del ballet clásico [Feyerabend, 1992, p. 21].

Por como veo las cosas, de toda la gama de posibilidades que Feyerabend revisa para la defensa de su postura anarquista, hay tres que creía son las líneas argumentativas centrales: (1) la relación entre Razón y Práctica, (2) la pluralidad en lo que a hechos, experiencias y ontologías se refiere (que desde luego tiene mucho que ver con la relación sujeto-objeto), y (3) un indefinido aunque necesario compromiso realista.

Con respecto a la primera, el lector habrá encontrado ya una serie de menciones, explícitas o implícitas, en las páginas que anteceden a este punto. Sin duda, coincidiría con él en que aún no hemos tratado el tema con la suficiente profundidad como para siquiera haber expuesto su importancia. No obstante ello, sólo por *mor* del argumento, seguiremos tratándolo en entrelíneas o mediante brevísimas referencias, pues para su análisis nos hacen falta todavía algunos elementos.

La segunda línea, la de la pluralidad de hechos, experiencias y ontologías, puede encontrarse muy fácilmente en la obra feyerabendiana. En los textos que cubren la década de los 60's, la pluralidad suele quedar acotada a la experiencia y la observación. Pero será sobre todo a partir de los 70's, conforme los argumentos sobre la inconmensurabilidad van tomando forma y cardinalidad, que la tesis se extienda hasta la pluralidad metodológica y ontológica.

Como es bien sabido, el punto fuerte de la argumentación sobre la inconmensurabilidad no es sólo el reconocimiento de una diversidad de experiencias y ontologías identificable a lo largo de la historia, sino la *coexistencia en que*, a pesar de la incompatibilidad e irreductibilidad entre teorías o puntos de vista inconmensurables, cada uno de ellos podría ser

igualmente adecuado, válido, racional o verdadero si se le evalúa con base en sus propios criterios.

Como se verá más adelante, la forma en la que Feyerabend ha reconstruido las relaciones entre razón y práctica permite, justamente, el que una tesis como ésta no conduzca a incoherencias importantes. En realidad, la idea es bastante simple: se trata precisamente de aceptar una cierta multiplicidad tanto en lo que a los contenidos del conocimiento se refiere, como respecto a las nociones de verdad, racionalidad, objetividad, etc., incluyendo los criterios que permiten su evaluación.

No es ningún secreto el que propuestas como ésta conllevan ciertas tesis relativistas desde el momento en que se niega que sea posible el establecimiento de ninguna verdad universal y absoluta. Como tampoco lo es que estos mismos argumentos podrían conducirnos hasta un relativismo o subjetivismo extremo, o bien, hasta un 'idealismo' absoluto en el que cada uno de los 'puntos de vista', cosmovisiones o teorías, constituyan no sólo sus propios fenómenos, hechos, observaciones y ontologías, sino incluso sus métodos y nociones de verdad. No obstante, el 'peligro' que esto pudiera representar se ve fuertemente mermado cuando, pese a la aceptada pluralidad de 'mundos', se sustentan también una serie de medidas críticas que impiden la posible autojustificación. Junto con algunas otras cosas (como el aprendizaje o la interpretación), me parece que el reconocimiento de un realismo, aunque sea mínimo, cumple en buena medida esta función.

Este tercer y último punto, el del 'realismo pluralista' como lo llamara Feyerabend en 1981, es uno de los problemas menos trabajados o siquiera

referidos por sus críticos. Aunque es también uno de los más difíciles de ser rastreados a lo largo de su obra debido, probablemente, a que la posición feyerabendiana respecto a algunos de sus elementos o compromisos básicos es sumamente variable en los distintos textos.<sup>25</sup>

Aún así, creo que es posible justificar el que tratemos esta preocupación por el realismo como un tema de cierta cardinalidad en su obra. Su temprana aparición (cuando menos desde el 1960, en 'The problem of the existence of theoretical entities'), su presencia en el capítulo 17 del *Tratado contra el método* (1975), en los prólogos escritos en 1981 para la primera y la segunda parte del volumen I de sus *Philosophical papers* (vid. Feyerabend, 1981, p. 3 y p. 139), o el hecho de que el texto en el que trabajaba antes de su muerte estuviera dedicado justamente al problema de la realidad me parecen elementos suficientes como para creer en su importancia (*The conquest of abundance*, 1999. Para una referencia de Feyerabend respecto de este libro vid., también Feyerabend, 1994, p. 179 y p. 173 de la versión castellana del mismo título).

En el ya citado prólogo a la edición castellana del *Tratado contra el método* (1983), Feyerabend admite que es '[...] posible crear una tradición que se sostenga por medio de reglas estrictas, y que alcance además cierto éxito' (Feyerabend, 1983, en 1975, p. 4). No obstante, inmediatamente después, pregunta si esto resulta *descable*. Lo que me interesa, más que la respuesta que ya conocemos, son las razones que le llevan a sostenerla:

<sup>25</sup> En particular, en cuanto al problema de si dos teorías incommensurables (e.g. la mecánica newtoniana y la teoría einsteiniana de la relatividad) se refieren o no a un mismo dominio (para argumentos a favor de que dos teorías incommensurables comparten el mismo dominio, vid. 1960, 1963 y 1970; para la crítica al respecto, vid. 1970b y 1978).

[...] el mundo que deseamos explorar es una entidad en gran medida desconocida. Debemos por tanto mantener abiertas nuestras opciones y no restringirlas de antemano. Las prescripciones epistemológicas pueden resultar brillantes al compararlas con otras prescripciones epistemológicas, o con principios generales ¿pero quién garantiza que constituyan el mejor camino para descubrir, no ya unos cuantos 'hechos' aislados, sino ciertos secretos profundos de la naturaleza? [*idem*].

Bajo cierta perspectiva, podríamos interpretar esta frase como un realismo mínimo, reducido al compromiso con la existencia de una cierta entidad independiente de nuestras representaciones a la que Feyerabend y casi todos denominamos 'mundo'. Empero, hay un punto en donde este realismo pudiera cobrar significados mucho más fuertes. Y es que tal parece que cuando Feyerabend apuesta a que el conocimiento de los 'secretos profundos de la naturaleza', y no sólo de ciertos 'hechos aislados', requiere del mantener 'abiertas nuestras opciones', hay 'algo' que nos obliga al pluralismo. Bien pudiera ser que ello se debiera solamente a nuestro desconocimiento del 'mundo' (por lo que la restricción a una sola vía podría significar 'perder' el verdadero camino hacia su entendimiento). Aunque, asimismo, podría tratarse de alguna necesidad metafísica o bien epistemológica. Es decir, derivada de la estructura ya sea de la naturaleza del 'mundo' o de la de nuestro propio proceso cognitivo.

Vayamos, entonces, a la primera página de la introducción a *Contra el método* (1970). Allí, sólo después de presentar su confianza en que el '*anarquismo* [...] puede procurar [...] una base excelente a la *epistemología* y a la *filosofía de la ciencia*' (Feyerabend, 1970, p. 7), Feyerabend utilizará una serie de citas a Lenin y Einstein para justificar dicha convicción:

'La historia en general, y la historia de las revoluciones en particular [dice Feyerabend citando a Lenin] es siempre más rica en contenido, más variada, más multilateral, más viva y sutil de lo que incluso el mejor

historiador y el mejor metodólogo pueden imaginar.' 'Accidentes y coyunturas y curiosas yuxtaposiciones de eventos' son la *sustancia misma de la historia*, y 'la complejidad del cambio humano y el carácter impredecible de las últimas consecuencias de cualquier acto o decisión de los hombres', su rasgo más sobresaliente. [...] 'De este [carácter del proceso histórico] [...] se siguen dos importantes conclusiones prácticas: primera, que para llevar a cabo su tarea, la clase revolucionaria [...] debe ser capaz de *'dominar todas las formas y aspectos de la actividad social, [...] sin excepción; segunda, debe estar preparada para pasar de una a otra de la manera más rápida e inesperada.'* 'Las condiciones externas [escribe ahora con Einstein], que se manifiestan por medio de los hechos experimentales, no le permiten [al científico] ser demasiado estricto en la construcción de su mundo conceptual mediante la adhesión a un sistema epistemológico. Por eso tiene que aparecer ante el epistemólogo sistemático como un oportunista poco escrupuloso [...]' [Feyerabend, 1970, pp. 7-8, énfasis y corchetes añadidos].<sup>26</sup>

Debo decir aquí que por la forma en la que Feyerabend ha defendido sus compromisos realistas en otros lados, parecería estar de acuerdo en aceptar, junto con Kuhn, que aunque el mundo no cambia con una revolución científica, los científicos que trabajan en paradigmas distintos, trabajan en mundos distintos. Sin embargo, me parece que Feyerabend aceptaría también que este compromiso realista al que se adscribe, es un postulado más de la tradición a la que pertenece y que, independientemente de las razones que podamos presentar para justificarlo, puede y debe ser sometido a crítica como cualquier otro principio metodológico, epistémico, ético, etc. Así las cosas, parece que esta apertura por parte de Feyerabend hacia la crítica de nuestros 'más queridos principios', hace parecer que, de hecho, se les está refutando.

Por otro lado, no estoy muy claro en si Feyerabend justifica su pluralismo metodológico a partir de una serie de cuestiones epistémicas o metafísicas. Por supuesto, no es lo mismo justificar la pluralidad de mundos en nuestras limitaciones epistémicas y en las formas en las que los marcos conceptuales influyen en nuestros procesos cognitivos, que hacerlo porque *la realidad en sí*

<sup>26</sup> Ambas citas, tanto la de Lenin como la de Einstein, aparecen también, por lo menos, en

*misma* 'es más rica en contenido, más variada, más multilateral, más viva,' etc. Sin embargo, parece que la disyuntiva no puede dirimirse (y que Feyerabend lo acepta) porque para decidir si la pluralidad se deriva de condiciones epistémicas o metafísicas requeriríamos conocer a la *realidad en sí* (y esa posibilidad es justo la que se está negando por una u otra vía).

Así las cosas, lo que sí podemos hacer es analizar los distintos resultados que hemos obtenido a lo largo de los muy diversos procesos cognitivos, y extraer de allí una serie de conclusiones sobre el posible carácter, comportamiento y estructura del mundo, o bien sobre las circunstancias y limitaciones en las que, según parece, se dan nuestras relaciones con él.

Es por esto que mi intención de mostrar cómo es que pueden conjugarse, en la concepción feyerabendiana, un compromiso realista y una defensa del pluralismo, arrancará del análisis de otros temas como la experiencia, la verdad, las tesis a favor de la contrainducción, la inconmensurabilidad, la teoriedad de los hechos, etc. Bien, veámoslo.

### 1.2.1 Pluralismo y experiencia

Una de las interpretaciones sobre Feyerabend que más impacto me han causado, es la de un presunto empirismo que algunos autores encuentran 'inconscientemente' defendido por él (*ogr.* Curthoys y Suchting, 1977). Ciertamente, el título de algunos de sus artículos —*ogr.* 'Explicación, reducción y empirismo' (1962) o 'Cómo ser un buen empirista' (1963)— podrían dar esta impresión, siempre y cuando uno se limite a su encabezado. Empero, si se atiende a su contenido, como al de muchos otros textos, la hipótesis del

supuesto empirismo ya no parece tan factible. En los capítulos dedicados a la coninducción, Feyerabend argumenta que el acuerdo entre la teoría y los datos *no siempre* resulta provechoso (de ahí la importancia de generar hipótesis que contradigan tanto teorías 'absolutamente' confirmadas como *resultados experimentales plenamente establecidos*).<sup>27</sup> A lo largo de todas las discusiones sobre la inconmensurabilidad, lo primero que se niega es que sea posible comparar, a partir de la base empírica, dos teorías o pares de conceptos pertenecientes a teorías distintas que satisfagan la relación inclusión/exclusión/intersección.<sup>28</sup> Por si esto fuera poco, Feyerabend publicó en 1969 un artículo cuyo título es, justamente, 'Science without experience', mismo que sería reeditado como apéndice en *Contra el método* (1970). Sobra decirlo, pero no sólo el título, sino la argumentación allí presentada es por completo anti-empirista.

Debido a lo condensado de este artículo, no voy a pasar revista al argumento íntegro, pues hacerlo me llevaría casi hasta transcribirlo.<sup>29</sup> En él se desarrolla una crítica a la idea tradicional de que la experiencia entra forzosamente en la ciencia para cualesquiera de estas tres cuestiones: contrastación, asimilación de los resultados de la contrastación, y entendimiento de teorías. Así, después de transitar por ejemplos sobre la simulación por computadora (para negar que la experiencia entre *necesariamente* en el proceso de contrastación),<sup>30</sup> y por las sugerencias posthipnóticas, la

<sup>27</sup> *id.* Feyerabend, 1970, cap., I y II, y 1975, cap., 2.

<sup>28</sup> *id.* 1970, cap., XIII, 1975, fundamentalmente cap., 17; 1992, cap., 3.

<sup>29</sup> El lector, si así lo desea, puede hacerlo directamente en el *Journal of Philosophy*, vol. LXVI o en Feyerabend, 1970, p. 121-127 — en la versión inglesa, p. 92-94.

<sup>30</sup> Hoy día las posibilidades que ofrecen ciertos simuladores por computadora son sorprendentes, al grado en que uno puede trabajar con un diseño, simular su funcionamiento, y conocer *a priori*, sin necesidad de desarrollar el prototipo, algunas mediciones importantes. Desde luego, estrictamente hablando, cualquier herramienta computacional de este tipo utiliza una serie de teorías como 'la' verdadera descripción del mundo, y con base en ellas es que se

percepción subliminal o los fenómenos de telepatía (para refutar su obligada participación en la asimilación de los resultados de la contrastación), Feyerabend llega a la parte más importante de su argumento, a aquella que desarrolla en torno a la experiencia y el entendimiento. Cito, como casi siempre, *in extenso*:

Al considerar ahora la objeción de que entendemos nuestras teorías, de que podemos *aplicarlas* solamente porque se nos ha dicho cómo están ligadas con la experiencia, debe señalarse que esa experiencia surge *junto con* supuestos teóricos, *no* antes que ellos, y que una experiencia sin teorías es exactamente tan incomprendida como lo es (presuntamente) una teoría sin experiencia: elimínese parte del conocimiento teórico de un sujeto y se tendrá una persona que está completamente desorientada y que es incapaz de realizar la acción más simple. Elimínese más conocimiento y su mundo sensorial (su 'lenguaje de observación') empezará a desintegrarse, incluso otras sensaciones simples desaparecerán hasta llegar a estar la persona en un estadio aún más primitivo que el de un niño pequeño. Un niño pequeño, por otra parte, no posee un mundo perceptual estable que pueda utilizar para dar sentido a las teorías puestas ante él. Muy al contrario. Pasa por varias etapas perceptivas que están sólo vagamente ligadas una con otra (las etapas anteriores *desaparecen* cuando nuevas etapas toman plaza) y que incorporan todo el conocimiento teórico logrado en cada ocasión. Además, el proceso global (incluido el muy complejo proceso de aprender tres o cuatro lenguajes) comienza sólo porque el niño reacciona correctamente a las señales, *las interpreta correctamente*, porque dispone de medios de interpretación aun antes de que haya experimentado su primera sensación clara. [...] Pero ¿en qué contribuyen las sensaciones a nuestro entendimiento? Consideradas en sí mismas, es decir, consideradas como aparecerían a una persona completamente desorientada, no son de ninguna utilidad, ni para el entendimiento ni para la acción. Ni tampoco es suficiente *ligarlas* meramente a las teorías existentes. Esto significaría extender las teorías con elementos añadidos, con lo que obtenemos *expresiones* más largas, es decir, series de sucesos más largas, pero no la comprensión de las expresiones más cortas, que era lo que queríamos. [...] Resultado: las sensaciones también pueden ser eliminadas del proceso de entendimiento (aunque pueden desde luego seguir *acompañándolo*, del mismo modo que un dolor de cabeza acompaña al pensamiento profundo) [Feyerabend, 1970, pp. 126-127].

---

obtienen los resultados. Es decir, que una contrastación por este medio sería solamente una aplicación de algunos presupuestos teóricos (supuestamente confirmados en la "realidad" con experiencias "reales") que serán a fin de cuentas los que ofrezcan, mas que mediciones, predicciones. Esto se lo concedemos al lector. Aun así, no parece que estemos tan alejados de la forma en que trabajan los científicos. Es más, resulta bastante similar a aquellos experimentos que, por limitaciones técnicas o por lo que sea, nunca se han llevado a cabo, pero que forman parte de muchas justificaciones para las teorías. Asimismo, puede mantenerse perfectamente un pluralismo en este mismo sentido. Basta con generar, no uno, sino tantos programas como teorías esten a nuestra disposición. De hecho, resultaría interesante hacerlo.

Esperaría que con esto sea suficiente para zanjar la discusión en torno al posible carácter empirista de Feyerabend. Sin embargo, es importante no caer en una segunda confusión a partir de lo recién dicho. Cuando Feyerabend señala que 'la experiencia surge *junto* con supuestos teóricos', el '*junto*' debe ser entendido lo más literalmente posible, pues lo que se pretende mostrar no es que la experiencia esté meramente contaminada o cargada de teoría, sino que los hechos son esencialmente teóricos. La distinción es importante puesto que Feyerabend ha sido lo suficientemente claro al negar que detrás de su argumento se encuentre la tesis de la carga teórica ('Theorladenness').<sup>31</sup>

Esta vez, el punto de inflexión está en que 'Al hablar de carga teórica se da a entender que en todo enunciado observacional hay una parte teórica y una no teórica que la sostiene' (Feyerabend, 1978, p. 183), mientras que, para Feyerabend, lo cierto es el '[...] carácter plenamente teórico de todos los hechos (y no sólo de los hechos teóricos)' (Feyerabend, 1992, p. 44). En otras palabras, el motivo de la disputa es la posible existencia de un núcleo no-teórico 'fáctico' independiente de cualquier teoría.

En 'The problem of the Existence of Theoretical Entities' (1960) Feyerabend muestra una serie de resultados paradójicos de la distinción entre

---

<sup>31</sup> En 1978, Feyerabend escribe: 'Me he opuesto a esta idea [la carga teórica] en todos mis escritos, desde mi tesis doctoral (1951) a la última edición (en rústica) de *TCM* (1970). En el volumen de 1958 de los *Proceedings of the Aristotelian Society* propuse que se interpretan los enunciados observacionales en términos exclusivamente teóricos; en 'Das Problem der Existenz Theoretischer Entitäten', *Kraft Festschrift*, Viena, Springer Verlag, 1960, demostré que la idea de la carga teórica lleva a consecuencias paradójicas; en 'Explanation, reduction and empiricism', [...] trate de explicar *psycholegamente* (esto es, sin hacer referencia a división alguna en el contenido del enunciado o en la naturaleza del objeto al que se refiere) lo que generalmente se denomina 'núcleo observacional' de un enunciado observacional; en 'Science without experience', *Journal of Philosophy*, vol. LXVI, 1969, [...] fortalezco más si cabe mis argumentos contra la carga teórica (Feyerabend, 1978, p. 183-4).

conceptos observacionales y teóricos,<sup>32</sup> para arremeter después en contra de cualquier teoría de los datos sensoriales en la que se asuma que estos son informes empíricos cuya veracidad, dadas ciertas condiciones, resulta indubitable. La dirección del argumento se divide en tres. Primero, lo que busca Feyerabend es mostrar que, bajo ciertas circunstancias (por ejemplo, cuando un dolor es muy fuerte), los datos sensoriales pueden legítimamente ser puestos en duda (*vid.* Feyerabend, p. 24 y ss). En segundo lugar, la idea es que, en términos psicológicos, los datos sensoriales son también resultado de nuestras creencias en algunas entidades teóricas (p. 29 y ss). Finalmente, y éste es el punto más fuerte, lo que se argumenta es la imposibilidad de separar los datos sensoriales, su descripción y la intuitiva certeza de dicha descripción:

[...] there are not three separate entities: a statement, an experience of evidence, and the pain. There is only the process of producing the statement with certainty and this is already the sense-datum. Hence, sense-data cannot be separated from the process of their description [Feyerabend, 1960, pp. 36-37].

Dado que son muchos los lugares y las páginas en las que Feyerabend sostiene esta tesis sobre el carácter esencialmente teórico de los hechos, no voy a pasar revista a todas y cada una de sus apariciones. Además, el argumento es más o menos el mismo en todas ellas. Por ejemplo, en 1970 y 1975, Feyerabend volverá al argumento, aunque, esta vez, añadiéndole a la experiencia una componente subjetiva.<sup>33</sup> Es decir, postulando el carácter *histórico-fisiológico* de la evidencia (*vid.* Feyerabend, 1970, p. 48)<sup>34</sup> Asimismo, en una nota al calce del capítulo tercero de *Adiós a la razón* (1987; 1992) —dedicado, entre otras cosas, a

<sup>32</sup> *Vid.* Feyerabend, 1960, pp. 1-3

<sup>33</sup> 'En un análisis más agostado encontramos incluso que no hay 'hechos desnudos' en absoluto, sino que los hechos que entran en nuestro conocimiento se ven ya de un cierto modo y son por ello *esencialmente teóricos*' (Feyerabend, 1970, p. 41, énfasis añadido).

<sup>34</sup> 'la impresión sensorial, por simple que sea, contiene siempre una componente que expresa la reacción del sujeto que percibe y que no tiene correlato objetivo' (Feyerabend, 1970, p. 47).

comentar algunas críticas de Gunar Anderson y John Worrall —, Feyerabend es mucho más específico en su negación de un posible núcleo no-teórico 'fáctico':

Neurath, Carnap y yo diríamos que tales hechos [i.e., los hechos empíricos, los que conservan un 'núcleo empírico'] *aparecen* como menos invadidos por la teoría: los antiguos griegos percibían directamente a sus dioses; estos fenómenos no mostraban ningún elemento teórico, pero alguien descubrió eventualmente la ideología compleja existente en la base y mostró cómo incluso 'hechos' muy sencillos están constituidos por una estructura extremadamente compleja. Los físicos clásicos describían y siguen describiendo nuestro entorno en un lenguaje que apenas considera la relación entre el observador y los objetos observados (suponemos cosas estables e inalterables; basamos nuestros experimentos en ellas), pero la teoría de la relatividad y la teoría cuántica nos han hecho constatar que este lenguaje, esta forma de percepción, y esta manera de realizar experimentos tienen consecuencias cosmológicas. No se formulan explícitamente las consecuencias —y por esto no las advertimos y seguimos hablando sencillamente de 'hechos' empíricos—, pero dichas consecuencias se encuentran en la base de todos los fenómenos; es decir, los hechos aparentemente empíricos son plenamente teóricos *aun cuando frecuentemente funcionen como jueces entre alternativas teóricas*. John Worrall supone que tales jueces deben contener o una componente teórica neutral, o un núcleo no-teórico 'fáctico'; es decir, supone que los científicos que utilizan hechos al examinar diversas teorías no los alteran, por ejemplo, no los convierten en hechos diferentes. Se muestra fácilmente el error de esta suposición. Los relativistas y los teóricos del éter tienen hechos diferentes, precisamente en el dominio de la observación [Feyerabend, 1978, pp. 44-45].<sup>35</sup>

Ahora bien, por la forma en la que Feyerabend sustenta la teoricidad de los hechos podría dar la impresión de que cada teoría 'construye' sus propias experiencias. Lo que significaría una especie de círculo vicioso pues, al no haber una instancia externa de crítica, las teorías quizá terminarían por autojustificarse mediante una 'base empírica' de la que ellas mismas son responsables.

---

<sup>35</sup> Existen serias diferencias entre la edición castellana y la inglesa de *Adiós a la razón* (ello se debe a que son textos distintos). Sin embargo, en la edición inglesa el lector encontraría, básicamente, el mismo argumento, con la diferencia de que no se trata de una nota al pie: 'John Worrall ascribes to me the "truism" that "theoretical facts" are dependent on theory' as well as arguments that 'depend on taking "fact" at a very high theoretical level'. What I actually assert in the paper in which these matters are explained (now reprinted as chapter 2 of vol. 1 of my *Philosophical Papers*) is that *all* facts are theoretical (or, in the formal mode of speech, 'logically speaking all terms are "theoretical"' — op. cit., p. 32, fn. 22) and not merely theory *laden* ... (Feyerabend, 1987, p. 289 y ss.).

La idea de Feyerabend, empero, no parece ser tan fuerte. Por un lado, tenemos casos en los que '[...] uno y el mismo conjunto de datos observacionales es compatible con teorías muy distintas y mutuamente inconsistentes' (Feyerabend, 1962, p. 73). Por el otro, resulta que '[...] ninguna teoría concuerda con todos los hechos conocidos de su dominio' (Feyerabend, 1975, p. 39, 1970, p. 37).

El que Feyerabend nos diga ahora que *sólo en algunas circunstancias especiales las teorías modelan la experiencia a su imagen*,<sup>36</sup> no tiene nada que ver con que, en los casos en los que esto no ocurra, la experiencia sea completamente independiente de toda teoría. Cuando se afirma que *todo* hecho es esencialmente teórico, solamente se está indicando que *cualquier hecho depende*, por lo menos, de *alguna teoría*. Así, cuando dos teorías incompatibles comparten una misma experiencia, o cuando existen discrepancias entre la teoría y la evidencia, lo que pudiera estar ocurriendo es que esas experiencias están constituidas a partir de teorías o puntos de vista distintos de aquellos que se están contrastando, o bien por una estructura conceptual que es compartida por las teorías incompatibles. En otras palabras, esas experiencias posiblemente son producto de 'ciencias auxiliares' (teorías que sirven de 'piedra de toque', diría acertadamente Lakatos), o bien de ideologías más antiguas que pudieran haberse constituido en lo que Feyerabend ha denominado: 'interpretaciones naturales'.

<sup>36</sup> La referencia completa está en su respuesta a Corliss y Saculing: 'Igualmente trato de especificar la vaga noción, que se halla en muchos historiadores del arte y en algunos seguidores de Wittgenstein (como es el caso de Hanson), de que 'venimos la realidad en función de nuestros conceptos'. Dicha noción únicamente resulta cierta en casos especiales' (Feyerabend, 1978, p. 201). Empero, no la he puesto directamente en el texto pues, por la redacción, podría parecer que se está negando todo lo antedicho. De de luego, sabemos que no es así por el contexto en que la frase aparece y por la referencia a *nuestros* conceptos.

En el primero de los casos, la teoriedad de la experiencia que refuta una teoría o apoya un par de teorías mutuamente inconsistentes, sería exactamente la misma que la que hemos venido revisando. En el segundo de ellos, el de las 'interpretaciones naturales', se mantiene la misma idea de teoriedad, pero se establece, además, que ésta pasa tan inadvertida que nos da la impresión de que las cosas o los fenómenos hablan *per se*:

Para empezar, tenemos que aclarar la naturaleza del fenómeno total: apariencia más enunciado. No se trata de dos actos distintos; uno, advertir el fenómeno; otro, expresarlo con ayuda del enunciado apropiado. Se trata de *un solo acto*, a saber, afirmar, en una cierta situación observacional 'la luna me está siguiendo' o 'la piedra cae en línea recta'. Desde luego, podemos subdividir de un modo abstracto este proceso en dos partes [...] Pero en circunstancias normales no se produce una división semejante; describir una situación familiar es, para el que habla, un acontecimiento en el que enunciado y fenómeno están firmemente pegados uno a otro. Esta unidad es el resultado de un proceso de aprendizaje que empieza en la infancia de cada uno de nosotros. Desde muy pequeños aprendemos a reaccionar ante las situaciones con las respuestas apropiadas, lingüísticas o de otro tipo. Los procedimientos de enseñanza *dan forma* a la 'apariencia' o al 'fenómeno', y establecen una firme *conexión* con las palabras de tal manera que al final los fenómenos parecen hablar por sí mismos sin ayuda exterior y sin conocimiento extrínseco de ellos. [...] El lenguaje que 'hablan' está, desde luego, influido por la creencia de generaciones anteriores sustentadas durante tanto tiempo que no aparecen ya como principios separados, sino que se introducen en los términos del discurso cotidiano, y, después del entrenamiento requerido, parecen emerger de las cosas mismas [Feyerabend, 1975, pp. 56-57, *vid. también*, 1970, pp. 52-53].<sup>37</sup>

Con base en todo lo antedicho, me parece que ahora podrá entenderse la crítica de Feyerabend a los modelos clásicos de la *contrastación empírica*, pues estos asumían la tesis de que los *predicados observacionales* simplemente designan *características observables* cuya ausencia o presencia, en circunstancias adecuadas,

<sup>37</sup> Feyerabend ha asimilado estas "interpretaciones naturales" con las *presuposiciones a priori* o los *prejuicios*, correspondientes a las filosofías kantiana y baconiana respectivamente. Sin embargo, aun a pesar de su carácter de prejuicio (como juicio previo), Feyerabend es muy claro en la imposibilidad de eliminarlas, como Bacon pretendía, mediante un cierto método de análisis que permita llegar hasta el 'núcleo sensorial', hasta la experiencia al desnudo. Esto se debe, por un lado, a que las interpretaciones naturales "[...] no están simplemente *añadidas* a un campo de sensaciones previamente existente. Son *instrumentos* para constituir el campo'. Asimismo, y con ello estoy de vuelta, "[...] al no prestar atención a esta función fundamental de las interpretaciones naturales, está claro que una persona que se enfrentase a un campo perceptual

puede determinarse mediante la observación directa (*vid.* Hempel, 1950, p 116).

Según Feyerabend, estas características observables (*vgr.* 'verde', 'blando', 'más largo que', etc.) no son propiedades o relaciones que los objetos tengan o guarden en sí mismos ni son tampoco directamente observables. Antes al contrario, dichas características les han sido dadas a los objetos a partir justamente de los predicados observacionales, independientemente de si estos son parte de una serie de presupuestos teóricos, o bien, de enunciados o conceptos que no dependen de alguna teoría científica, pero que han sido constituidos a partir de alguna tradición.

Siendo este el caso, lo que se podría buscar como requisito de la contrastación empírica es que ésta se dé frente a un conjunto de hechos independientes, más que de todo pensamiento, de la teoría que se va a contrastar. Las opciones, cuando menos, son dos: o bien se apela a una teoría distinta (con todo y sus consecuencias empíricas), o bien a experiencias constituidas fuera del ámbito científico (i.e. dependientes de alguna tradición no-científica). En el primero de los casos, el problema es que, al presentarse una discrepancia entre los 'hechos' y la teoría a contrastar, la toma de partido a favor de los primeros resulta ser tan racional o irracional como la decisión contraria pues, dado el carácter esencialmente teórico de los 'hechos', el preferirlos por encima de la teoría significaría preferir un punto de vista sobre otro y nada más.

---

sin disponer de una sola interpretación natural se encontraría *completamente desorientada*, no podría ni siquiera iniciar la tarea en que consiste la ciencia' (Feyerabend, 1975, p. 60).

El argumento es igualmente válido para cuando lo que se está contrastando son dos teorías y, para hacerlo, se involucra una teoría tercera que permita dirimir la disputa. Supóngase que se contrastan dos teorías  $T^1$  y  $T^2$  con un conjunto  $C$  de experiencias aceptables en  $T^3$ , dado un margen de error  $M$ . Supóngase ahora que  $T^2$  coincide con el conjunto  $C$  de experiencias en  $M$ . En este caso, lo que hasta ahora tenemos es solamente un par de teorías ( $T^2$  y  $T^3$ ) que involucran a  $C$  en  $M$ . Pero ello no nos dice nada de la verdad de  $C$  salvo que asumiéramos que  $T^3$  es verdadera. Además, todavía podría generarse una teoría  $T^4$  contraria a  $T^3$  pero coincidente con  $T^1$ , y así sucesivamente.<sup>38</sup>

La segunda de nuestras posibilidades para salvar el punto con experiencias que sean teóricamente neutrales respecto de la teoría a contrastar (o a dos teorías en disputa), era retomar a las *interpretaciones naturales* y a sus experiencias como esa base empírica que algunos andan buscando. Desde luego, buena parte de la tarea científica se da en este sentido. Sin embargo,

Distra mucho de ser correcto asumir que el lenguaje ordinario se concibe en términos tan amplios, tan tolerantes, tan indefinidos y vagos, que habrá de ser compatible con cualquier teoría científica, que la ciencia a lo sumo puede insertar detalles, y que una teoría científica nunca irá contra los principios implícitamente contenidos en él [Feyerabend, 1962, pp. 115-6].<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Lo mismo sirve aun si se piensa que  $C$  no es más que una sub-clase de  $F$ , en donde  $F$  es el conjunto de todas las experiencias de  $T^3$ , puesto que, nuevamente, el valor de verdad de  $F$  sigue dependiendo del valor de verdad de  $T^3$  y de  $C$ .

<sup>39</sup> Tómese el siguiente ejemplo para verificarlo. Dice Skinner en unas *palabras de alerta* que anteceden su disertación *Sobre el conductismo*: 'Finalmente, unas palabras sobre mi propia conducta verbal. El idioma inglés está sobrecargado de mentalismo. Los sentimientos y los estados de la mente han gozado de un puesto privilegiado en la explicación del comportamiento humano, y la literatura, interesada como está en cómo y por qué siente la gente, les ofrece apoyo permanente. Como resultado, es imposible entrar en una conversación casual sin hacer surgir los fantasmas de las teorías mentalistas. El papel del ambiente se ha descubierto hace muy poco tiempo y aun no ha surgido un vocabulario popular para describirlo [...]

Cuando es importante ser claro acerca de un tema, nada es mejor que el vocabulario técnico. A menudo uno se ve forzado a andar con rodeos. Con dificultad se abandonan las viejas formas de hablar, y las nuevas maneras son incómodas y desagradables, pero el cambio tiene que hacerse.

No es esta la primera vez que una ciencia sufre tal transición. Hubo periodos en los cuales al astrónomo le resultaba difícil no hablar como astrólogo (o ser astrólogo en el fondo), y el

Así que, otra vez, tenemos exactamente el mismo problema que en el punto anterior. Además, al apelar en todos los casos a las experiencias producidas en el marco de las *interpretaciones naturales* tendríamos que considerarlas verdaderas, justamente, en aquellas ocasiones en que las teorías científicas buscan demostrar la validez de experiencias contrarias a ellas.

Según ha expuesto Feyerabend, y creo que correctamente, las interpretaciones naturales son de una muy lenta movilidad. De hecho, permanecen en el conocimiento y en el lenguaje cotidiano a pesar de las innovaciones científicas. Y qué mejor muestra de ello que el percatarse de que a más de cuatro siglos de distancia de Copérnico y tres de Galileo, seguimos utilizando expresiones tales como: 'ya salió el Sol' o 'a las doce del día el Sol estará en algún punto de una línea perpendicular al horizonte' (arriba, pues, de nuestras cabezas). Estos testimonios no son *negados* por la observación. Antes al contrario, podríamos decir que lo que vemos es que es el Sol, y no la Tierra, quien se mueve. Así, de pretender dirimir una disputa teórica con base en estas observaciones, resulta evidente que todavía hoy la teoría sobre la que debiéramos inclinarnos no es aquella en la que creemos. En otras palabras, 'Un juicio directo e indiscriminado de las teorías por los hechos está sujeto a eliminar ideas *simplemente porque no se ajustan al sistema de alguna cosmología más antigua*' (Feyerabend, 1975, p. 51).

En este contexto lo que está en tela de juicio ya no es solamente la contrastación empírica, sino la propia *condición de consistencia* (i.e. el requisito de que las nuevas hipótesis deban ser consistentes con teorías bien

---

químico no tema modo de liberarse de la alquimia. En la ciencia del comportamiento estamos

establecidas). Por lo menos desde 1960, Feyerabend ha sido claro en que 'esta condición elimina una teoría o hipótesis física no porque esté en desacuerdo con los hechos: la elimina porque está en desacuerdo con otra teoría, con una teoría, además, cuyas instancias confirmadoras comparte' (Feyerabend, 1975, p. 19).<sup>40</sup> Así, la única razón para preferir una teoría sobre la otra radicaría en la edad y la familiaridad, pues, si la teoría más joven hubiera aparecido primero, la condición de consistencia habría actuado a su favor (*vid., ídem*).

### 1.2.2 Incommensurabilidad

Con esta argumentación que venimos desarrollando, se pone en tela de juicio, además de lo que ya se ha criticado, la 'invarianza de significado' exigida por lo que Feyerabend llama las 'teorías de la reducción'. Según hemos tratado de mostrar, '[...] usualmente, algunos de los principios implicados en la determinación de los significados de los puntos de vista o teorías más antiguas son inconsistentes con las nuevas teorías' (Feyerabend, 1962, p. 125).<sup>41</sup> De allí que el significado de un mismo término o concepto será diferente si se le utiliza en uno u otro contexto, y es por ello que lo único prohibido será la utilización

---

en una etapa similar, y cuanto antes se haga la transición, tanto mejor' (Skinner, 1974, p. 27-28).

<sup>40</sup> '[...] considérese una teoría  $T$  que describa satisfactoriamente la situación dentro del dominio  $O$ ,  $T$  concuerda con un número finito de observaciones (formen éstas la clase  $E$ ) y concuerda con ellas dentro del margen de error  $M$ ; una alternativa que contradice a  $T$  desde fuera de  $E$  y dentro de  $M$ , esta apoyada exactamente por las mismas observaciones y es por tanto aceptable sólo si  $T$  lo era (*ídem, vid. también*, Feyerabend, 1962, 1963 y 1970).

<sup>41</sup> En 1960, Feyerabend sustentaría un argumento en sentido contrario: 'Thus, we re-interpret our 'experiences' in light of the theories that we possess. There is no 'neutral' experience. Despite this re-interpretation, there is still a practical invariance in as far as we demand that even the most comprehensive and most abstract theory will give us approximately those results which a less abstract theory contains. This methodological principle has, as consequence, that all the different theories which have been proposed in the course of the history of science have 'something' in common. What is this 'something'? This something is by no means a 'set' [...] (Feyerabend, 1960, p. 48)

indistinta de ambos significados en un mismo argumento.<sup>42</sup> O, dicho brevemente, estos dos conceptos no pueden usarse juntos sin explicitar en que contexto están siendo utilizados porque pertenecen a teorías o lenguajes inconmensurables.

Es importante remarcar, como lo ha hecho Feyerabend, que a partir de las diferencias entre lenguajes no se sigue necesariamente el que éstos sean inconmensurables. De hecho, el argumento ni siquiera implica que habrá tantas realidades como lenguajes.<sup>43</sup> La inconmensurabilidad, en todo caso, es una relación peculiar entre teorías que depende de un tipo también particular de discrepancias entre ellas:

Las clasificaciones *ocultas*<sup>44</sup> (que por causa de su naturaleza subterránea 'se sienten más que se comprenden — la conciencia de [ellas] tiene carácter intuitivo' —, que 'son perfectamente idóneas para ser más racionales que las clasificaciones patentes' y que pueden ser muy 'sutiles' y no estar conectadas 'con ninguna gran dicotomía') crean 'resistencias tipificadas a puntos de vista ampliamente divergentes'. Si estas resistencias se oponen no sólo a la verdad de las alternativas resistidas sino a la presuposición de que ha sido presentada una alternativa, tenemos entonces un ejemplo de inconmensurabilidad[Feyerabend, 1975, pp. 215-216, corchetes añadidos].<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Lo que literalmente dice Feyerabend es que 'Lo que se niega es que alguien pueda seguir usando este concepto más primitivo [el de temperatura] consistentemente y creer, al mismo tiempo, en la teoría molecular. Esto no significa que una persona no pueda, en diferentes ocasiones, usar conceptos que pertenecen a sistemas diferentes e inconmensurables. La única cosa que le está prohibida es el uso de ambos tipos de conceptos en el mismo argumento [...] (Feyerabend, 1962, p. 128). La cuestión es solamente un preciosismo, pero me parece obvio que se pueden usar conceptos pertenecientes a sistemas inconmensurables en un mismo argumento siempre y cuando se haga notar la distinción. Desde luego, en el texto esta cuestión no ha sido pasada por alto, pero no quería dejar fuera esta aclaración ni endosarle al autor palabras que no fueran suyas.

<sup>43</sup> A partir de aquí, cuando hagamos referencia a 'los lenguajes' o simplemente 'el lenguaje', nos estaremos refiriendo a estructuras lingüísticas complejas en las que pueden advertirse una cierta cosmología, ontología, etc..

<sup>44</sup> A partir de la obra de Whorf (*Language, Thought and Reality*, MIT Press, 1956) nos dice Feyerabend: '[...] la cosmología de un lenguaje se expresa parcialmente en el uso patente de las palabras, pero se asienta también en las clasificaciones 'que no tienen ninguna señal patente... sino que operan a través de una invisible 'lonja central' de lazos de unión, de forma tal que determinan otras palabras que indican la clase' (Feyerabend, 1975, p. 215).

<sup>45</sup> Las oraciones entre corchetes son citas de Feyerabend a Whorf, op. cit., pp. 68-70

Según lo dicho, los casos de inconmensurabilidad se presentan, para lenguajes naturales o para teorías lo suficientemente generales y ‘profundas’ como para ser consideradas cosmovisiones (*vid., ídem*), en el momento en que estas *clasificaciones ocultas* actúan haciendo imposible la *comparación* directa entre las distintas alternativas, puesto que ‘no hay forma de ‘apresar’ la transición de lo uno a lo otro’ (*ibíd.*, p. 218). Es decir, cuando un cierto ‘sistema mental’ niega una serie de objetos —debido a la conservación de categorías básicas— e impide la construcción de otros.

A pesar de esta limitación, han sido muchos los autores que han criticado la noción feyerabendiana de inconmensurabilidad por su carácter radical. Y no hace falta ir muy lejos para convencerse de ello:

Este nuevo sistema conceptual [el de la física relativista] no es que *niegue* la existencia de los estados de cosas clásicos, sino que ni siquiera nos permite *formular enunciados* que expresen tales estados de cosas [...] No comparte, y no puede compartir, ni un solo enunciado con su predecesor [Feyerabend, 1970, p. 107; 1975, p. 270].<sup>40</sup>

Para empezar, me parece que habría que distinguir aquí dos sentidos distintos, aunque quizá estrechamente vinculados, en los que puede leerse esta tesis. Primeramente, la frase podría ser interpretada en un sentido semántico, esto es, tan sólo como una consecuencia natural de los puntos que hemos venido desarrollando: dos lenguajes inconmensurables cualesquiera no

<sup>40</sup> ‘[...] alguien podría inclinarse a explicar la transición [entre el mundo arcaico (A) y la cosmología nueva (B) surgida en los siglos VII al V a. C.] como sigue: el hombre arcaico posee una cosmología limitada; ha descubierto algunas cosas, ha pasado por alto otras. Su universo carece de objetos importantes, su lenguaje carece de conceptos importantes, su percepción carece de estructuras importantes. Anádanse los elementos que faltan al cosmos A, los términos que faltan al lenguaje A, las estructuras que faltan al mundo perceptual A, y se obtendrá el cosmos B, el lenguaje B, la percepción B.

Hace algún tiempo llamé a la teoría que subyace a semejante explicación ‘teoría de los agujeros’ o ‘teoría del queso suizo’ sobre el lenguaje (y otros medios de representación). De acuerdo con la teoría de los agujeros, toda cosmología (todo lenguaje, todo medio de representación) tiene lagunas considerables que pueden llenarse *dejando maltratado el resto*. [...] En el caso que nos

compartirán uno solo de sus contenidos, ya sea empíricos o teóricos, porque ninguno de sus términos tendría, *strictu sensu*, el mismo significado.<sup>47</sup> Un segundo sentido en el que puede entenderse la inconmensurabilidad, es un sentido ontológico. Y allí sí, cuando se habla de mundos distintos, se está hablando literalmente.

Ambas opciones están en Feyerabend, pero ha sido la segunda de ellas la que ha evocado este carácter radical que suele atribuírsele a su tesis sobre la inconmensurabilidad.<sup>48</sup> En lo personal, creo que la radicalidad de la tesis no depende del que ésta implique o no cuestiones ontológicas, sino en el problema de si, al hacerlo, se está cancelando cualquier potencial comparación entre teorías inconmensurables. Examinemos, entonces, cada una de estas opciones con la finalidad de mostrar una serie de elementos importantes tanto para su constitución como para su limitación. Como siempre, empezaré por el principio

### 1.2.2.1 *Inconmensurabilidad, experiencia y realismo*

Ya en el dominio de la *percepción* aparecen casos interesantes de inconmensurabilidad. [...] Dados unos estímulos apropiados, pero sistemas de clasificación diferentes ('sistemas mentales' diferentes) nuestro

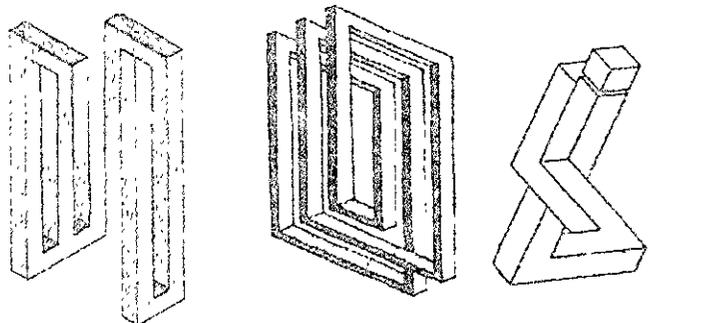
---

ocupa, existe la dificultad de que el cosmos B no contiene un solo elemento del cosmos A' (Feyerabend, 1975, pp. 260-261).

<sup>47</sup> '[...] la 'ley merca' de la teoría del impetus es inconmensurable con la física newtoniana, en el sentido de que el concepto principal de la primera, el concepto de impetus, no puede ser definido sobre la base de los términos descriptivos primitivos de la última, ni relacionado con ellos mediante un enunciado empírico correcto' (Feyerabend, 1962, p. 112). Para el desarrollo completo de este ejemplo, *vid.* 1962, pp. 79-94.

<sup>48</sup> Además del sentido ontológico, se han hecho críticas a la inconmensurabilidad feyerabendiana por el 'relativismo' que algunos autores sienten se deriva de ella. Kuhn, por citar el ejemplo mejor conocido y más aceptado, limita su idea de inconmensurabilidad al resultado de las revoluciones científicas y, asimismo, a una inconmensurabilidad parcial o local. Feyerabend, en cambio, no aceptaría que detrás de cada caso de inconmensurabilidad hubiera necesariamente una revolución (aunque quizá sí a la inversa) y evocara, a partir de ella, una serie de argumentos en contra de la excelencia epistemológica de la ciencia. Ciertamente, las diferencias entre una y otra dependen del juicio que Feyerabend hace a la noción de ciencia normal, así como del pluralismo de tradiciones no-científicas asumido como parte de su idea de racionalidad. Sobre estos y otros asuntos nos detendremos más adelante.

aparato perceptual puede producir objetos perceptuales que no son fácilmente comparables. Es imposible un juicio directo. Podemos comparar las dos posiciones en nuestra memoria, pero no mientras consideramos la misma descripción [ibíd., pp. 217-218. Véase la figura].<sup>49</sup>



Habrá notado el lector que la referencia que Feyerabend está haciendo aquí es únicamente a *objetos perceptuales* y a sistemas de clasificación. Tal y como se ha señalado en el apartado anterior, la idea básica es que los lenguajes tienen no sólo un papel como instrumentos *descriptivos*, sino como *constituyentes de fenómenos y concepciones del mundo*. Es decir, que influyen en la percepción, en el pensamiento, en el comportamiento, etc., en tanto que cada uno de ellos esconde, además de sistemas de clasificación 'impuestos' sobre La Realidad, una cosmología comprensiva. Hasta aquí, empero, las implicaciones ontológicas no impiden el que puedan mantenerse todavía una serie de compromisos realistas aunque sean mínimos.

<sup>49</sup> Uno de los casos favoritos de Feyerabend para ejemplificar esta situación, es la teoría piagetiana del desarrollo. Tanto en *Contra el método* (1970) como en *Traído contra el método* (1975), la referencia a *The Construction of Reality in the Child* es exactamente la misma: si aceptamos que en el proceso mediante el cual el niño logra alcanzar una estructura mental relativamente estable, este transcurre por una serie de etapas en las que cambian los esquemas mentales *junto* con la percepción y, por tanto, con las imágenes de los objetos materiales, ¿por qué no creer, entonces, que el mismo proceso puede darse en la etapa adulta, cuando se cambia de uno a otro de los sistemas conceptuales? No voy seguir, empero, esta línea de argumentación, pues me parece que hay límites importantes al usar la metáfora de la teoría piagetiana en este punto, sobre todo si se toma en cuenta que para Piaget tanto el esquema conceptual de la etapa adulta, como el proceso, son uno y el mismo para cualquier ser humano. Y no sólo eso, sino que el resultado final, además de 'relativamente estable', es justamente el sujeto kantiano del conocimiento.

En su respuesta a Curthoys y Suchting, por ejemplo, Feyerabend ira puntualizando esta parte de su concepción realista. Así, en una nota al pie comienza por aclarar que nunca ha

[...] afirmado la identidad de lo que es y de lo que se piensa que es ('confusión' entre objetos teóricos y objetos reales). El realismo, tal y como se define en el capítulo de la inconmensurabilidad,<sup>60</sup> no implica la identificación de lo real con el objeto teórico; 'realismo' quiere decir que se trata de comprender lo real en función de lo teórico, en lugar de considerarlo como algo dado [Feyerabend, 1978, p. 201, n.p. 38].

Por las tesis revisadas en la sección anterior, resulta más o menos claro que al sustentarse ahora la existencia de 'lo real', no se reabre la posibilidad de una base empírica de contrastación que permita la comparación y evaluación de teorías. Ello ocurriría si identificáramos los *objetos reales* con los *objetos de la experiencia*. Pero, recuérdese, la experiencia surge *junto* con supuestos teóricos y no antes. Así que bien puede sustentarse la idea de que este mundo 'real' que queremos conocer existe independientemente del proceso mismo del conocimiento y, al mismo tiempo, afirmar que la experiencia, que es uno más de los mecanismos utilizados en su conocimiento, sí depende y es modificada durante el proceso cognitivo:

Toda tradición de suficiente generalidad enjuicia las cosas a su modo propio. *Nosotros* tenemos la sensación de algo natural ante la fotografía de una casa o ante un dibujo con perspectiva; una persona no familiarizada con la perspectiva ve un edificio que se derrumba. [...] [Así] múltiples son las posibilidades de nuestra conducta ante la naturaleza, e igualmente múltiple es también la 'realidad' que contemplamos en ella. La circunstancia de que hoy parece dominar sólo una forma de contemplar la naturaleza no puede seducirnos al error y hacernos pensar que a fin de cuentas, a pesar de todo, hemos alcanzado 'la' realidad. Solamente significa que otras formas de realidad provisionalmente no tienen consumidores, amigos, defensores, y ciertamente no porque no tengan nada que ofrecer, sino porque no se las conoce o no existe interés por sus productos [Feyerabend, 1992, p. 152]

<sup>60</sup> *id.* Feyerabend, 1977, cap. 17

Como puede verse en la cita, la idea de inconmensurabilidad, así planteada, no iría más allá del admitir que distintos lenguajes ordenan, clasifican y dotan de significado de manera distinta a una *misma* realidad.<sup>41</sup> El que a 'nosotros' nos parezca 'natural' una imagen de un cierto tipo, poco o nada tiene que ver con que exista una mínima correspondencia entre ella (la imagen) y el objeto real al que supuestamente refiere.

Ahora bien, en ciertos casos, como en el presentado arriba, no encuentro mayor problema en consentir que los cambios se dan únicamente a nivel perceptual aunque, ontológicamente, se trate del mismo objeto. El argumento de Feyerabend, no obstante, es mucho más fuerte, pues, bajo ciertas circunstancias, dos teorías inconmensurables no comparten ni las experiencias ni la ontología. Por obviedad, no se puede apelar aquí a la distinción entre percepción y realidad, puesto que lo que está en discusión no es si la percepción cambia. Lo que se está discutiendo es si la Realidad se modifica.

*1.2.2.2 Inconmensurabilidad, ontología y realismo*

Desde 1962, Feyerabend había argumentado que la inclusión de una teoría en otra más amplia conlleva serios cambios ontológicos:

[...] lo que ocurre cuando se da el paso de una teoría T' restringida a una teoría T más amplia (capaz de abarcar todos los fenómenos abarcados por T') es algo mucho más radical que la incorporación de la teoría T' malterada al contexto de T, que es más amplio. Es, más bien, una sustitución de la ontología de T' por la ontología de T, y el correspondiente cambio en el significado de todos los términos descriptivos de T' (suponiendo que esos términos se sigan empleando) [Feyerabend, 1962, p. 92].

<sup>41</sup> '[...] el científico que acepta un nuevo paradigma es como el hombre que lleva lentes inversores' (Kuhn, 1962, p. 19)

En casos como éste, están presentes ya algunos elementos de lo que a muchos autores les terminará pareciendo radical de la incommensurabilidad feyerabendiana. Y es que, como puede suponerse,  $T' \supset D$  (i.e. la versión inicial de  $T'$  antes de ser incluida) es en algún sentido inconmensurable tanto con  $T$  como con  $T' \supset D$  ( $T'$  después de su inclusión), puesto que ambas teorías no comparten muchos, si no es que ninguno de sus contenidos ontológicos.

Ahora bien, lo que tenemos en el paso de una teoría a otra, no siempre es una relación de inclusión. En ciertos casos (*vgr.*, el paso de la física aristotélica a la newtoniana), lo que se da es una sustitución de teorías en la que algunos, incluso todos, los objetos y problemas que formaban parte de la teoría abandonada, con sus consecuentes contenidos y supuestos ontológicos, serán disueltos, separados o eliminados del dominio de investigación genuina (*vid.* Feyerabend, 1970, p. 106; 1970*b*, p. 370; 1975, p. 270). Por ejemplo,

[...] el término 'poseso' que una vez fuera utilizado para dar una descripción causal de las particularidades de comportamiento [hoy] relacionadas con la epilepsia se conservó, pero fue vaciado de sus componentes diabólicas [Feyerabend, 1970, p. 107, corchetes añadidos]

Ni falta hace remarcar aquí, que el cambio no es solamente al nivel de la percepción y explicación del 'fenómeno', sino que se introducen objetos distintos y se desaparece la entidad que originalmente provocaba una cierta conducta. Ejemplos similares, en los que no es posible decidir si se trata o no del mismo objeto 'real', son justo los que definirían la incommensurabilidad en un sentido ontológico.

Dirá el lector que ahora sí estoy a punto de un colapso nervioso (lo que a estas alturas ya no es del todo falso) y que estoy, asimismo, a un tris de un 'idealismo' absoluto si voy a creer que el mundo cambia cuando cambian

nuestras creencias sobre él. La respuesta es que ello depende de la interpretación que hagamos de las teorías científicas (o de las concepciones del mundo, 'puntos de vista', cosmologías, etc.).<sup>52</sup>

Si interpretamos nuestras teorías tan sólo como modelos que nos permiten predecir el comportamiento de los fenómenos, pero que no necesariamente nos ofrecen una descripción de los objetos que constituyen la realidad, entonces podemos sustentar que el mundo es el mismo (en tanto que se han evitado cualquier tipo de compromisos ontológicos). En ese caso, podríamos decir también que ni siquiera hay porqué plantearse el problema de la inconmensurabilidad.

Sin embargo, la cosa cambia cuando la interpretación que se hace de las teorías es una interpretación realista, en el sentido de un realismo metafísico. Lo que tenemos aquí es que tanto los objetos como sus características postuladas por una teoría, son negadas o, por lo menos, 'transformadas' en el contexto de una teoría diferente. Si la transformación implica tan sólo la existencia de una cierta entidad, entonces, lo que suele hacerse es re-describir los eventos, procesos, observaciones, etc., y buscar nuevas causas acordes a la nueva ontología, si es que la entidad tenía poderes causales. En el caso de una ontología *comprehensiva*, es decir, cuando se cree que sus elementos abarcan todos los procesos de un mismo dominio, el cambio será generalizado al interior de este último.

<sup>52</sup> 'Las teorías pueden ser interpretadas de maneras distintas. Serán conmensurables en unas interpretaciones, incommensurables en otras' (Feyerabend, 1970, p. 109 y 1975, p. 275).

Por ejemplo, según ciertas interpretaciones de la física clásica, la masa, el volumen, la forma, etc., constituyen propiedades fundamentales que les son inherentes a los objetos. En la teoría de la relatividad, en cambio, estas propiedades son concebidas como relaciones entre objetos físicos y sistemas de coordenadas cuya variación no requiere de ninguna interferencia física. Así las cosas, lo que tenemos en el cambio son variaciones en lo que a las propiedades de los objetos se refiere. Es decir, tenemos nuevos objetos que no pueden ser relacionados con los de la vieja teoría de una manera coherente (*vgr.* no se puede decir, y pensar que se es coherente al hacerlo, que 'toda vez que hubiera una posesión demoníaca se produce una descarga en el cerebro'). El problema, entonces, está en que al usar en un mismo enunciado ambas explicaciones, se están aceptando y negando, al mismo tiempo, ciertos principios universales.<sup>53</sup>

Nuestro lector podría decirnos que es posible aceptar la interpretación realista y creer, asimismo, que todas estas modificaciones se deben a nuestro progresivo acercamiento a la verdad. En otras palabras, que la nueva ontología comprende mejor a lo que realmente existe y que debe, por ende, sustituir a la anterior.

Si así fuera, habría que explicar cómo es posible que, a pesar de dichas mutaciones, uno pueda tener argumentos, observaciones, predicciones, etc., a favor de las distintas versiones. Y es que estos cambios suelen darse sobre creencias 'plenamente' establecidas, sobre objetos o cualidades de objetos a los que habíamos dado un estatus ontológico de existencia real o independiente.

<sup>53</sup> Para ejemplos sobre teorías científicas incommensurables (*vgr.* relatividad *versus* mecánica clásica, cuántica *versus* mecánica clásica, etc.) *op. cit.* 1975, p. 272.

La primera y más evidente respuesta es que todas y cada una de las teorías no sólo tienen evidencia en pro, sino también en contra. Así, si bien no hemos sido capaces, al menos no todavía, de dar con la verdadera descripción del mundo, lo importante es que estos cambios se han hecho para resolver estas anomalías y llegar, finalmente, a la representación más fiel o verdadera.

La posible respuesta, a su vez, es que la nueva ontología suele surgir con evidencia en contra, así que no se entiende por qué habríamos de preferirla por encima de la otra. Además, estos cambios no siempre responden a la solución de anomalías. En muchos casos, el paso de una teoría a otra supone tanto pérdidas como ganancias en la explicación. Es decir, que fenómenos que antes podían ser explicados en una teoría y cuya explicación no era puesta en duda, pudieran no ser explicados por las teorías subsecuentes e, incluso, desaparecer.

Aunado a lo antedicho, es de notar que a lo largo de la historia han cambiado tanto los objetos como las ideas que tenemos acerca de la propia estructura de la realidad. Según veo, todo parece indicar que un mínimo compromiso realista nos llevaría necesariamente a sostener que la realidad es una y la misma para todos, independientemente de las diferencias que podamos encontrar entre las distintas versiones sobre ella.<sup>41</sup> Sin embargo, esta creencia, o aquella otra bastante difundida sobre su comportamiento de acuerdo a regularidades, no son constantes ni sincrónica ni diacrónicamente. A fin de cuentas, ambas son sólo pre-juicios y, como tales, pueden ser sometidos a

<sup>41</sup> No es esto a lo que se refiere Kuhn cuando dice que: '[...] aunque el mundo *no cambia* con un cambio de paradigma, el científico después [de una revolución] trabaja en un mundo diferente', o cuando más adelante afirma que: '*frontera a la misma constelación de objetos, y sabiendo que se encuentra ante ellos, los encuentra no obstante modificados, transformados totalmente en muchos de sus detalles*' (Kuhn, 1962 pp. 191-192, énfasis añadido).

crítica. Responder aquí que resultaría contraintuitivo hacerlo no es una buena respuesta, porque pudiera mostrarse que la idea contraria es del mismo modo racional,<sup>36</sup> si aceptamos que lo que ahora nos parece tan de sentido común no siempre ha sido visto así.<sup>37</sup>

Éste es, precisamente, el argumento de Feyerabend cuando expone el paso de un 'mundo lleno de dioses' a un mundo material.

Para efectuar un cambio de este tipo, es preciso introducir nuevos *conceptos* fundamentales, que chocan con la experiencia del mundo de raigambre homérica, y es necesario también comenzar a *ver* las cosas de un modo distinto. Hay que sustituir el universo abigarrado de Homero por los estériles vapores industriales de Anaximandro; debemos sustituir el mundo característico de los seres vivos por el monstruo totalitario de Jenófanes y Parménides, tan querido por nuestros racionalistas críticos; es preciso también ordenar de modo diferente las impresiones, lo que equivale a decir *deben* disolverse los fenómenos antiguos, el mundo de los dioses, de los espíritus, de los héroes. Y, fíjate bien, no sólo hacemos desaparecer a los dioses del mundo material, que continúa existiendo sin ellos y sin cambiar su modo de funcionamiento, sino que introducimos también una *clase de materia*, estéril e inerte, que no es ya el asiento de esa vida de la que brotaba toda fuerza. Desaparece por completo un mundo y es reemplazado por fenómenos de un tipo completamente diferente [Feyerabend, 1979, p. 102, *vid.* también 1996, p. 43 y ss].

Como puede observarse, la idea de Feyerabend es que en la transición entre uno y otro mundo no solamente cambian las impresiones, los fenómenos, las experiencias y los conceptos, sino que un nuevo tipo de 'realidad' (el mundo material) es introducido como base de la explicación. En otras palabras, '[...] lo que se considera 'naturaleza' en una época determinada es un producto

<sup>35</sup> En lo personal, por supuesto que creo en estos prejuicios, pero ello no tiene nada que ver con que el mundo se comporte tal cual mi creencia.

<sup>36</sup> Es probable que la cosa más fundamental de todas no tenga una forma fija y no sea ninguna de las partículas elementales conocidas en la actualidad' (Yukawa, citado por Feyerabend, 1989, p. 138).

<sup>37</sup> 'Y no elevademos que la transición desde la cosmovisión aristotélica hasta la imagen del mundo de la física y la biología modernas ha elevado a principio de verdad la locura que se acaba de criticar: el mundo colorista y polidáctico de la conciencia habitual queda sustituido por una tosca esquematización en que no existen ni colores, ni olores, ni sentimientos, ni siquiera el curso temporal habitual. Y esta caricatura es considerada ahora como la realidad' (Feyerabend, 1996, p. 151).

nuestro, en el sentido de que todos los rasgos que se le adscriben han sido primero inventados por nosotros y usados después para otorgar orden a lo que nos rodea' (Feyerabend, 1962, p. 40).

Llegado a este punto, bien pudiera el lector aceptar la existencia de esta diversidad ontológica, pero increparnos, al mismo tiempo, por llevar el argumento hasta la igualdad entre las distintas ontologías posibles. De entre todas ellas, podría decirse, habrá alguna que se parezca más a 'la realidad'. Nuevamente, la pregunta es cómo vamos a saber cuál de ellas es la más próxima, si ya hemos argumentado que el conocimiento directo de lo 'real' es imposible, ergo, lo es también la evaluación de las distintas alternativas.

En fin, aquí nos podríamos pasar las horas sólo para mostrar que, según Feyerabend, las discrepancias entre cosmovisiones o teorías inconmensurables son en algún sentido absolutas (i.e., no comparten uno solo de sus contenidos en tanto que implican cambios a todos los niveles: observacional, conceptual y ontológico) Así, me parecería completamente comprensible que nuestro lector se encuentre ya inquieto por un valor epistémico del que poco nos hemos ocupado a lo largo del desarrollo de este trabajo: la verdad.

La respuesta de Feyerabend al respecto será tan radical como lo esté siendo la definición de inconmensurabilidad:

La verdad [...] no solo guía desarrollos, sino que también *quiere* constituirse por ellos, y por eso se modifica de un periodo histórico a otro [Feyerabend, 1983, pp. 52-53, n.p. 28<sup>a</sup>].<sup>88</sup>

<sup>88</sup> No es esta la única posición de Feyerabend en lo que toca al problema de la verdad. En 1970, por ejemplo, el argumento venía de Mill. [...] lo que hay de peculiarmente malo en silenciar la expresión de una opinión es que es un robo a la especie humana, tanto a la posteridad como a la generación presente, a aquellos que disienten de la opinión todavía más que a aquellos que la sustentan. Si la opinión es correcta se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; si errónea, pierden lo que es casi un beneficio igual de grande: una percepción más

Existen, cuando menos, dos formas igualmente plausibles de interpretar esta última frase. Primeramente, tal y como lo hemos venido analizando, puede leerse como si lo que cambiara de una visión a otra fuera solamente el contenido de aquello que es considerado verdadero. En este sentido, podría mantenerse incluso algo cercano a la definición de verdad de Tarski. Es decir, podríamos aceptar que un enunciado  $P$  es verdadero si y sólo si existe un hecho  $p$  que lo haga verdadero, puesto que, al pasar de una cosmovisión a otra, cambian tanto el enunciado como el hecho en cuestión.

En un sentido mucho más fuerte, la misma idea puede interpretarse como si lo que se modificara de un lenguaje a otro fueran, además de los contenidos, las propias nociones de verdad, progreso, etc. De allí que no pueda mantenerse ni la versión tarskiana de la verdad ni ninguna otra, ya que lo que está en duda o lo que cambia es justamente dicha definición. Me parece que la postura de Feyerabend, sobre todo en sus últimos textos, es la segunda (*ibid.* 1992, pp. 144-186). Es decir, que lo que tenemos no son sólo divergencias en torno a si ciertos mecanismos, métodos y principios nos permiten o no un 'acercamiento' objetivo a la realidad, sino, asimismo, discrepancias a un nivel meta-teórico que nos impiden crear un criterio unificado sobre lo que debe o no considerarse verdadero. Veámoslo con detenimiento.

En un primer momento, hemos tratado de argumentar que entre los lenguajes inconmensurables existen diferencias tanto perceptivas como

---

clara y una impresión más viva de la verdad producidas por su colisión con el error' (Feyerabend, 1970, p. 25). No obstante, espero se entienda que no he utilizado esta versión, o algunas similares, por la sola cantidad de problemáticas que ostensiblemente se derivarían de ella al momento en que se le sumara todo lo que se ha dicho aquí. Es más, si el lector se toma la molestia de ir al original, encontrará inmediatamente después de lo citado una posición bastante cercana a la de...)

ontológicas que impiden su comparación directa. Por ejemplo, si se confrontan, como lo hace Heyerabend, la *Mujer en azul*, de Lèger (fig. 2), y el dibujo de Faraday, de Georg Richmond (fig. 3 ), se apreciará inmediatamente que ambos retratos postulan distintas cualidades de los objetos.<sup>59</sup>



El punto interesante aquí, no es sólo la coexistencia de estas imágenes, sino el hecho de que ambas puedan ser consideradas representaciones 'fieles' de la realidad, siempre y cuando se admita que cada una de ellas pretende exaltar o describir distintas características, y que éstas han sido pensadas como los rasgos ontológicamente definitorios del objeto.

Nuestro lector todavía pudiera responder que a pesar de que nuestras hipótesis o creencias ontológicas suelen ser diversas, algunas de ellas tendrán mejor 'evidencia' cuando se consideran una serie de criterios que nos permiten evaluar cuál está más cerca de la verdad. Sin embargo, la respuesta es que estos criterios, tanto como las ontologías, son construcciones, pre-juicios. Así, '[...] no sucede que a la 'realidad' de las ciencias se oponga un reino de apariencia, sino que nosotros tenemos dos [o más] imágenes aparentes, o dos [o más] realidades, y ambas están estructuradas según principios peculiares'

<sup>59</sup> Para ejemplos sobre comparaciones en esta misma dirección pero con teorías científicas *vid.* 1992, p. 119 y ss.

(Feyerabend, 1992, p. 157, corchetes añadidos). Decir, por ejemplo, que cierta hipótesis tiene una mayor adecuación empírica que otra, no es la mejor forma de resolver el problema, puesto que no puede demostrarse independientemente de cualquier punto de vista que dicho precepto asegure la veracidad de nuestra creencia. Del mismo modo, nuevamente pudiera mostrarse que ninguno de estos criterios es constante.<sup>60</sup>

Así las cosas, al aceptar Feyerabend que 'La elección de un estilo, de una realidad, de una forma de verdad, incluyendo criterios de realidad y de racionalidad, es la elección de un producto humano' (Feyerabend, 1992, p. 189), nos acerca a una versión coherentista de la verdad. En otras palabras, a admitir que '[...] verdad es lo que el estilo de pensar afirma que es verdad' (*ibid.*, p. 188).

Llegado a este punto, nuestro lector pudiera estar preocupado ya no sólo por lo radical de la inconmensurabilidad feyerabendiana, sino por un posible carácter autovalidatorio de las teorías o cosmovisiones. Si cada 'punto de vista' estructura o construye su propia experiencia, su ontología y, peor aún, si cada uno de ellos establece su propia definición de verdad así como las condiciones de verificabilidad frente a ésta, entonces, podríamos estar muy cerca de reconocer que cada 'punto de vista' se autovalida o autojustifica.

---

<sup>60</sup> Al evaluar el cambio de pensar la tierra en reposo y después en movimiento, dice Feyerabend: 'Ninguno de los dos mundos es perfecto y sin problemas, pero forman conjuntos diferentes a los cuales uno se puede referir y la transición del uno al otro no se puede describir como una transición del error a la verdad [...] Así que, una vez más, hablar de verdad significa adoptar ciertos supuestos sobre el mundo, supuestos que no es necesario aceptar' (Feyerabend, 1996, pp. 156-157).

En cierto grado, creo que Feyerabend concedería esta primera parte,<sup>61</sup> pero negaría categóricamente que de ello se derive la imposibilidad de crítica. Esto es, que aceptaría que 'Hay sólo *una* tarea que podemos legítimamente pedir a una teoría, y es que nos dé una descripción correcta del mundo, es decir, de la totalidad de los hechos *vistos a través de sus propios conceptos*' (Feyerabend, 1970, pp. 118-119 y 1975, p. 281). Pero aceptaría, también, que 'Las teorías inconmensurables pueden [...] ser *refutadas* por referencia a sus respectivos tipos de experiencia, es decir, descubriendo las *contradicciones internas* que sufren' (Feyerabend, 1970, p. 119).

En algunos textos (*vgr.* 1989) Feyerabend utiliza la presencia de anomalías o contradicciones para implicar un argumento realista mucho más fuerte que cualquiera de los que hayamos revisado:

[...] "formas de vida" diferentes, inmersas en un mismo medio, van al encuentro de destinos diferentes, y algunas ni siquiera consiguen tener éxito a los ojos de sus practicantes. *Esto demuestra que en el mundo hay una especie de resistencia*, pero [...] esta resistencia es bastante más débil de lo que suponen los actuales realistas de profesión: *es posible vivir en una sociedad no tecnológica, desprovista de ciencia, pero poseedora de divinidades antropomórficas* [Feyerabend, 1989, p. 156].

La idea de postular que el mundo es también un actor en el proceso cognoscitivo de él mismo, que la realidad, como entidad, no puede ser aprehendida con cualquier teoría y que, para todo marco conceptual, esta misma ofrecerá una especie de resistencia que es la que generaría dichas anomalías, parece, en términos generales, bastante coherente y de sentido

---

<sup>61</sup> Dice Feyerabend en 1962: 'El aparato conceptual de la teoría, al impregnar casi todos los medios de comunicación, métodos tales como la deducción trascendental y el análisis de uso, que son medios adicionales de consolidación de la teoría, tendrá mucho éxito. Con todo ello, parecería que se ha llegado al fin a una verdad absoluta e irrevocable. Por supuesto, puede darse el desacuerdo con los hechos pero, estando convencidos de la verdad del punto de vista existente, sus proponentes intentarían salvarlo con la ayuda de hipótesis *ad hoc*. Los resultados

común. Sin embargo, supongo que Feyerabend evade esta línea argumentativa en la mayoría de sus textos, no porque le parezca inverosímil o carente de interés (antes al contrario, *vid.*, Feyerabend, 1999b), sino porque al pensar que el 'mundo' ofrece una cierta resistencia, podría cuestionarse muy fácilmente la justificación de una creencia así, utilizando incluso los mismos argumentos que hemos desarrollado.<sup>62</sup> Y es que, a fin de cuentas, dicho postulado presupondría que se tiene un mínimo conocimiento acerca de la *realidad en sí*; por lo menos, el que sirve para justificar esta creencia metafísica. Además, en términos argumentativos, ni siquiera precisamos de una naturaleza 'rebelde' del mundo para explicar el por qué de las anomalías.

Si lo recuerda el lector, en algún momento aceptamos que ninguna teoría coincide con todos los hechos de su dominio, pero lo explicamos aduciendo la posible presencia de experiencias surgidas fuera del ámbito de la teoría en cuestión (*vgr.* interpretaciones naturales, ciencias auxiliares).<sup>63</sup> En lo personal, me parece que con ello es suficiente para salvar el punto de las anomalías y, al mismo tiempo, conservar todo lo que hasta aquí hemos asumido. En particular, que cualquier observación, fenómeno, supuesto ontológico, método, etc., depende de algún lenguaje, cosmología, tradición o programa de investigación (Laudan y Lakatos), paradigma (Kuhn), etc.

---

experimentales que no pueden acomodarse, incluso invirtiendo en ello la mayor destreza, serán dejados de lado para una consideración posterior' (Feyerabend, 1962, p. 108).

<sup>62</sup> La razón por la que la he puesto, es solamente para que el lector pueda advertir la fuerza que llega a tener el compromiso realista postulado y sostenido por Feyerabend. Insisto, mi idea no es que no exista de hecho un compromiso realista en su obra, sino que existe un compromiso también en el sentido de que incluso este realismo puede ser legítimamente puesto en duda.

<sup>63</sup> Ana Rosa Pérez Ransanz me ha sugerido aquí el uso de la palabra 'teoría' y no 'Ciencia' que es tal y como aparece. Lo he mantenido así, no porque no concuerde con Ana Rosa, sino porque el uso es de Feyerabend!

Tal y como se ha desarrollado hasta aquí, todo parecería indicar que cuando dos teorías o lenguajes son inconmensurables, no es posible comparar sus *contenidos* ni tampoco *traducir* simplemente los enunciados de un lenguaje al otro, sean estos teóricos o empíricos (*vid.* Feyerabend, 1975, pp. 266-267 y 278-279). Es más, como hace notar en una crítica Israel Scheffler, sobre la que reincidirán Shapere y Achinstein, postulada así la inconmensurabilidad ni siquiera sería posible saber si dos teorías rivales e inconmensurables se refieren al mismo dominio (*vid.* Scheffler, 1967, Shapere, 1966 y Achinstein, 1964).<sup>64</sup> Nuevamente, esto no parece sino confirmar que la inconmensurabilidad feyerabendiana es radical. Y en realidad no es que no lo sea, si por radical se entiende solamente eso: la imposibilidad de traducción directa. Sin embargo, esta imposibilidad 'no significa que no podamos *examinar* y *discutir* los puntos de vista' (*ibíd.*, p. 266). Antes al contrario, la idea sería proceder como se supone lo hace un antropólogo.

Tras aprender el lenguaje y los hábitos sociales básicos de una tribu, investigar las relaciones de estos elementos con otras actividades, y habiendo descubierto las ideas clave,

[...] el antropólogo intenta *comprenderlas*. Esto último se realiza del mismo modo en que originalmente consiguió la comprensión de su propio lenguaje, incluido el lenguaje que le proporciona una renta. El antropólogo *internaliza* las ideas para que sus conexiones se graben firmemente en su memoria y en sus reacciones y pueda reproducirlas a voluntad. *Este proceso debe mantenerse libre de inferencias externas*. Por ejemplo, el investigador no debe intentar conseguir una mejor comprensión de las ideas de la tribu comparándolas con ideas que ya conoce, o que le parezcan más comprensibles o más precisas. En ningún caso debe intentar 'una reconstrucción lógica' [...] Al terminar, el antropólogo lleva dentro de sí

<sup>64</sup> En sus primeros textos, Feyerabend parece estar pensando en que dos teorías inconmensurables pueden compartir el mismo dominio (*vid.* 1963, p. 307). Sin embargo, cuando se toma la inconmensurabilidad en una interpretación realista, se acepta también la crítica (*ibíd.* 1973, pp. 11-119, 1976b, pp. 37-37, 1975, pp. 269-273).

mismo la sociedad nativa y la suya propia de base, y ahora puede empezar a comparar las dos [Feyerabend, 1975, pp. 243-244].

En lo personal, me parece que Feyerabend hace demasiado énfasis en que el aprendizaje de una forma distinta de ver el mundo debe proceder 'sin prejuicios' (*ibíd.* p. 268), lo cual, ni me parece posible ni creería necesario para lograr la comparación y comprensión. Presiento que el problema radica en que Feyerabend está pasando por alto una diferencia muy importante: una cosa es el aprendizaje de la primera lengua, y otra, por lo demás muy distinta, el aprendizaje subsecuente de otras lenguas.

No recuerdo muy bien cómo fue que aprendí el español, pero puedo suponer que fue más o menos como Feyerabend lo describe en numerosas ocasiones. No obstante, mi aprendizaje del inglés, que recuerdo perfectamente, fue contrario a esta descripción. Uno empieza traduciendo términos del lenguaje que se está aprendiendo a los términos que le son comunes: 'water' se equipara con 'agua', 'dog' con 'perro', y así sucesivamente. Aceptaría, desde luego, que la traducción no es completa ni perfecta (*vid. ibíd.* p. 279), pero eso sólo se sabe muy avanzado el proceso de aprendizaje. Es decir, como Feyerabend mismo lo ha aceptado, cuando ambos lenguajes son hablados con igual fluidez.

Sea como fuere, lo que nos interesaba hacer notar es que la inconmensurabilidad, tal y como la interpreta Feyerabend, no conduce a la imposibilidad de comparación entre dos teorías distintas. Antes al contrario, la idea es que el aprendizaje y la interpretación (pero no la traducción directa) permiten al mismo sujeto 'vivir' mundos inconmensurables (siempre y cuando no se pretenda hacerlo al mismo tiempo). Atunado a ello,

A lo largo de la comparación, el antropólogo puede redactar ciertas ideas nativas en inglés. Esto no significa que el inglés, *tal y como es hablado independientemente de la comparación*, sea conmensurable con el idioma nativo; significa que los lenguajes pueden estirarse en muchas direcciones y que la comprensión no depende de ningún conjunto particular de reglas [*ibid.* p. 244].

Hasta donde alcanzo a entender, con esto sería suficiente negar que la inconmensurabilidad feyerabendiana, por radical que sea, supone una imposibilidad de comprensión. Y así, podemos pasar a los argumentos filosóficos a favor de la apuesta por el pluralismo y, especialmente, del principio de proliferación (*vid.* 1970). Según ha advertido Feyerabend,

No se trata sólo de que hechos y teorías estén en constante desacuerdo, sino que nunca se encuentran tan claramente separados como todo el mundo pretende. Las reglas metodológicas hablan de 'teorías', 'observaciones' y 'resultados experimentales' como si se tratase de objetos claramente delimitados y bien definidos, cuyas propiedades son fácilmente evaluables, y que son entendidos del mismo modo por todos los científicos.

Sin embargo, el material que un científico tiene realmente a su disposición, sus leyes, sus resultados experimentales, sus técnicas matemáticas, sus prejuicios epistemológicos, su actitud hacia las consecuencias observadas de la teoría que él acepta, este material es indeterminado y ambiguo de muchas maneras, y *nunca está completamente separado de la base histórica*. Este material está siempre contaminado por principios que el científico no conoce y que, caso de conocerlos, serían extremadamente difíciles de contrastar [Feyerabend, 1975, p. 49, 1970, pp. 46-7].

Con base en esta caracterización del trabajo científico, la diversidad teórica se presenta ya no sólo como un hecho histórico que debemos aceptar sino como una necesidad inherente a la actividad científica, dado que las teorías alternativas sirven como medios de contraste y permiten poner en relieve una serie de hechos potencialmente refutadores para la teoría que se está contrastando. En otras palabras,

Los ingredientes ideológicos de nuestro conocimiento y, más específicamente, de nuestras observaciones, se descubren con la ayuda de teorías que están refutadas por ellos. *Se les descubre contramductivamente* [Feyerabend, 1970, p. 60, *id.* asimismo, 1975, pp. 22-26].

### 1.2.36 *Contrainducción*

Según ha dicho Feyerabend, la contrainducción puede ser pensada en dos direcciones distintas: (1) desarrollar hipótesis inconsistentes con *hechos* bien establecidos, y (2) desarrollar hipótesis inconsistentes con *teorías* aceptadas (*principio de proliferación*).<sup>65</sup>

La justificación para la primera parte se entiende en el contexto de lo que se ha venido desarrollando:

Para examinar el descubrimiento, la elaboración y uso de teorías que son inconsistentes, no ya con otras teorías, sino incluso con *experimentos, hechos y observaciones*, podemos empezar señalando que *ninguna teoría concuerda con todos los hechos conocidos de su dominio*. Esta dificultad no tiene su origen en meros rumores, ni es consecuencia de procedimientos antiguos; sino que es producida por experimentos y mediciones de la mayor precisión y fiabilidad [Feyerabend, 1975, p. 39, 1970, p. 37].

En este sentido, las discrepancias entre teorías y hechos se dan en dos formas distintas: desacuerdos numéricos y discrepancias cualitativas. La primera de ellas no es trivial, pero sí común: se hace una predicción con base en una cierta teoría y se obtiene un valor distinto del predicho y por encima del margen de error aceptable. En estos casos, pueden estar involucrados los instrumentos y su precisión, y usualmente basta con hacer las modificaciones pertinentes para obtener un mejor conjunto de números (*vid. ibíd.*, p. 38).

Los fracasos cualitativos, serán menos familiares pero de mucho mayor interés. Se trata de aquellas inconsistencias, no con hechos recónditos u 'observables' mediante sofisticados aparatos, sino a la disposición de cualquiera (*vid. ibíd.*, p. 41). La causa de ello, según hemos señalado, pudiera estar en una cierta 'atadura' que la experiencia tendría con creencias antiguas

<sup>65</sup> *ibíd.* 1970, capítulo IV.

cuya familiaridad las ha convertido en interpretaciones naturales. Así, proceder contrainductivamente frente a estas experiencias, permite no sólo modificarlas, sino resaltar, por contraste, los prejuicios que las constituyen.

El propio Feyerabend, en la conclusión a 'Cómo ser un buen empirista' (1963), dice claramente:

Donde se estimula la especulación y la invención de alternativas es posible que aparezcan ideas brillantes y que tales ideas puedan conducir entonces a un cambio incluso en las partes más 'fundamentales' de nuestro conocimiento, es decir, pueden conducir al cambio de supuestos que están tan cerca de la observación que su verdad parece estar dictada por 'los hechos', o que están tan cerca de un prejuicio común que parecen ser 'obvias' y su negación 'absurda' [...] siempre que los hechos desempeñen un papel en tan dogmática defensa, tendremos que sospechar un juego sucio [Feyerabend, 1963, p. 61].

Ahora bien, la justificación para proceder contrainductivamente frente a teorías bien establecidas es más o menos clara: '[...] la evidencia relevante para la contrastación de una teoría T a menudo sólo puede ser sacada a la luz con la ayuda de otra teoría T<sub>1</sub> incompatible con T (Feyerabend, 1970, p. 21, *ibid.* también, 1975, p. 14 y ss., 1992, pp. 48-49). En otras palabras, el problema con la hegemonía de una sola forma de ver el mundo es que, bajo su influjo, los elementos que de ella se derivan (métodos, ontología, experiencias, etc.) adquieren signos de objetividad y veracidad absolutas. Así, dado '[...] que muchos hechos sólo se tornan disponibles con la ayuda de alternativas, entonces negarse a considerarlas *tendrá también el resultado de eliminar hechos potencialmente refutadores*. En particular, se eliminarán hechos cuyo descubrimiento podría demostrar la completa e irreparable inadecuación de la teoría' (Feyerabend, 1975, p. 26).

## 1.2.4 Razón y Práctica

Desde *La ciencia en una sociedad libre* (1978) Feyerabend reconoce que el problema fundamental al que están dedicados tanto este texto como el *Tratado contra el método* es el de la relación que existe entre *Razón y Práctica*; misma que constituye, a su juicio, el mejor argumento en contra de la búsqueda de normas o principios de racionalidad universales y estables.

En primer término, la idea puede ser pensada solamente como la dependencia que la labor científica tiene hacia una serie de circunstancias individuales y sociales. Ya sea la idiosincrasia del científico en cuestión (sus creencias metafísicas, religiosas, sus preferencias sexuales o su éxito en lo relativo a su vida personal),<sup>66</sup> o bien, la evidente participación de los 'novedosos' vínculos entre ciencia y Estado, ciencia y milicia, los criterios comerciales y las modas académicas, el poder político que ejercen ciertas escuelas al interior de las disciplinas y sus consecuencias en la repartición de plazas, presupuestos, etc., (*vid.*, 1989, p. 139).

Desde luego, uno podría argumentar que cada uno de estos factores o circunstancias pertenecen a lo que algún día se llamó contexto de descubrimiento, y que el resultado final poco o nada tiene que ver con el contexto de justificación (salvo en el intento por evitar la participación del primero en el segundo). La respuesta casi puede adivinarse: una metodología así planteada, no sólo pierde la componente humana (individual, social, política) del trabajo científico, sino que termina siendo insuficiente en su intento por comprender y explicar el 'verdadero' desarrollo del pensamiento científico,

en el que la guía de la Verdad y la Razón está cada vez más sujeta a los intereses extra-epistemológicos. Nuevamente, la discusión aquí es entre versiones normativas y descriptivas de la filosofía de la ciencia.

Ahora bien, una segunda forma en la que la relación entre razón y práctica es postulada, tiene que ver, más que con el 'contexto' en el que se desarrolla el conocimiento científico, con su propia práctica. Aceptando, pues, que razón y práctica no son '[..] dos realidades distintas, sino *partes de un único proceso dialéctico*.' (1978, p. 23).

La tesis, me parece, puede entenderse con base en una excelente metáfora utilizada por Feyerabend. Cito *in extenso* para no perder la costumbre:

Se puede ilustrar esta sugerencia por medio de la relación entre un mapa y las aventuras de una persona que lo usa o por medio de la relación entre un artesano y sus instrumentos. Los mapas se diseñaron originariamente como imágenes y guías de la realidad; así sucedió presumiblemente con la razón. Pero los mapas, al igual que la razón, contienen idealizaciones (Hecateo de Mileto, por ejemplo, basó su descripción del mundo habitado en las ideas generales de la cosmología de Anaximandro y representó a los continentes mediante figuras geométricas). El viajero utiliza el mapa para encontrar su camino, pero también lo modifica a medida que avanza, eliminando las viejas idealizaciones e introduciendo otras nuevas. Si utiliza el mapa pronto tendrá problemas, pero siempre es mejor tener mapas que andar sin ellos. De la misma manera, nos dice el ejemplo, la razón nos extraviará si no va guiada por la práctica, mientras que la práctica resultaría notablemente mejorada con el añadido de la razón [Feyerabend, 1978, pp. 23-24].

Como puede verse, la recomendación feyerabendiana no es un proceder a palos de ciego. La idea es que no puede postularse, independientemente de cualquier condición, una regla que sirva en todos los casos posibles, puesto que se desconocen los virajes que la investigación tenga que hacer. Así, las reglas o los principios metodológicos tendrían un carácter estrictamente heurístico, por

---

<sup>66</sup> 'La invención de teorías depende de nuestro talento y de otras circunstancias fortuitas, tales como una vida sexual satisfactoria' (Feyerabend, 1970, p. 97)

lo que son aceptados inicialmente y en el transcurso puede ser que el investigador se vea en la necesidad de modificarlos o, incluso, abandonarlos si es que las circunstancias lo requieren. Algo, después de todo, no muy distinto a como se relacionan, o se supone que lo hacen, los experimentos y la teoría:

Los que desarrollan una actividad práctica [i.e. los científicos experimentales] pueden interesarse en las teorías y, a consecuencia de ello, mejorar o empeorar el ejercicio de su propio arte. Los teóricos, que tratan de aplicar sus ideas abstractas a la experiencia, a la práctica y al sentido común, pueden, como consecuencia de ello, tener que modificar la teoría aquí y allá [Feyerabend, 1996, p. 125].

En resumidas cuentas, esta segunda forma en que hemos reconstruido el problema deriva en pluralismo por la vía del 'oportunismo' metodológico aceptado con Einstein (*vid.* Feyerabend, 1970, pp. 7-8; 1975, pp. 1-3; 1992, p. 22), es decir, del admitir como condición para el progreso la constante violación, deliberada o no, de las reglas y principios metodológicos vigentes.<sup>67</sup> Y es que,

[...] el científico es un explorador de lo desconocido. Un explorador tiene necesidad de instrumentos, de medios variables, de vestuario: ¿usará el mismo equipo en Uganda que en el Polo Sur? Ciertamente no. Pero las diferencias que se hallan en la naturaleza son mucho mayores que las diferencias entre Uganda y el Polo Sur. Para poder evaluar las teorías el investigador necesita de instrumentos abstractos de medida: las reglas metodológicas. ¿Hay que suponer que las mismas reglas metodológicas proporcionarán un criterio válido para todos los casos? Sería una suposición poco realista. La temperatura de una habitación se mide con un termómetro y la temperatura de la radiación solar con un bolómetro. Ninguno de los dos instrumentos tiene utilidad alguna en la siderurgia, etc. Lo que significa que debemos adaptar nuestros métodos al caso que estamos considerando y que para nuevos casos tenemos que inventar nuevos métodos [Feyerabend, 1996, p. 126].

Así las cosas, hemos pasado revista a los argumentos filosóficos a favor del pluralismo. La única esperanza es que ahora se entienda por que 'A donde

---

<sup>67</sup> La Dra. Atocha Alsedá me ha hecho notar que a partir de la caracterización de toda norma epistemológica como principio heurístico, no hace falta sustentar la violación de las normas como una parte fundamental del quehacer científico, y que bastaría con reconocer su carácter falible. Desde luego, concuerdo con ella y, de hecho, me parece que Feyerabend también lo haría. Sin embargo, he decidido dejar esta parte tan solo como una aclaración, puesto que la idea de 'violación' de los estándares parece que juega un papel por demás importante en la crítica que

sea que volvamos no encontraremos un punto de vista arquimidiiano, sino otros estilos, tradiciones o principios de orden' (Feyerabend, 1975, p. 154).

### 1.3 Argumentos humanitarios

No quiero la verdad, solo  
quiero la vida. Vida los dioses  
dan, no dan verdades. Ni saben  
que es verdad.

Ricardo Reis

Uno de los rasgos quizá más sobresalientes y originales en la obra feyerabendiana es la argumentación con base en principios 'humanitarios', i.e., aquella que inicia postulando que 'El método científico es parte de una teoría general del hombre' (Feyerabend, 1970, p. 25). Por lo menos desde 1962, puede observarse cómo en la mayoría de sus textos se entrelazan las tesis históricas y epistémicas a favor de la pluralidad, con referencias a principios e intereses fundamentales a la condición humana, con una búsqueda, pues, por la 'liberación integral' del hombre.<sup>68</sup> Y es que,

[...] si consideramos los intereses del *hombre* y, sobre todo, la cuestión de su libertad (libertad del hambre y la desesperación, de la tiranía de mezquinos sistemas de pensamiento, *no* la académica 'libertad de la voluntad'), entonces estamos procediendo de la peor manera posible [Feyerabend, 1970, p. 98].<sup>69</sup>

---

Feyerabend pretende sustentar frente al racionalismo. En particular, cuando se piensa que la argumentación es por *reductio ad absurdum* (o algo que se le parece bastante).

<sup>68</sup>No es en absoluto superfluo mencionar el tremendo desarrollo de las capacidades humanas estimulado por tal procedimiento [pluralista], y los antidotos que contiene contra el deseo de implantar, y obedecer, regímenes todopoderosos, bien sean políticos, religiosos, o 'científicos' (Feyerabend, 1962, p. 110).

<sup>69</sup>La mayor parte de las veces, por no decir todas, el lector encontrará que Feyerabend alude a principios o intereses *fundamentales* del hombre (la libertad, por ejemplo) sin aclarar nunca su posible significado. Al fungir estos como fundamento de toda la argumentación, bien podría creerse que esta falta de contenido va en detrimento de la fuerza que la tesis pudiera cobrar. Ana Rosa Pérez Ransanz, empero, me ha hecho notar que esto mismo es completamente coherente con la idea que Feyerabend tiene acerca de la relación entre razón y práctica, y que dotarlos de un contenido preciso sería equivalente a aspirar a la construcción de una metodología. En este sentido, creo se entiende perfectamente que Feyerabend diga: [...] debemos esperar, por ejemplo, que la *idea* de libertad solo puede hacerse clara por medio de las mismas acciones que se supone *crean* la libertad' (Feyerabend, 1970, p. 18).

En la base de toda esta argumentación 'humanitaria' está el *On Liberty* de J. S. Mill, en particular su capítulo segundo, y supongo que no hace falta detenerse demasiado sobre el asunto. La idea de fondo es que 'La proliferación se introduce no por ser [...] el resultado de un análisis epistemológico detallado, o, lo que aún sería peor, de un examen lingüístico de palabras tales como "conocer" o "tener evidencia para" (*ibíd.*, p. 24), sino como 'solución a un problema de la vida' (*ibíd.*, p. 25), como condición necesaria para producir 'seres humanos bien desarrollados' y para el mejoramiento de la civilización (*vid ibíd.*, p. 22).<sup>70</sup>

En lo que a las sociedades se refiere, la proliferación se traduce en un mecanismo para 'hacer frente a la tiranía de la opinión' (*ibíd.*, p. 26), para 'trascender una etapa intermedia accidental de nuestro conocimiento' (*ibíd.*, p. 27) y, finalmente, para alcanzar un desarrollo progresivo y multilateral;<sup>71</sup> puesto que cualquier estabilidad prolongada, trátase de ideas e impresiones susceptibles de contrastación o de un conocimiento básico que no se está dispuesto a abandonar, indica un fracaso puro y simple de la razón. O, dicho con Hegel, porque 'Cuanto más sólido, bien definido y espléndido es el edificio erigido por el entendimiento, más imperioso es el deseo de la vida [...] para escapar de él hacia la libertad' (citado por Feyerabend en *ibíd.*, p. 122).

---

<sup>70</sup> En su texto de 1970, Feyerabend advierte junto con Mill que '[...] el pluralismo conduce a la verdad' (*ibíd.*, p. 25). Sin embargo, hemos dejado fuera esta parte del argumento dado que su creencia en cuestiones tales como la verdad va disminuyendo conforme avanza los años y porque, por evidentes razones, nos conduciría a un argumento que postule, al mismo tiempo, P y no P. Así que, por esta vez, decidimos respetar el tercio excluido.

<sup>71</sup> 'La unidad de opinión [dice Feyerabend con Mill] no es deseable, salvo que resulte de la más libre y completa comparación de opiniones opuestas, y la diversidad no es un mal, sino un bien' (citado por Feyerabend 1970, p. 21).

Al interior de estas sociedades la misma pluralidad permite, a decir de Feyerabend, un desarrollo óptimo para el individuo. Y es que '[...] las facultades humanas de percepción, juicio, capacidad diferenciadora, actividad mental, e incluso preferencia moral, se ejercen solamente cuando se hace una elección [...] las potencias mental y moral, al igual que muscular, sólo se mejoran si se usan' (*ibíd.* p. 24). En otras palabras, la diferencia de opiniones, los modos de pensamiento antagónicos y la experimentación de diferentes modos de vivir, permiten a los individuos madurar por la vía de la toma de decisiones. Además,

En una democracia cada ciudadano tiene derecho a leer, escribir y propagar lo que le dé la gana. Si está enfermo, tiene derecho a que le traten como él prefiera, a que le traten curanderos si cree en ellos, o doctores en medicina científica si la ciencia le ofrece más confianza. Y no sólo tiene derecho a adoptar determinadas ideas, a vivir de acuerdo con ellas y a propagarlas como *individuo*, sino que también puede *formar asociaciones* que apoyen su punto de vista si es capaz de financieras o encuentra gente que esté dispuesta a apoyarle económicamente. Al ciudadano se le concede este derecho por dos razones: primero, porque todo el mundo debe tener la posibilidad de perseguir lo que considera que es verdadero o que es el comportamiento correcto; en segundo lugar, porque el único medio para llegar a un juicio provechoso acerca de lo que debe considerarse verdadero, o correcto en cuanto método, es familiarizarse con el mayor número posible de alternativas. Las razones para ello fueron expuestas ya en el libro inmortal de Mill *De la libertad*. No hace falta añadir nada más [Feyerabend, 1980, p. 76].<sup>22</sup>

Así las cosas, la apuesta por la pluralidad parece ser la del enriquecimiento conceptual que procura, por un lado, un enriquecimiento del mundo dada la teoriedad de los hechos y, por el otro, una liberación del

<sup>22</sup> Aunque Feyerabend sea muy claro aquí con respecto a su adopción del liberalismo, es importante destacar que el mismo deslindara más tarde parte de su concepción y de la de Mill: 'De Mill he aprendido mucho - pero de todas maneras todavía hay grandes diferencias. En primer lugar, Mill dice que su 'concepción' solo es válida para hombres maduros, y hombres maduros son para él los que han pasado ya por una educación intelectual, es decir, por una educación en el sentido de Mill. En esto yo estoy en contra. Si los hombres se han hecho adultos - de la forma que sea -, entonces lo que hay que hacer es escucharles' (Feyerabend 1981, p. 158)

hombre respecto de los sistemas o tradiciones rígidas que dificultan su desarrollo, sea en lo individual o en lo colectivo.<sup>73</sup>

En el ámbito inter-tradicional, por decirlo de algún modo, esta idea tomará el rumbo de la *societad liòre* sobre la que ya nos defendremos en la siguiente sección. Mientras que en lo estrictamente científico o epistemológico, se convertirá, primero, en una severa crítica a la forma y sentido que se le da hoy a la educación científica:

[...] Una educación científica tal y como la descrita antes (y como se imparte en nuestras escuelas) no puede reconciliarse con una actitud humanista.<sup>74</sup> Está en conflicto 'con el cultivo de la individualidad que es lo único que produce, o puede producir, seres humanos bien desarrollados'; dicha educación 'mutila por compresión, al igual que el pie de una dama china, cada parte de la naturaleza humana que sobresalga y que tienda a diferenciar notablemente a una persona del patrón' de los ideales de racionalidad establecidos por la ciencia, o por la filosofía de la ciencia. El intento por aumentar la libertad, de procurar una vida plena y gratificadora, y el correspondiente intento por descubrir los secretos de la naturaleza y del hombre implican, por tanto, el rechazo de criterios universales y de todas las tradiciones rígidas [Feyerabend, 1975, p. 4-5; 1970, p.12, las citas son de John Stuart Mill, 'On Liberty'].

---

<sup>73</sup> Para evitar confusiones, nótese que este enriquecimiento conceptual poco o nada tiene que ver con el aumento de contenido empírico al estilo popperiano. Como tal, la idea es concebida a partir del ejemplo de la dialéctica hegeliana. Tras este proceso, 'Conceptualmente hablando, llegamos a "un nuevo concepto que es más elevado, más rico, que el concepto que le precedió, porque ha sido enriquecido por su negación u oposición, contiene al que lo precedió *así como a su negación*, siendo la unidad del concepto original y su oposición" ' (Feyerabend, 1970, p. 32, énfasis en el original).

<sup>74</sup> 'La educación científica, como hoy día se entiende, [...] simplifica la ciencia simplificando a sus participantes: en primer lugar se define un dominio de investigación. A continuación, el dominio se separa del resto de la historia (la física, por ejemplo, se separa de la metafísica y de la teología) y recibe una 'lógica' propia. Después, un entrenamiento completo en esa lógica condiciona a quienes trabajan en ese dominio. Con ello se consigue que *sus acciones* sean más uniformes y al mismo tiempo se congelan grandes partes del *proceso histórico*. 'Hechos Estables' surgen y se mantienen a pesar de las vicisitudes de la historia. Una parte esencial del entrenamiento que posibilita la aparición de tales hechos consiste en *hacer barreras* Las fronteras. La religión de una persona, por ejemplo, o su metafísica, o su sentido del humor [...] no deben tener el más mínimo contacto con su actividad científica. Su imaginación queda restringida, e incluso su lenguaje deja de ser el suyo propio. Esto se refleja, a su vez, en el carácter de los 'hechos' científicos, que se experimentan como si fueran independientes de la opinión, creencia, y del trasfondo cultural' (Feyerabend, 1975, p. 4-5, énfasis en el original; 1970, pp. 11-12)

Esta crítica inicial terminará convirtiéndose, quizá desde 1979, en una postulada semejanza entre la ciencia y el arte.<sup>75</sup> Semejanza que permite a Feyerabend explicitar su noción de progreso como enriquecimiento conceptual,<sup>76</sup> al igual que su pretensión por salvar en este terreno la libertad creadora.<sup>77</sup>

Algo, después de todo, no muy diferente de como se supone que Galileo procedió (por lo menos en la reconstrucción de Feyerabend):

Procediendo de esta forma, [Galileo] dio muestras de un estilo, de un sentido del humor, de una elasticidad y elegancia, y de una conciencia de la estimable debilidad del pensamiento humano, que no han sido igualados nunca en la historia de la ciencia. Aquí hay una fuente de material casi inextinguible para la especulación metodológica y, lo que es mucho más importante, para la recuperación de aquellas características del conocimiento que no sólo informan, sino que además nos producen placer [Feyerabend, 1878, p. 149].

Así, Feyerabend nos deja un voto en favor de una racionalidad menos seria, más lúdica,<sup>78</sup> vinculada con lo que él mismo ha llamado la 'humanización del conocimiento', con su apuesta por devolverle al conocimiento, incluso al lenguaje, una dimensión mucho más 'humana' en la que la racionalidad no sólo conduciría hacia la 'verdad', sino hacia un juego placentero e, incluso,

---

<sup>75</sup> 'Tampoco quiero negar a las artes un puesto dentro de las ciencias; todo lo contrario, me parece que los artistas han resuelto problemas que todavía confunden a serios pensadores objetivos [...] y que sus medios de presentación son mucho más ricos, mucho más adaptables y mucho más realistas que los estériles esquemas que uno puede encontrar en las ciencias sociales' (Feyerabend, 1992, p. 71; *vid.* 1989, pp. 129-132; 1985, p. 106 y ss).

<sup>76</sup> En el caso del arte es más o menos aceptable para todo mundo que, por ejemplo, entre Shakespeare y Joyce no puede establecerse una medida de comparación que permita evaluar el cambio progresivamente. Cada uno pertenece a un estilo distinto y solo eso. Sin embargo, bien podríamos decir que hay una especie de 'enriquecimiento conceptual', un cierto 'progreso', entre aquellos que sólo conocieron al primero y los que tenemos la suerte de conocer a ambos. Frente a la ciencia, la idea de Feyerabend parece ser exactamente la misma.

<sup>77</sup> 'El argumento en favor de la proliferación muestra que [...] Es posible conservar lo que puede llamarse libertad de coacción artística y utilizarla al máximo, no como una vía de escape, sino como un medio necesario para descubrir y quizás incluso cambiar las propiedades del mundo en que vivimos' (Feyerabend, 1970, p. 22)

<sup>78</sup> 'Todo lo que se necesita es menos moralismo, menos seriedad, menos interés por la verdad, un desinflamiento de la 'conciencia profesional', una actitud más lúdica, la convencionalización de una 'carencia de sentimientos profundos' (Feyerabend, 1970, p. 150)

71  
terapéutico (*ibid.*, por ejemplo, su crítica a Masters y Johnson, en 1970, p. 131)

Para muestra de ello, basta con ver su reconstrucción del Galileo de Brecht:

Galileo es varonil, sensual, impulsivo, agresivo, curioso en extremo — casi un *voyeur* —, un hombre insaciable tanto física como intelectualmente y un *showman* nato. Cuando se levanta el telón lo encontramos medio desnudo, disfrutando de su baño matinal, de su desayuno y de su conversación sobre astronomía, todo al mismo tiempo. Para él pensar es un quehacer placentero, casi libidinoso; el juego de las manos en los bolsillos de los pantalones mientras piensa, juego que expresa la naturaleza emocional de este pensamiento, 'se acerca a lo obsceno' [Feyerabend, 1985, pp. 18-19].

Probablemente, dirá el lector que el valor del pretendido conocimiento (científico o no) está en su posible conducción hacia la verdad, en su progreso hacia ella. La discusión no es muy distinta de otras que se pudieran tener. Así como se cree que el buen conocimiento ha de ser verdadero, también se puede pensar que el ser humano es preferentemente racional, o que el mejor sistema político es el demócrata. Por supuesto que uno puede presentar plétoras enteras de argumentos para justificar lo uno o lo otro. Pero lo mismo puede hacerse si lo que se quiere es demostrar que las buenas conversaciones necesariamente llevan café de por medio, que el mejor Jazz es el de Miles, el mejor vino es francés, y el mejor papá el mío. En todo caso, todavía la idea de que la democracia es una vía política superior a otras parece más justificada. No por los argumentos, sino justamente porque ya se han probado formas distintas de hacer política. Empero, no sabemos si, por ejemplo, al conducir el conocimiento hacia la obtención de la Verdad, no lo estamos haciendo en detrimento del Placer. Y claro: 'En la confrontación entre Verdad y Placer se considera fuera de duda que la Verdad es lo más importante. ¿Por qué? Nadie lo sabe' (Feyerabend, 1978, p. 152, n. p. 5 — dedicada a Rom Harré).

#### 1.4 *¿Anything Goes?*

A lo largo de las secciones que anteceden a este punto, hemos tratado de justificar el *anarquismo* y el *pluralismo* presentando algunas de las tesis que Feyerabend ha utilizado para ello. La idea de fondo era hacer notar al lector bajo qué argumentos estas tesis son aceptables y, asimismo, el hecho de que muchos de estos argumentos son bastante cercanos a la posición de algunos autores cuya aceptación en el gremio ha sido notablemente más amplia que aquella de la que gozara Feyerabend. Nos falta, empero, la declaración que quizá coadyuvó como ninguna otra para provocar este rechazo. Me refiero, obviamente, al 'anything goes'.

En lo personal, he identificado tres sentidos distintos, pero completamente vinculados, en los que la misma frase aparece en la obra feyerabendiana: (1) como un 'principio abstracto' que, según dice Feyerabend, es más bien una 'broma' (aunque, evidentemente, es también un truco retórico), (2) como un criterio de buen juicio, y (3) como parte de una labor terapéutica. Básicamente, las tres ideas son complementarias para el desarrollo de la argumentación y sus interrelaciones son lo bastante fuertes como para pretender una distinción tajante entre ellas. Sin embargo, es muy probable que la mayoría de las confusiones y malinterpretaciones de las que tanto se quejaba el autor, se deban no sólo a la forma en que está estructurado el argumento, sino al uso indistinto que Feyerabend hace de cada una de las distintas formas en que pudiera leerse el 'anything goes'. Es por ello que me voy a permitir hacer la distinción, con la única esperanza de que, gracias a lo ya hemos adelantado en nuestro análisis, el lector pueda adivinar las relaciones y, de

hecho, la complementariedad que cada uno de estos usos guarda para con los demás. La revisión, como siempre, será en el orden en que fueron presentados.

1 - El principio abstracto.

El siguiente ensayo ha sido escrito desde la convicción de que el *anarquismo* – que no es, quizá, la filosofía política más atractiva – puede procurar, sin duda, una base excelente a la *epistemología* y a la *filosofía de la ciencia* [Feyerabend, 1970, p. 7, énfasis en el original, negritas y subrayados añadidos].

Con esta frase da comienzo el artículo de 1970 publicado en el volumen IV de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Leída fuera de contexto –es decir, sin leer el artículo completo– lo que la oración pareciera develar es que Feyerabend le apostará al 'todo vale' como a un principio inserto en una especie de metodología capaz de remplazar a las llamadas metodologías 'tradicionales'. Por supuesto, aplicando una rigurosa disección filosófica, está claro que ésta sería una de sus lecturas posibles. No obstante, todo parece indicar que existe un malentendido de fondo, casi elemental.

Para empezar, no voy a negar aquí que en este texto (no así en los subsiguientes) existe algo más que meros indicios de que la epistemología anarquista pudiera ser interpretada como base de una metodología en toda la extensión de la palabra. Veamos, por ejemplo, la página 20 de la edición castellana:

A quienes consideren el rico material de que nos provee la historia y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y al deseo de seguridad intelectual que proporcionar, por ejemplo, la claridad y la precisión, a esas personas les parecerá que hay solamente *un* principio que puede ser defendido bajo cualquier circunstancia y en *todas las etapas* del desarrollo humano. Me refiero al principio *todo vale*.

Este principio (que es el único principio de nuestra metodología anarquista) debe ahora ser elucidado y explicado en sus detalles concretos [Feyerabend, 1970, p. 20]

La frase parecería contundente. Sin embargo, nótese que Feyerabend dice claramente que el 'todo vale' será el único principio universal y absoluto defendible para aquellos que consideren 'el rico material del que nos provee la historia'. Esto es, para decirlo tan elegantemente como Moulines lo ha hecho (*oid.*, 1991, p. 29), que el 'todo vale' aparecerá como precepto únicamente si se parte de la 'heterogeneidad fáctica de enfoques y métodos' evidenciable por la vía de la investigación histórica. Sin embargo, a diferencia de lo que Moulines cree (*vid.*, *ídem*), este 'relativismo al estilo todo vale' no surge tan sólo a partir de un metacriterio impuesto por alguna extraña razón, sino con base en una cierta postura frente a la propia disciplina científica y a la filosofía de la ciencia. Dentro de lo que hoy se llama Naturalismo Histórico, hay quienes siguen buscando un principio general, aunque fuera mínimo, y otros que, al no encontrarlo, prefieren aceptar la heterogeneidad (que no necesariamente implica relativismo) y aprender a vivir con ella.

Aunado a ello, nótese también que Feyerabend ha dicho que el 'todo vale' debe ser '*elucidado y explicado en sus detalles concretos*'. Así, conforme uno avanza en la lectura va surgiendo la impresión de que, aun a pesar de lo citado, lo que hay en el texto es un importante compromiso con un cierto ideal de ciencia, y ya no con alguna metodología en particular. A menos, claro, que cualquier imagen sobre la ciencia conlleve, necesariamente, una metodología.

Ahora bien, para quien pretenda la rigurosidad de la lectura, es más que una obligación ir a las notas al pie. Sobre todo con Feyerabend, pues en su caso son utilizadas como parte del argumento y no como simples acotaciones al margen. Lo que me extraña, en este caso, es no haber encontrado hasta ahora

entre las críticas una sola referencia a la nota que acompaña al 'todo vale' en su primera aparición en *Contra el método* (1970):

Algunos amigos me han censurado por elevar un enunciado como 'todo vale' a principio fundamental de la epistemología. No advertieron que estaba bromeando [Feyerabend, 1970, nota al pie No. 38, p. 146].<sup>79</sup>

No sé si al lector le pase lo mismo que a mí, pero me parece que si un autor afirma un cierto principio fundamental e, inmediatamente después, nos dice que se trata de una broma, es porque algo de fondo debe estar pasando.

Continúo con la misma cita:

Las teorías del conocimiento —según yo las concibo— *evolucionan* al igual que todo lo demás. Encontramos principios nuevos, abandonamos los viejos. Ahora bien, hay algunas personas que sólo aceptarán una epistemología si tiene alguna estabilidad, o 'racionalidad' como ellos gustan decir. Bien: podrán tener, sin duda, una epistemología así y 'todo vale' será su único principio [Feyerabend, 1970, nota al pie No. 38, p. 146].

Con esto último, espero se empiece a aclarar la distinción que estamos buscando entre aquello que no es más que una 'broma' y la parte propositiva de la tesis feyerabendiana. Pues, como principio, el 'todo vale' está reservado para aquellos que pretenden la estabilidad y racionalidad de la epistemología.

En otras palabras, se trata de

[...] *un compendio jocoso de los apuros del racionalista: si quieres criterios universales, si no puedes vivir sin principios cuya validez esté por encima de la situación, la forma del mundo, las exigencias de la investigación y las peculiaridades temperamentales, entonces yo [Feyerabend] te proporciono uno de esos principios. Será vacío, inútil y bastante ridículo, pero será un 'principio'. Será el "principio" "todo vale"* [Feyerabend, 1977, en 1978, p. 223].

Obviamente ninguna epistemología, incluyendo a la anarquista o "empirista crítica" como también la llamaría Feyerabend, puede sustentarse en

---  
<sup>79</sup> En la versión inglesa, la referencia es "Some of my friends have chided me for elevating a statement such as 'anything goes' into a fundamental principle of epistemology. They did not notice that I was 'joking' (Feyerabend, 1970, nota al pie No. 38, p. 175).

un principio carente de cualquier contenido explicativo o normativo.<sup>50</sup> En otras palabras, si tal y como se presume éste fuera el principio básico de la 'metodología' feyerabendiana, entonces no hay de qué preocuparse pues el principio no lo es tanto, ni la metodología tampoco. Es por ello que la parte propositiva de la obra debe buscarse en otros lados.

2.- El criterio de buen juicio.

En la sección anterior hemos hecho el intento de mostrar que el 'todo vale', en tanto principio universal, no es más que una 'broma'. Sin embargo, independientemente de lo que pudiera decirse acerca de la jocosidad del autor, supongo que es obvio que no se escriben 17 libros y más de 300 artículos con la única finalidad de hacer sonreír a los filósofos de la ciencia. Y mucho menos cuando se es un bufón con tan pésimos resultados.<sup>51</sup>

Así las cosas, continuemos con la nota al pie que veníamos analizando. Al inicio de ella (i.e., inmediatamente después del 'todo vale') Feyerabend hace una referencia a Lenin que parece interesante:

Sería absurdo formular una receta o regla general [...] que sirva en todos los casos. Deberíamos usar nuestros propios cerebros y ser capaces de encontrar los propios modos de conducirnos en cada caso por separado [Feyerabend, 1970, n. p. 38., pp. 146-147].

He discutido largamente con algunos amigos, en especial con Bernardo Bolaños, si esta tan reiterada idea en la obra de Feyerabend, a la que suele

<sup>50</sup> [...] si se quiere un consejo permanentemente válido, no importa cual, entonces ese consejo tendrá que ser tan vacío e indefinido como 'todo vale' (Feyerabend, 1975, en 1978, p. 148). Algo casi idéntico, lo encontrara el lector en la página 41 de la edición castellana de *La ciencia en una sociedad libre* (1978).

<sup>51</sup> A Ana Rosa Pérez Ramsanz no le gusto mucho que utilizara aquí la palabra 'bufón'. En lo personal, tampoco es que me guste hacerlo, pero he decidido dejarla solamente en honor a la idea que, según Gonzalo Munevar, tienen algunos filósofos acerca de Feyerabend: 'Some philosophers think that Paul Feyerabend is a clown [...] (Munevar, 1991, p., IX). Visto así, bufón suena, al menos, un poco más cómico.

acompañarse con una 'relativización' vía los estudios de caso, constituye o no el centro de una postura relativista. En lo personal, han sido varias las razones por las que me he resistido a esta interpretación. En primer lugar, porque estoy dispuesto a sostener que en Feyerabend hay rasgos en común con ciertos relativismos, pero no una posición estrictamente relativista (para una discusión más detallada sobre este punto, *vid., infra*, II.2). Aunado a ello, me he negado porque, según veo las cosas, este elemento de la epistemología anarquista está vinculado, más que a un relativismo o a una metodología en estricto sentido, a un criterio de 'buen juicio' similar al que en su momento sugiriera Duhem.

En numerosas ocasiones, Feyerabend ha dicho que '[...] la ciencia en su mejor aspecto, es decir, la ciencia en cuanto es practicada por nuestros grandes científicos, es una habilidad, o un arte' (Feyerabend, 1992, p. 32). Esto es, que 'Un buen científico debe [...] parecerse en muchos aspectos a un *boxeador*, que tiene que descubrir los puntos sensibles, las debilidades, los prejuicios, los movimientos especiales de su contrario para poder acomodar su estilo a estas condiciones' (Feyerabend, 1985, p. 50, negritas y subrayado añadidos).

Así, la labor científica termina por traducirse en una especie de conocimiento tácito en el que no basta con aprender una serie de reglas heurísticas,<sup>82</sup> sino que hace falta también conocer su *uso* (*vid.* Feyerabend, 1996, p. 161). Justo por esta forma de concebir al conocimiento científico, el aumento en el número de reglas permite, en la práctica, el mejoramiento de las habilidades dado el aumento en la variedad de respuestas ante un mismo

<sup>82</sup> Espero que se entienda por que hemos descartado cualquier referencia a reglas algorítmicas.

problema. Y es aquí donde entra aquella *teoría del error* que ya habíamos mencionado.

Una teoría del error habrá de contener reglas basadas en la experiencia y la práctica, indicaciones útiles, sugerencias heurísticas mejor que leyes generales, y habrá de relacionar estas indicaciones y estas sugerencias con episodios históricos para que se vea en detalle cómo algunas de ellas han llevado al éxito a algunas personas en algunas ocasiones [...] Habrá de ser más una colección de historias que una teoría propiamente dicha, y deberá contener una buena cantidad de *chismorreos* sin propósito de los que cada cual pueda elegir aquello que cuadre con sus intenciones (*ibíd.*, p. 9).

En realidad, poco se ha hablado de esta parte de la obra de Feyerabend, cuya importancia me parece, y espero poder mostrarlo, es evidente. Desde luego, desconozco las causas por las que esto ocurre. Aunque lo más razonable sería pensar que ello se debe a que en los textos posteriores al de 1970 la *teoría del error* no vuelve a ser enunciada con todas sus letras. A su vez, esto se entiende porque, desde ese mismo texto, se da también en Feyerabend una 'relativización' del error (si no hay verdad universal, tampoco habrá error universal) que hace un tanto incoherente el uso del término '*teoría*' (*vid.*, p.e., 1975, p. 159). No obstante, nada de esto significa la total desaparición del argumento. Por ejemplo, en el 'Prólogo a la edición castellana' del *Tratado contra el método* (*vid.*, Feyerabend 1983 en 1975) el párrafo anterior se repite casi intacto, y a lo largo del desarrollo de este texto, de la primera parte de *La ciencia en una sociedad libre* (Feyerabend, 1978, pp. 9-82) o en la edición castellana de *Adiós a la razón* (Feyerabend, 1992)<sup>67</sup> pueden encontrarse también declaraciones por demás similares.

En resumidas cuentas, la línea de argumentación es bastante sencilla. Lo que Feyerabend nos dice es que los estudios históricos y la reflexión abstracta

<sup>67</sup> Dificultades de la inglesa.

han mostrado '[...] que hay muy pocas cosas de las que podemos hablar 'en general', que las observaciones que hacemos y los consejos que damos deben tener en cuenta una situación concreta (histórica, social, psicológica, física, etc.) y que no podemos avanzar si antes no estudiamos esta situación con detenimiento' (Feyerabend, 1975, en 1978, p. 148).

Sin embargo, de esto no se deriva que la investigación se de en el vacío. Antes al contrario, '*la historia de las ideas es un constitutivo esencial de la investigación científica*' (Feyerabend, 1992, p. 110).

No hay una 'racionalidad científica' que pueda considerarse como guía para cada investigación; pero hay normas obtenidas de experiencias anteriores, sugerencias heurísticas, concepciones del mundo, disparates metafísicos, restos y fragmentos de teorías abandonadas, y de todos ellos hará uso el científico en su investigación [Feyerabend, 1983, en 1975, p. XV].

Como se ve, nuevamente estamos en la relación entre razón y práctica. Si se recuerda la metáfora de los mapas que utilizamos para explicarla, quedará el sobreentendido de que lo que se ha llamado aquí *teoría del error*, i.e., las experiencias pasadas, los ejemplos de los grandes científicos (*vid.*, Feyerabend 1992, p. 22), no representa sino una especie de *mapoteca* de la que puede echarse mano al poner en marcha una investigación. En palabras de Feyerabend:

Sostengo que toda regla tiene sus limitaciones y que no hay ninguna 'racionalidad' global, pero no que debemos proceder sin reglas ni criterios. Defiendo también un enfoque contextual, pero no para que las reglas absolutas sean *sustituidas* —sino *complementadas*— por las reglas contextuales. Además, sugiero una nueva relación entre las reglas y las prácticas. Es esta relación, y no el contenido de una determinada regla, lo que caracteriza a la postura que defiendo [Feyerabend, 1978, p. 23. Las negritas y el subrayado son míos].

Así, es posible que en el transcurso de la investigación, el científico se vea en la necesidad de modificar e, incluso, de tirar por la borda el mapa con el que originalmente emprendió la andanza. Pero, desde luego, ello no representa

incoherencia alguna. ¿O no fue exactamente lo mismo que, en su momento, le ocurrió a don Cristóbal? Pues bien, así pasaría si, tomado el rumbo, uno viene a toparse con una 'América del conocimiento'.

Llegado a este punto, me parece que puede entenderse con mucho mayor claridad el segundo significado del 'todo vale':

Así pues, cuando alguien me pregunta en general qué es lo que debe hacer un investigador, mi respuesta es: ¿qué investigador?, cuál es su problema?, ¿con qué medios cuenta?, ¿quiénes son sus colaboradores?, etc., y si no recibo ninguna contestación a estas preguntas yo tampoco puedo responder a la cuestión que se me ha planteado excepto diciendo 'todo es posible' pues es verdad que vistas así las cosas, en abstracto, todo puede suceder [Feyerabend, 1985, p. 155].

Por cierto, sólo para volver al tema del relativismo, me parece que cuando Feyerabend dice que 'debemos usar nuestros cerebros', a lo que se refiere es a este criterio de buen juicio obtenido y desarrollado entre la práctica y la teoría:

Los criterios no son árbitros eternos de la investigación, la moral y la belleza, preservados y presentados por una asamblea de sumos sacerdotes a salvo de la irracionalidad de la gentuza de la ciencia, las artes y la sociedad; son instrumentos previstos para ciertos fines por quienes conocen las circunstancias y las han analizado minuciosamente. Un científico, un artista, un ciudadano no es un niño que necesite la metodología de papá y la racionalidad de mamá para que le orienten y le den seguridad; puede cuidar de sí mismo [...] [Feyerabend, 1978, p. 38].

Así, la cercanía para con el relativismo presiento que podría buscarse en los vínculos entre razón y práctica, pero no en esta 'relativización' vía los estudios de caso pues, aunque ambos argumentos mantienen ciertas relaciones, lo que aquí se ha defendido parece que tiene más que ver con el anarquismo, con el oportunismo, y con esa *nueva ilustración* de la que tantas veces habla Feyerabend.<sup>81</sup> Desde luego, el derecho a réplica sigue en pie.

### 3 - La labor terapéutica.

<sup>81</sup> Además, ya defendémoslo más adelante que la posición filosófica de Feyerabend debe interpretarse como un pluralismo y no como un relativismo (ver *infra*, p. 29).

Llegamos, finalmente, al análisis de una última razón para evocar el pluralismo y defender el 'todo vale'. Ésta tendría que ver con la 'necesidad' de romper una 'inmovilidad' que, según Feyerabend, promovían las metodologías a las que estaba criticando. Muestra de ello es el capítulo dedicado a Mill y a la dialéctica hegeliana en el artículo de 1970 (*vid.*, Feyerabend, 1970, cap., III, p. 23 y ss).

En esta dirección, el argumento se presentará coherente sólo si se tiene una cierta imagen de la ciencia y del hombre. Imagen en la que la inmovilidad, la estabilidad o la unanimidad de opinión resulten inconvenientes. El pluralismo anarquista, en este caso, se convierte en un *principio terapéutico* cuya intención, parece, no va más allá de la recuperación de la labor científica a la que se le resta toda su vitalidad, e incluso su legitimidad, mediante principios fijos y universales. Tómese la siguiente referencia para verificarlo.

El siguiente ensayo ha sido escrito desde la convicción de que el *anarquismo*, que tal vez no constituye la filosofía política más atractiva, es sin embargo una medicina excelente para la *epistemología* y la *filosofía de la ciencia* [Feyerabend, 1975, p. 1, énfasis en el original, negritas y subrayados añadidos].

Ahora se trata del párrafo con que da inicio el *Tratado contra el método* (1975). En realidad, entre éste y aquél con el que iniciaba el artículo publicado originalmente en los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (1970) ha cambiado una sola palabra: *base* por *medicina*. No obstante, el cambio resulta tan significativo como evidente en sus implicaciones.

En la 'Respuesta al profesor Agassi', fechada en Berkeley el 15 de Julio de 1975, publicada originalmente en el número de *Philosophia* correspondiente a Marzo de 1976, e incluido en la edición española de *Science in a free Society*

(Feyerabend, 1978, pp. 145-163), me encuentro un pasaje que, según creo, esclarece esta labor terapéutica de la epistemología anarquista. Al referirse al mismo párrafo que vengo analizando, Feyerabend escribe:

Obsérvese la cautelosa calificación. No digo que la epistemología o la filosofía de la ciencia tengan que hacerse anárquicas. Digo que ambas disciplinas deberían tomar al anarquismo *como medicina*. La epistemología está enferma y hay que curarla; la medicina es el anarquismo. Ahora bien, una medicina no es algo que se tome siempre: se toma durante determinado periodo de tiempo y *luego se deja de hacerlo*. Para asegurarme de que es así como se me entenderá, repito la restricción al final de la introducción. En la penúltima frase digo: 'Naturalmente puede llegar un momento en el que sea necesario dar a la razón una ventaja provisional y en la que sea razonable defender sus reglas excluyendo todo lo demás.' Y luego añado: 'No creo que hoy en día estamos viviendo ese momento' [Feyerabend, 1975b, en 1978, p. 147. Las frases a las que se refiere aparecen en Feyerabend, 1970, p. 13, y 1975, p. 6].

Acaso se pregunte el lector, ¿bajo qué contexto o condiciones es que resulta conveniente la defensa de la razón? La respuesta me parece que está en el *ideal del hombre libre* sostenido con tanta vehemencia por Feyerabend.<sup>85</sup> Esto es, mientras la razón represente una opción más y no la única; cuando se presente, como se supone que algún día lo hizo, como una sugestiva posibilidad para trastocar el *statu quo*, entonces su defensa es lícita. Empero, el anarquismo será recomendable si, como en las condiciones actuales, lo que se hace patente es la transición que la ciencia sufre hacia el terreno de las ideologías, pues lo que está en juego es su posible progreso e, incluso, la legitimidad de su existencia (*vid.*, Feyerabend, 1978, pp. 85-86):

La unanimidad de opinión tal vez sea adecuada para una iglesia, para las asustadas y ansiosas víctimas de algún mito (antiguo o moderno), o para los débiles y fanáticos seguidores de algún tirano. La pluralidad de opinión es necesaria para el conocimiento objetivo, y un método que fomente la pluralidad es, además, el único método compatible con una perspectiva humanista [Feyerabend, 1975, p. 29].

<sup>85</sup> Semejante *epistemología anarquista* — pues en esto es en lo que se resuelve nuestra teoría del error — no solo resulta preferible para mejorar el conocimiento o entender la historia. También para un hombre libre resulta más apropiado el uso de esta epistemología que el de sus rigurosas y 'científicas' alternativas (*ibid.*, pp. 12-13).

#### 4. La estructura del argumento.

Creo que la mayor parte de los problemas en torno a la lectura de la obra feyerabendiana son en buena medida causados por la confusión entre el primero y el segundo sentido del 'Todo Vale'. Es decir, cuando éste es leído literalmente y asumido como la parte propositiva de la metodología anarquista. A su vez, tal pareciera que la causa de ello está en que la estructura misma de la argumentación sea por *reductio ad absurdum*.

Es importante entender la forma en la que está planteada esta línea argumentativa, pues, en caso contrario, no se entendería ni siquiera el que la obra tenga algún sentido crítico. En algunos textos, sobre todo en sus textos finales, Feyerabend se ha negado a condenar incluso al fascismo (*vid.*, p.e., Feyerabend, 1992, p. 85). Siendo consecuente con la tesis, éste tenía que ser uno de sus desenlaces, puesto que a lo largo de toda la obra se ha negado la existencia de cualquier 'núcleo objetivo' que permita hacer una valoración de ese tipo.

Ante un pluralismo así de permisivo y abierto, cabe preguntarse ¿cómo es posible, entonces, la crítica a Popper, a Lakatos o a quien sea? Pues bien, la crítica no viene —ni podría hacerlo— a partir una serie de principios cualesquiera, sino sometiendo a juicio los propios instrumentos conceptuales del racionalista frente a una historia reconstruida con base en ellos mismos

Una versión naturalista (al estilo del naturalismo histórico) aparecerá como la primera de las estrategias formuladas por Feyerabend en este sentido. Brevemente referida, la argumentación es como sigue:

Bien, queridos amigos y racionalistas críticos. Tomemos algunos de los acontecimientos de la historia de la ciencia que —desde vuestro punto de vista— constituyen los pasos más importantes en el desarrollo de una cosmovisión nueva y racional. No obstante, utilizando vuestro propio instrumental conceptual no podéis sino reconocer que son irracionales, subjetivos, etc., etc. [Feyerabend, 1977, en 1978, p. 187].

Ha habido algunas críticas importantes a Feyerabend por el sentido y la forma en que están siendo utilizados los 'hechos históricos' en la argumentación. Kulka, por ejemplo, le acusa de usarlos como 'vacas sagradas' (*vid.*, Feyerabend, 1977, en 1978, p. 222). En su respuesta a Gellner, aparecida en el volumen 27 del *British Journal for the Philosophy of Science* (1976) y reaparecida en la parte tercera de *La ciencia en una sociedad libre* (Feyerabend, 1978, pp. 164-179) el punto se aclara bastante.

En un artículo publicado un año antes en la misma revista (vol. 26, 1975, pp. 331-342) Gellner sostiene que el núcleo de la argumentación feyerabendiana puede ser sintetizado en la siguiente oración: 'la historia real de la ciencia muestra cómo los auténticos avances del conocimiento contradicen todas las metodologías conocidas' (p. 333). Desde luego, coincido con Feyerabend en que esta aseveración podría interpretarse como si sugiriera lo siguiente: (a) que Feyerabend conoce la verdad de algunos hechos y generalizaciones históricas, (b) que comprende plenamente la complejidad del proceso que supone el avance del conocimiento y (c) que las metodologías son refutadas con base en los hechos históricos (*vid.* Feyerabend, 1976, en 1978, p. 165). Veamos ahora la respuesta de Feyerabend.

No sostengo que las metodologías fracasen simplemente por ser contradichas por los hechos —hace ya mucho que está claro que esta clase de argumentos son de dudoso valor— sino que fracasan porque habrían impedido el progreso si se hubieran aplicado en las circunstancias descritas en los casos concretos que yo estudio. Tampoco pretendo tener

un conocimiento especial de lo que es el progreso, " me limite a seguir el ejemplo de mis adversarios. Son *ellos* los que prefieren Galileo a Aristoteles; *ellos* los que mantienen que el tránsito de Aristoteles a Galileo constituye un paso en la dirección correcta. Yo únicamente digo que no sólo *no se dio*, sino que *no se habría podido dar* con los métodos que ellos apadrinan [*ibid.*, pp. 165-166].

El argumento, como se ve, es muy simple. En resumidas cuentas, lo que pretende es mostrar, mediante la ejemplificación histórica, que el racionalista se verá en la necesidad de optar o bien por la ciencia, o bien por la razón, tal y como es defendida por ellos mismos, pero nunca por ambas (*vid.*, Feyerabend, 1978, p. 12). Desde luego, caben objeciones acerca de la forma en que dichos episodios han sido reconstruidos o, como algún día lo hizo la metodología popperiana, por la vía de una normatividad extrema.

Así, dado que el racionalista todavía puede reconfortarse en el célebre: 'Peor para la ciencia', aparece entonces una segunda línea argumentativa: la presentación de una serie de problemas (la inconmensurabilidad por ejemplo<sup>87</sup>) que impliquen de alguna u otra forma a los 'métodos' pluralistas como inherentes, ya no a la práctica científica en sí, sino a las metodologías criticadas:

Yo no demuestro que *haya que utilizar* la proliferación, sino tan sólo que el racionalista *no puede excluirla*. Y no lo hago por la vía negativa — mostrando como echar por tierra las objeciones vigentes —, sino mediante un razonamiento que deriva la proliferación de la propia ideología monista [...] El argumento extraído de la ciencia dice que la proliferación se desprende de la exigencia de un alto contenido empírico que el propio científico se autoimpone. Yo no acepto la exigencia, que es sólo una de las muchas formas de organizar nuestras creencias y, por lo tanto, no defiendo sus implicaciones; lo que digo es que los científicos que están a favor de un alto contenido empírico están también a favor de la proliferación y no pueden, por consiguiente, rechazarla [Feyerabend, 1976, en 1978, p. 169].

<sup>87</sup> *vid.*, para el punto, Feyerabend, 1992, p. 27.

<sup>88</sup> 'No hay necesidad de arguir que la ciencia tal como la conocemos puede diferir de su sombra en el tercer mundo *precisamente en aquellos aspectos que hacen posible el progreso*. Porque el modelo popperiano de acercamiento a la verdad se viene abajo aun si nos limitamos enteramente a las ideas. Se viene abajo porque existen teorías inconmensurables' (Feyerabend, 1970, p. 105)

Espero que con todo esto se entienda mejor el significado del 'todo vale'. Por un lado, es con base en esta argumentación por *reductio ad absurdum* que puede considerársele como ese 'compendio jocoso de los apuros del racionalista' sobre el que ya habíamos hablado, y que, obviamente, no se limita tan sólo a una broma, sino que lleva detrás de sí una buena dosis de crítica contra el monismo teórico y metodológico. Por el otro, y creo que mucho más importante, queda la parte propositiva de Feyerabend: un criterio de buen juicio, acompañado de una actitud 'humanitaria'. Es en este sentido en el que puede aceptarse que lo suyo 'es más una actitud que una teoría' (Feyerabend, 1989, p. 159). Y es que,

Detrás de todos estos desafueros se esconde la convicción de que el hombre dejará de ser un esclavo y alcanzará al fin una dignidad que sea algo más que un ejercicio de prudente conformismo, cuando sea capaz de abandonar sus convicciones más fundamentales, incluso aquellas que presuntamente hacen de él un hombre [Feyerabend, 1985, p. 12].

### *1.5 Consideraciones finales*

La lección para la epistemología es esta: No trabajar con conceptos estables. No dejarse seducir pensando que por fin hemos encontrado la descripción correcta de 'los hechos', cuando todo lo que ha ocurrido es que algunas categorías nuevas han sido adaptadas a algunas formas viejas de pensamiento, las cuales son tan familiares que tomamos sus contornos por los contornos del mundo [Feyerabend, 1970, p. 36, énfasis añadido].

Me parece que esta frase aparecida desde *Contra el método* (1970) resume en buenos términos las pretensiones epistemológicas de Feyerabend, tanto las de destacar la inexistencia de principios generales que gobiernen la investigación científica o la evaluación de algunos episodios como 'la revolución copernicana', como la importancia de aventurar cualquier hipótesis por irrazonable que parezca. Así que no pretendo seguir torturando al lector mientras le sigo dando vueltas a todo este asunto. Si se reconoce cabalmente no sólo la inexistencia histórica de principios generales, sino que '[...] la ciencia no

es una tradición sino muchas que dan así lugar a múltiples criterios parcialmente incompatibles' (Feyerabend, 1978, p. 33), se entenderá también el por qué de la negativa a erigir el racionalismo como su única componente.

Ahora bien, conforme pasan los años, se aprecia en la obra feyerabendiana una tendencia por despreocuparse cada vez más de las discusiones metodológicas que originalmente le pudieron haber dado cauce y, en cambio, a mover la problemática hacia la ideologización de la ciencia y los efectos que ello conlleva. Si, por ejemplo, se lee el *Tratado contra el método* (1975) y se le compara cuidadosamente con el artículo publicado en los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (1970) se verá que, aunque ambos textos comparten, más que frases, páginas y casi capítulos enteros, entre uno y otro ha cambiado desde el interlocutor (Popper por Lakatos) hasta el destino de la argumentación.

Lo que intermedia, o lo que me parece que lo hace, es la puesta en relieve de lo que después Feyerabend consideraría uno de sus problemas teóricos fundamentales: la relación entre Razón y Práctica (*ibid.*, Feyerabend, 1978, p. 12). Problema que, si bien nunca es aludido explícitamente en ninguno de los textos mencionados, explica en buena medida el rumbo que irá tomando la obra.

Así las cosas, aunque el lector podrá encontrar algunas referencias importantes desde *Contra el método* (Feyerabend, 1970, egr. pp. 15-18, 99), conforme el problema va tomando cuerpo se irán dando cambios importantes. Y no me refiero solamente a la considerable reducción de las menciones a Hegel, que en su momento constituían buena parte de la justificación en contra

de la inmovilidad ya referida, sino al hecho de que la misma cuestión de la inmovilidad, del enriquecimiento conceptual o de la inconmensurabilidad, terminen por traducirse en problemas cuya importancia va más allá de la epistemología científica e, incluso, de la epistemología a secas. Para decirlo brevemente, en el *Tratado contra el método* (1975) se agudiza el análisis político de la ciencia; se presagia, pues, *La ciencia en una sociedad libre* (1978).

El proceso, sin embargo, no debe ser considerado una ruptura puesto que puede verse que hasta en sus últimos escritos se mantiene una cierta relación entrañable con la preocupación original. Si se compara ahora el artículo intitolado: 'Hacia una teoría del conocimiento dadaísta' (Feyerabend, 1980b, en 1985) con la parte segunda *La ciencia en una sociedad libre* (Feyerabend, 1978) se verá que, salvo por algunos añadidos o diferencias en la traducción, el contenido y el orden de más de la mitad de los capítulos es exactamente el mismo, y sólo al final la línea argumentativa toma rumbos distintos. Lo que me interesa resaltar con esto no es la constante autoreferencia de Feyerabend, o el cinismo de publicar dos veces el mismo texto bajo nombres distintos, sino, justamente, el hecho de que un contenido casi idéntico pueda ser presentado con rótulos que parecerían evocar dos problemas diferentes. Por un lado, un problema claramente epistemológico y, por el otro, el del papel de la ciencia en la sociedad. La razón, claro está, es que no se trata, según Feyerabend, de dos cuestiones separadas, sino de un mismo argumento llevado hasta sus últimas consecuencias.

## Capítulo Segundo: El pluralismo hacia fuera

### II.1 El poder de la Razón y los autos de Fe

*Fanático*, Adj. Dicese del que obstinada y ardorosamente sostiene una opinión que no es la nuestra.

A. Bierce. De la entrada correspondiente del Diccionario del Diablo.

Según hemos tratado de mostrar en el capítulo anterior, el argumento epistemológico de Feyerabend es más o menos el mismo a lo largo de toda su obra. Variaciones las hay, es cierto, y son múltiples y significativas.<sup>88</sup> Sin embargo, la sola cantidad de veces en las que Feyerabend vuelve y revuelve al *Tratado Contra el Método* (1975) para explicar los contenidos de varias de sus tesis posteriores, es casi muestra suficiente, al menos así parece, de que un cierto 'núcleo fundamental' pervive detrás de todo esto.

De entre todas las variaciones, quizá la *politización* del argumento originalmente epistemológico sea la más trascendente. Es decir, esta asidua tendencia por partir de la inexistencia de un método objetivo y universal, de

---

<sup>88</sup> Por ejemplo, en 1975 se niega la existencia de una metodología básica del trabajo científico; se afirma el carácter artificial de la distinción entre ciencia y no ciencia; se asume, mediante los argumentos que ya hemos revisado aquí, que dicha distinción va en perjuicio del propio conocimiento; se presentan las imperfecciones del trabajo científico frente a sus propios estándares y se admite que la violación de éstos conlleva a algunos de los progresos aceptados como tales por la ciencia (*vid.* Feyerabend, 1975, p. 29s y ss.). Para 1978, se mantienen líneas similares de argumentación (*vid.* Feyerabend, 1978, pp. 9-42) aunque se añade una revisión de los resultados científicos mientras se les confronta con los de algunas tradiciones alternas; se presenta una crítica a la supuesta autonomía de la ciencia con respecto a agentes no-científicos (*vid.* en particular, p. 117 y ss.), y, sobre todo, se pone de manifiesto la importancia de la problemática relación entre Razon y Práctica (pp. 13-31). En *Adiós a la Razón* (1992) los cambios serán muchos: salvo, quizá, por la introducción de un acercamiento de la práctica científica hacia el terreno de las artes.

nuestra imposibilidad para generar un conjunto de valores o criterios epistémicos que permitan mostrar de manera objetiva y acaso absoluta la racionalidad de la empresa científica, o bien de los procesos 'irracionales' que la práctica científica presenta en su supuesto contexto de justificación, para demandar a partir de allí la democratización del conocimiento y criticar en la ciencia su carácter ideológico, su marcha hacia constituirse como un *statu quo*.

Según esto, no resultará casualidad alguna el que la primera parte de *La Ciencia en una sociedad libre* (1978) lleve por nombre, justamente, 'Razón y Práctica', ni que en el último capítulo del *Tratado contra el método* (1975) pueda verse esta transición de una pluralidad metodológica al interior de la ciencia, hacia una pluralidad de racionalidades (*vid.* Feyerabend, 1975, p. 296 y ss).

En el fondo, buena parte de esta argumentación parece provenir no sólo de los supuestos epistemológicos sustentados por Feyerabend, sino de la labor terapéutica a la que él mismo ha adscrito tanto a la filosofía de la ciencia como a su propia obra en particular. Y es que, usualmente, lo que aparece como objeto de sus juicios y críticas es un cierto tipo de racionalismo cuyo poderío abarca tanto a la empresa científica como al conocimiento en términos generales. Según Feyerabend, el prejuicio provocado por dicho racionalismo implica la discriminación de una serie de tradiciones al interior de la propia ciencia, y una cierta superioridad del conocimiento científico frente a 'puntos de vista' disímiles que suele ser presupuesta antes que demostrada (*vid.* Feyerabend, 1978, p. 83).

El propio Feyerabend ha presentado interesantes ejemplos de esta prejuciosa o prejuciada hegemonía del conocimiento científico (vid. p.e., Feyerabend, 1978, pp. 105-111). Sin embargo, esta vez quisiera recurrir a uno mucho más cercano. En el número de la revista 'Ciencia' de la *Academia Mexicana de Ciencias* correspondiente a Marzo de 1999,<sup>89</sup> aparece un artículo del Dr. José Antonio de la Peña, hoy director del Instituto de Investigaciones Matemáticas de la UNAM y, junto con otros galardones, Premio de la Academia de la Investigación Científica en 1994. El artículo en cuestión está dedicado a revisar un libro de John Horgan de cuya existencia apenas hoy tengo noticia (*The End of Science. Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*, 1996). No obstante mi elemental ignorancia en cuanto al texto, y a pesar también de cierta falta de manejo que, como se verá más adelante, De la Peña exhibe no sólo en cuestiones filosóficas importantes, sino en la propia historia de la filosofía de la ciencia, me voy a permitir la referencia al texto pues me parece ejemplifica la opinión que algunos científicos usualmente tienen respecto a su propia labor y a sus resultados, así como acerca de las intenciones y finalidades de la filosofía dedicada a su estudio. Desde luego, sobra recordar al lector que no pretendo ni defender a Horgan ni contestar el artículo punto por punto, pues se trata solamente de un ejemplificación de aquello que Feyerabend ha querido mostrar. Lo cual no implica que el artículo no merezca una respuesta *in extenso*.

Por el puro título de la obra que De la Peña revisa (*The End of Science*) comprendo la preocupación que reina en su ensayo, pues lo que está, o lo que

---

<sup>89</sup> *Cien. M.*, Marzo de 1999, Volumen 50, número 1, p. 32-39.

parecería estar en juego no es solo el *modus vivendi*, sino la empresa a la que seguramente ha dedicado, junto con sus lectores, buena parte de su vida. Así, tras aceptar que la mayoría de los científicos se sienten todavía cómodos con lo que él mismo llama: una ‘ingenua concepción’ de la ciencia (*vid.* De la Peña, *Op. Cit.*, p. 32), y luego de repasar, sólo para dejarla abierta, la problemática sobre la posibilidad de generar o no teorías unificadoras, De la Peña inicia su alegato, primero en contra de Horgan e, inmediatamente después, frente al grupo ‘de filósofos escépticos (o relativistas filosóficos) formado por Popper, Kuhn y Feyerabend’ (*ibíd.*, p. 36) y el tempranamente desaparecido Imre Lakatos.

Del primero le molesta, además de su búsqueda del éxito comercial, la franca adhesión a creencias místicas (como la Teoría del Punto Omega) y la pretensión por darles un tinte de racionalismo. Del ‘[...] modelo popperiano, radicalizado en diferentes direcciones por sus discípulos Lakatos, Kuhn y Feyerabend’ (*ibíd.*, p. 37), le disgusta el que se argumente que la ciencia no es una empresa acumulativa o, peor aún, que cualquier teoría científica jamás pueda mostrarnos de manera concluyente que es verdadera. Le incomoda también, aunque esta vez frente a Latour y Pickering, la sociologización del trabajo científico pues, según dice,

todos estos comentarios están basados en falacias elementales. Una cosa es que el trabajo científico sea un proceso social, y otra cosa es que el resultado del trabajo, esto es, las teorías científicas, sean dependientes de las condiciones sociales, históricas y políticas del momento [*ibíd.*, p. 38].

La idea, frente a todos, es mostrar la ‘cabal salud’ de la que goza la empresa científica y negar rotundamente las dudas y larguísimas esqueletos mortuorios que a su juicio cada uno de ellos pudiera haber dedicado a la ciencia. Y es que,

Aunque todas estas críticas a la ciencia no tengan repercusión en el trabajo científico mismo, tienen influencia en la opinión que la sociedad tiene de la ciencia, y en consecuencia pueden influir en la toma de decisiones de los gobiernos respecto a los apoyos que se le otorguen [*idem*].

En primer lugar, podríamos agradecer esta sobrevaloración de la labor pública de la filosofía de la ciencia. En lo personal, creería que la imagen que uno pueda hacerse sobre la labor científica depende de muchos y muy distintos factores y procesos sociales en los que la participación de la filosofía, si bien no es nula, tiene un alcance bastante limitado. Además, sobre todo en nuestros países, los recortes presupuestales en los rubros de educación, investigación, etc., son más bien producto de decisiones tomadas desde la tecnocracia a favor de un cierto modelo económico, y no de la buena o mala opinión que los contribuyentes tengan sobre éste o aquel tema. Al punto, tal parece que ha llevado demasiado lejos su desvelo y en realidad puede dormir tranquilo.

Aclarado esto, supongo que resultaría ocioso extender una larga réplica sólo para mostrar que De la Peña se equivoca tanto en su lectura acerca de las tradiciones y grupos que conforman lo que él llama 'los científicos sociales posmodernos y hermenéutas' (*idem*), como en la opinión que estos han externado acerca de la ciencia. A pesar de las referencias que ha extraído del libro de Horgan, podemos asegurarle que la mayoría de ellos no ha diagnosticado claramente la improductividad o la disfuncionalidad de la empresa científica y, mucho menos, que estemos asistiendo a su fin o al de las condiciones sociales que le dan cabida (vid, p.e., Habermas, 1968).

Autores como Feyeraabend no están negando ni los logros ni el importante papel epistemológico y social que la ciencia tiene. Lo que han querido hacer

notar es que la práctica científica, en aquellos casos que se consideran mas sobresalientes, suele violar en algún momento los criterios epistémicos a los que se supone debería estar subordinada. En otras palabras, que si bien es probable que la inadecuación del 'misticismo' salte a la vista cuando se le evalúa mediante criterios de los que los propios científicos (junto con algunos filósofos) son responsables, también lo es que la inadecuación de la ciencia saliera a relucir si lo que se pretende es conluarla mediante el mismo conjunto principios epistémicos 'estables' y 'universales'.

Pero no hay por qué confundirse. Dicha violación de los estándares epistémicos no implica, al menos no directamente, que la ciencia sea una empresa eminentemente irracional. La idea ni siquiera es que debiera procederse sin criterio alguno, sino que debe permitirse la crítica de dichos principios conforme se desarrolle la propia práctica científica, puesto que los criterios dependen, en buena medida, de este desarrollo.

Ahora bien, justo por esta dependencia que las normas tienen con respecto a la práctica, y dado que el conjunto de criterios epistémicos del que disponemos no es estable, entonces, se presenta una dificultad elemental cuando se piensa en una justificación objetiva ya no sólo de las teorías que merezcan ser consideradas científicas, sino de aquello que puede ser evaluado como conocimiento en términos generales. Los principios a los que por el momento tenemos acceso no pueden, por ende, ser utilizadas para evaluar de hoy y para siempre al conocimiento científico, pero tampoco para juzgar conocimientos que no estén vinculados a la práctica científica. En este contexto es en el que resulta comprensible que Feyerabend admita que '[...] la eficiencia

de la ciencia viene determinada por criterios que pertenecen a la tradición científica. La ciencia no salva almas, pero esto no es parte de su "función" (Feyerabend, 1992, p. 58).

El Dr. De la Peña, al igual que muchos otros, parece argumentar su predilección por el conocimiento científico con base en una cierta certeza no sólo de que existe un conjunto estable de valores epistémicos, sino que éste es lo suficientemente compartido y claro como para pensar que la evaluación que ha hecho es inobjetable. Quizá por ello, cuando llega el momento de defender a la ciencia, De la Peña únicamente hace una invocación a la prudencia y a la razón, sin siquiera ofrecer un mínimo argumento que permita mostrar que la racionalidad está de su lado.

Si se mira la parte final de su texto, se ve que está repleta de calificativos como: 'creencias místicas', 'ideas esotéricas' o 'milagros', que aparecerán entremezclados y con un aire de sinonimia con algunos otros como: 'irracionalidad', 'público crédulo, ignorante del significado real de la ciencia' o 'barniz pseudocientífico'. Evidentemente, no hace falta ser un genio para imaginar el tono con el que está escrito este apartado final. Y para muestra, presento la conclusión:

Conforme llegamos al fin del milenio, toda una variedad de creencias pseudocientíficas toman vigor mientras, por supuesto, las viejas prácticas esotéricas siguen vigentes (¿viste tu horóscopo hoy?). Mucha gente encuentra en estas creencias una satisfacción inmediata o la confianza de que una mejor vida llegará finalmente — sea antes o después de la muerte, según la creencia. La ciencia, por su parte, ofrece una opción más segura, fundada en la razón y que ha podido ser redituable a lo largo de la historia. Es poco claro si la razón ganará a la larga la batalla y logrará prevalecer en la toma de decisiones importantes. ¿Qué se puede hacer? Desgraciadamente, poco se puede hacer en contra de la irracionalidad y el misticismo. Todos los argumentos lógicos pueden ser vencidos por el simple expediente de negarse a pensar lógicamente. Pero esto no debe

desalentarnos. Los argumentos por la racionalidad son muchos y deben ser desarrollados [De la Peña, 1999, p. 39].

El problema aquí es que nuestro autor dice 'que los argumentos por la racionalidad son muchos y deben ser desarrollados', pero, desgraciadamente, no desarrolla ninguno. Nos dice también que 'la ciencia [...] ofrece una opción más segura, fundada en la razón y que ha podido ser más redituable a lo largo de la historia', aunque no da un solo ejemplo que lo demuestre, una sola comparación entre esas ideas 'esotéricas' o 'seudocientíficas' y la empresa científica.

La base de su argumento parece ser la creencia en que la mancuerna racionalidad-ciencia está garantizada a tal grado que quien se niegue a creerlo está actuando irracionalmente; ergo, no hay más que añadir. Y digo creencia porque en el artículo dicha garantía corre por cuenta de una serie de nociones progresistas de la ciencia a las que tampoco antecede razonamiento alguno (De la Peña, 1999, p. 32), o bien, con base en una serie de argumentos de autoridad (*ad verecundiam*) cuya falacia ha sido mostrada por la propia lógica a la que nos conmina.

Si algo muestra el artículo de De la Peña, es algo que ya se sabía: las creencias no científicas son, justamente, no científicas. Lo cual, nada tiene que ver con que se haya echado por tierra su posible justificación. En todo caso, más bien parece que su análisis es parte de un milenarismo emotivo y esperanzador, según el cual al final del siglo la humanidad en su completud habría de haberse apogado a la ciencia para salir así de aquella etapa de 'inmadurez culpable' diagnosticada por Kant desde 1789.

Por supuesto es aceptable que al comparar las 'investigaciones' de un Jaime Maussan y las del 'premio Nóbel en Física' o las los 'importantes físicos' a los que apela, el primero se vería seriamente diezmado. Lo interesante, empero, sería comparar las autoridades equivalentes o, mejor aún, los argumentos cuya racionalidad ha menoscabado de antemano.

Pero resucitas errores ya condenados por el concilio general de Constanza compuesto por toda la nación alemana y quieres que se te refute por las Escrituras. En eso estas delirando gravemente. ¿Qué objeto tiene suscitar una nueva discusión sobre asuntos ya condenados a través de tantos siglos por la Iglesia y el concilio?, a no ser que acaso se deba rendir cuentas a cualquiera de todo asunto.

Fue así como el Oficial de Tréveris replicó a Martín Lutero en la Asamblea encargada de enjuiciarlo (viernes siguiente al Misericordias Domini (19 de abril del 1521). Y tal parece que las diferencias entre argumentaciones como ésta y las acusaciones de De la Peña a los filósofos 'irracionalistas' son, en cierto sentido, mínimas:

Como hacían antes los defensores de la Única y Verdadera Religión, los científicos insinúan que sus criterios son *esenciales* para llegar a la Verdad, o para conseguir Resultados y niegan una autoridad semejante a las exigencias del político. Se oponen particularmente a cualquier interferencia política y se precipitan a recordar al lector, o al oyente, las consecuencias desastrosas del asunto Lysenko [Feyerabend, 1975, p. 207. Para una referencia del Dr. De la Peña al caso Lysenko, *vid., op. cit., p. 38*].

Después de todo, no es casual que Feyerabend acuse al racionalismo por ser '[...] una forma secularizada de la creencia en el poder de la palabra de Dios' (Feyerabend, 1978, p. 17). Pero entendámonos nuevamente, porque lo que se está cuestionando aquí no es la pertinencia de la ciencia, sino exactamente la misma supremacía que De la Peña dice están cobrando las ideas 'místicas' o 'seudocientíficas', aunque en sentido contrario. A De la Peña le preocupa la pujanza del 'irracionalismo místico', pero no se detiene a pensar que entre Ciencia y Estado hay vínculos que le favorecen a la primera, que la educación

le ha sido encargada a la tradición científica como algún día se le entregó al clero, o que los contribuyentes gastan a ojos cerrados importantes sumas del presupuesto en su desarrollo y, a veces, sin esperar nada a cambio (vid. Feyerabend, 1978, pp. 84-85, y 1975, pp. 290-303). Para decirlo en otras palabras: '[...] la hegemonía actual de la ciencia no se debe a sus méritos, sino al tinglado que se ha montado a su favor' (Feyerabend, 1978, p. 118).

Por ejemplo, como parte de su preocupación por el caso Lysenko, el autor nos recuerda como uno de los graves peligros el que en el estado de Louisiana (EE.UU.) se aprobara en 1982 '[...]una ley que obliga a dedicar en las escuelas públicas el mismo tiempo a la enseñanza del *creacionismo* bíblico que a la teoría de la evolución' (De la Peña, 1999, p. 38). En lo particular, no soy adepto al creacionismo religioso ni a nada que se le parezca, pero puedo entender que alguien lo sea y que, con toda justificación, busque que sus hijos sea educados con base en la religión a la que pertenece. Negar esta posibilidad sólo tendría sentido si lográramos mostrar la verdad y objetividad de la ciencia por encima de cualquier otra creencia (para el caso, por lo menos por encima de ésta). Y es justamente eso lo que está en duda. Además,

las escuelas y facultades universitarias están financiadas por los contribuyentes. Por eso tienen que someterse al juicio de los contribuyentes y no al de los parásitos intelectuales que viven del dinero público. Si los contribuyentes de California quieren que en sus universidades se enseñe vudú, medicina popular, astrología o las ceremonias de la danza de la lluvia, entonces las universidades tienen que hacerlo (se entiende: *las estatales*. Las Universidades privadas pueden seguir enseñando Popper o Von Neumann y, si no se les ocurre otra cosa mejor, Agassi) [Feyerabend, 1985, p. 122].

Independientemente de las formas políticas por las que pudiera darse una discusión razonable (y no racional, para evitar confusiones) entre 'especialistas'

y 'legos', el punto que está a discusión aquí no es del todo intrascendente. Permítaseme ejemplificarlo. Ciertos sectores de la sociedad, entre los que se cuentan algunos de mis amigos, han defendido la necesidad de instituir en nuestro sistema democrático lo que ellos llaman un voto diferenciado o calificado. La idea, básicamente, es otorgar un mayor peso electoral a los votos de quienes han logrado hacer uso del artículo tercero constitucional y, de alguna u otra forma, han obtenido, si no educación, por lo menos un título académico. Supongo que la justificación a la que apelan es por demás predecible: las posibilidades que una persona educada tiene para comprender el contexto político y las implicaciones de su voto a favor de ésta o aquella corriente, partido o candidato, son superiores a las de una persona que no ha recibido más que la instrucción primaria y, a veces, ni siquiera eso

Desde luego, desconozco la opinión que el lector tenga acerca de un punto como éste. En lo personal, me parece repugnante. Con ello no sólo echaríamos por la borda un principio tan importante como la igualdad de todos los hombres y las mujeres ante la ley, sino que estaríamos pasando por alto el que muchos de nuestros científicos, filósofos, etc., ni son necesariamente capaces de entender los contextos locales, ni lo suficientemente desinteresados como para no favorecer, por encima de los intereses de la mayoría, a aquellos que traigan beneficios a su propia causa. Además, y sobra decirlo, la probabilidad de un consenso absoluto entre nuestros intelectuales acerca del proyecto de nación que es deseable, es lo más cercano que conozco al cero

Así las cosas, resulta interesante que se acepte la igualdad de todos los hombres en decisiones tan importantes como aquellas que derivan en el tipo de

nación y gobierno que tendremos y, sin embargo, al momento de pensar en una democratización del conocimiento, optemos por sobrevalorar la opinión de los expertos. Para el caso, el argumento a favor de la expertez es exactamente el mismo al que acuden los defensores del voto calificado.

Desde esta perspectiva, quizá el problema de la democratización sea muy similar al de las formas en que debe organizarse un consejo o un congreso universitario. En repetidas ocasiones, se ha argumentado la necesidad de otorgar un mayor peso al voto de los académicos por la sencilla razón de que las autoridades suelen tener intereses extrauniversitarios, mientras que los estudiantes y trabajadores desconocen las profundas causas universitarias dada su inexpertez.

Esta sobrevaloración de los especialistas deviene efectiva a partir del dominio que seguramente tienen muchos de ellos con respecto de sus áreas de conocimiento, pero se deriva también de una creencia en que el conocimiento trae consigo una cierta objetividad e imparcialidad. Las experiencias en los consejos de ciencia y tecnología deberían persuadirnos de que no necesariamente ocurre.

Por supuesto, es un pendiente, no solo de la obra feyerabendiana sino de la democracia en general, el entender las formas políticas mediante las cuales pudiera darse una discusión abierta y plural entre 'especialistas' y 'legos' sobre cualquier tipo de tema. Pero no por ello deberíamos cancelar esta opción. La polémica en torno a la financiación, sólo por mencionar un ejemplo, así como la decisión por parte de las agencias concernientes en los Estados Unidos de no

subvencionar este tipo de proyectos, no parece tener resultados del todo desastrosos. Argumentos, a favor y en contra de la clonación, sobran. Lo interesante, sería lograr que la discusión y sus resultados fueran lo más abiertos y democráticos posibles.

La democracia, la fatal incompletud de toda crítica, el descubrimiento de que el predominio de una manera de ver nunca es ni ha sido el resultado de una aplicación exclusivista de los principios defendidos por dicho modo de ver, todo esto sugiere que los intentos de revivir tradiciones antiguas y de introducir nuevas perspectivas anticientíficas han de ser acogidos como al comienzo de una nueva era de ilustración donde nuestra acción sea guiada por cierta dosis de visión y no simplemente por eslóganes piadosos y con frecuencia totalmente enajenados mentalmente [Feyerabend, 1992, p. 69].

Ambrosio Velasco me ha hecho notar que la primera parte del argumento no es concluyente. En lo personal, estoy dispuesto a aceptar que de la inexistencia de un método universal y objetivo que permita evaluar distintas tradiciones, o del reconocer que la excelencia de la ciencia es relativa a la aceptación de ciertos valores de Verdad o Eficacia, no se sigue necesariamente que todas las tradiciones sean igualmente verdaderas y eficaces. La réplica, creo que es ésta: si lo que se quiere es una evaluación con base en una serie de criterios epistemológicos universales, entonces, tenemos que concluir que todas las tradiciones son iguales. Y no porque lo sean realmente, sino porque dichos criterios no existen y, por ende, la evaluación carece de contenido y significado.

En el fondo, entiendo que la preocupación de Ambrosio Velasco es que se cuele los charlatanes gracias al pluralismo. En esto tiene razón, y no parece haber forma de eliminar por completo dicha posibilidad. Sin embargo, el punto está en si al abrir así los criterios epistémicos se cuele cualquier tipo de charlatán. Es decir, en si ello nos lleva hasta un relativismo al estilo 'todo vale'.

A esta discusión dedicaremos el siguiente apartado. Hasta aquí, únicamente queríamos hacer ver que

La razón es una dama muy atractiva. Los asuntos con ella han inspirado algunos maravillosos cuentos de hadas, tanto en las artes como en las ciencias. Pero es una característica peculiar de esta singular dama que el matrimonio la cambia en una vieja bruja parlanchina y dominante [Feyerabend, 1992, p., 98].

## 11.2 Otra vez al 'Todo Vale'

Con cierta justicia, el pensamiento feyerabendiano ha sido usualmente leído como una postura relativista en su sentido estricto y, es más, como un relativismo extremo. De hecho, es poco más que frecuente el encontrarse con que ciertos autores se refieren al 'anything goes' como si se tratara de los límites del relativismo, haciendo notar que la aceptación de las posturas pluralistas, e incluso relativistas, no conduce necesariamente hacia un relativismo al estilo 'todo vale'.

No obstante, es pretensión de este texto el mostrar que la postura feyerabendiana no es, de fondo, una filosofía relativista; ni en su sentido laxo ni, por ende, en el sentido fuerte al que se le ha adscrito. Desde luego, es casi obvio que la argumentación en sí o los titulares de algunos de sus capítulos y libros, parecerían denotar que el relativismo es un tema cardinal en la filosofía de Feyerabend. Sin embargo, a manera de referencia inicial, baste notar que, en lo que conozco de la obra, las menciones explícitas al relativismo son pocas y mucho menos los capítulos o artículos dedicados a su análisis. En los textos de 1970 y 75 no recuerdo una sola mención. En *Ciencia en una Sociedad Libre* (1978) aparecen hacia el final del capítulo segundo de la primera parte una serie de

tesis con evidente carácter relativista (Feyerabend, 1978, pp. 20-31), mismas que serán reanalizadas a lo largo de todo el texto y, en particular, en el capítulo tercero de la segunda parte: 'El espectro del relativismo' (Feyerabend, 1978, pp. 91-99). Asimismo, en el Vol. 2 de sus *Philosophical papers*, aparece un breve desarrollo que contiene algunos de los elementos del texto anterior. Años más tarde este conciso argumento será recuperado y profusamente ampliado en el primer capítulo de la versión inglesa de *Farewell to Reason: 'Notes on Relativism'* (Feyerabend, 1987, pp. 19-89). Finalmente, en junio de 1999 John Preston editó el volumen 3 de los *Philosophical papers* bajo el título *Knowledge, Science and Relativism*. Su capítulo décimo: 'Rationalism, relativism and scientific method' (1977) es el único en que la mención al tema es explícita. Pero, hay que decirlo, no es éste, y por mucho, el mejor de sus artículos.\*

Nuestra pretensión por mostrar que la obra de Feyerabend no debe identificarse con una postura estrictamente relativista depende, básicamente, de la relectura del 'todo vale' que hemos venido presentando y, asimismo, de un análisis de las tesis propiamente relativistas. La comparación de ambas posturas debería permitir mostrar que lo que se aplica para el caso es un pluralismo en el sentido en que algunos autores contemporáneos lo han definido (*ibid.*, en particular, Olivé 1999).

Es importante notar que, dada la escasez de referencias por parte de Feyerabend, el análisis quedará un tanto restringido al mejor de sus artículos

<sup>90</sup> Existen, además de los mencionados, dos textos en Italiano que me ha sido imposible revisar (1992c y 1990a en el apéndice de obras completas). En *Perché no Platón* (1985) hay también un capítulo dedicado al relativismo, pero no lo he mencionado porque se trata de una copia casi idéntica de la segunda parte de *Cinque in una società libre* (1978).

sobre el tema: *Notes on Relativism*<sup>91</sup>. Texto en que Feyerabend presenta, no una versión monolítica del relativismo (como la llamaría él), sino un análisis en el que dicha postura filosófica ha sido desmembrada en cuatro tipos distintos: (a) Relativismo Práctico (oportunismo), (b) Relativismo Clásico (el apartado lleva por título Herodoto y Protágoras), (c) Relativismo Democrático y (d) Relativismo Epistémico. A continuación, enumeramos las tesis con que se definen cada uno de ellos de tal suerte que le sea más fácil al lector seguir el argumento que si lo hiciéramos con meras remisiones.

*A) Relativismo Práctico (oportunismo)*

R1: Individuals, groups, entire civilizations may profit from studying alien cultures, institutions, ideas, no matter how strong the traditions that support their own views (no matter how strong the arguments that support these views) [Feyerabend, 1987, p. 20].

R2: Societies dedicated to freedom and democracy should be structured in way that gives all traditions *equal opportunities*, i.e., equal access to federal funds, educational institutions, basic decisions. Science is to be treated as one tradition among many, not as a standard for judging what is and what is not, what can and what cannot be accepted [Feyerabend, 1987, p. 39].

R3: Democratic societies should give all traditions *equal rights* and not only equal opportunities [*ibid* p. 40].

*B) Relativismo Clásico (Herodoto y Protágoras)*

R4: Laws, religious beliefs and customs rule, like kings, in restricted domains. Their rule rests on a twofold authority –on their *power* and on the fact that is the *rightful* power: the rules are *valid* in their domains [Feyerabend, 1987, p. 43]

R5: Man is the measure of all things; of those that are that they are; and those that are not (152 alf) [Feyerabend, 1987, p. 44]

---

<sup>91</sup> He decidido basar mi argumento en este texto pues es, a mi juicio, aquel en el que mejor es tratado el tema. Por obvia razón, cuando sea pertinente, remitiré al lector a los otros textos (en particular, a *la Ciencia y el Método*) pero bien insertare alguna referencia que pueda serle de ayuda. Es muy importante que el lector no pierda de vista el texto del que ha salido la referencia, con la finalidad de seguir la línea del argumento. Por otra parte, las justificaciones de las 11 tesis que componen el argumento serán solamente mencionadas bajo la única justificante de no transcribir la totalidad del texto ni repetir lo que ya hemos avanzado.

Feyerabend establece dos formas distintas de interpretar esta tesis:

R5a: whatever seems to somebody, is to him to whom it seems (170'3f) [Feyerabend, 1987, p. 45].

R5b: that the laws, customs, facts that are being put before the citizens ultimately rest on the pronouncements, beliefs and perceptions of human being and that important matters should therefore be referred to the (perceptions and thoughts of the) people concerned and not to abstract agencies and distant experts [Feyerabend, 1987, p. 48].

### C) *Relativismo Democrático.*

R6: citizens, and not special groups have the last word in deciding what is true or false, useful or useless for their society [Feyerabend, 1987, p. 59].

R7: the world, as described by our scientists and anthropologists, consists of (social and physical) regions with specific laws and conceptions of reality. In the social domain we have relatively stable societies which have demonstrated an ability to survive in their own particular surroundings and possess great adaptive powers. In the physical domain we have different points of view, valid in different areas, but inapplicable outside. Some of these points of view are more detailed —these are our scientific theories; others simpler, but more general— these are the various philosophical or commonsense views that affect the construction of 'reality'. The attempt to enforce a universal truth (a universal way of finding truth) has led to disasters in the social domain and to empty formalisms combined with never-to-be-fulfilled promises in the natural sciences [Feyerabend, 1987, p. 61].

R8: the idea of an objective truth or an objective reality that is independent of human wishes but can be discovered by human effort is part of a special tradition which, judged by its own members contains successes as well as failures, was always accompanied by and often mixed with, more practical (empirical, 'subjective') traditions, and must be combined with such traditions to give practical results [Feyerabend, 1987, p. 73].

R9: the idea of a situation-independent objective truth has limited validity. Like the laws, beliefs, customs of R4 it rules in some domains (traditions), but not in others [Feyerabend, 1987, p. 73].

### D) *Relativismo Epistémico.*

R10: for every statement (theory, point of view) that is believed to be true with good reasons *there may exist* arguments showing that either its opposite, or a weaker alternative is true [Feyerabend, 1987, p. 74].

R11: for every statement (theory, point of view) that is believed (to be true) with good reasons *there may exist* arguments showing a conflicting alternative to be at least as good, or even better [Feyerabend, 1987, p. 76].

1.) *Análisis del argumento.*

En un texto reciente, León Olivé ha presentado una interesante distinción entre aquellas tesis que pertenecen al relativismo y las que constituyen a las filosofías pluralistas por las que él opta (Olivé 1999). La referencia al texto es importante dado que nuestra pretensión es mostrar, justo, que la postura feyerabendiana es de corte pluralista en el sentido en que allí ha sido definida; a pesar de las puntuales aunque fortísimas discrepancias que pudieran encontrarse entre el pluralismo sugerido por Olivé y el sustentado en su momento por Feyerabend.

A decir de Olivé, las tesis que caracterizan al relativismo son las siguientes:

R<sub>1</sub>) No hay estándares de evaluación cognoscitiva y moral que sean absolutos ni universales.

R<sub>2</sub>) La validez de los estándares de evaluación siempre es relativa sólo a un sistema particular de creencias, normas, valores, fines y, por consiguiente, esos estándares carecen de validez fuera de ese sistema.

R<sub>3</sub>) Las pretensiones de conocimiento, o evaluaciones éticas, en toda circunstancia deben hacerse solo con los estándares del marco conceptual pertinente.

R<sub>4</sub>) Cualquier punto de vista puede ser tan bueno como otro (*anything goes*) [Olivé, 1999, p. 172].

Así las cosas, la distinción entre el pluralismo defendido por el Olivé y el relativismo al que critica, está puesta en el rechazo a la tesis R<sub>2</sub> y, por obviedad, en el de aquellas que de allí se deriven.<sup>92</sup> Es decir, que el pluralismo niega que los estándares de evaluación tengan una validez restringida al sistema de creencias en el que fueron formulados, y postula una tesis P<sub>2</sub> según la cual:

P<sub>2</sub>) La evaluación de normas o de acciones y pretensiones de conocimiento específicas debe hacerse siempre desde algún punto de vista, y la validez

<sup>92</sup> La idea, básicamente, es que R<sub>1</sub> y R<sub>3</sub> son consecuencias lógicas de R<sub>2</sub>.

no es independiente de un sistema de creencias, normas, valores y fines [*ibid.*, p. 173].

La postulación de esta tesis, junto con la negación de  $R_2$  y sus consecuencias, es de suma importancia no sólo para la constitución de la postura pluralista sustentada por el Olivé, sino también para la evasión de las críticas que él mismo ha presentado en contra del relativismo. A saber:

- 1) Si se acepta el relativismo, cualquier acción podría estar justificada si se cuenta con el conjunto de valores adecuado para ello. Por consiguiente quedamos sin recursos para una sana crítica de acciones aborrecibles y, peor aún, para justificar acciones en contra de acciones aborrecibles.
- 2) En particular, si se acepta el relativismo, no parece haber modo de fundamentar los derechos humanos, excepto con una validez restringida a cada contexto particular. Pero entonces no tendría sentido hablar de violación de derechos humanos fuera de los contextos locales y específicos donde se han establecido y aceptado. Lo que desde un punto de vista específico aparecería como violación de derechos humanos, desde otro podría incluso estar moralmente justificado.
- 3) Más aún, el relativismo obstaculiza la cooperación y la realización de acciones coordinadas entre miembros de culturas diferentes, pues desalienta la búsqueda de puntos de coincidencia y de acuerdos, sea en el terreno moral o en el cognoscitivo [*ibid.*, p. 54].

Con esto basta, dice con razón Olivé, para rechazar al relativismo (*ibid.*, *idem*). En lo personal, empero, no estoy muy claro en que  $R_3$  y  $R_4$  se sigan necesariamente de  $R_2$ . Es decir, creo que se puede sostener un pluralismo en el que se acepte una  $R_2$  *contextualizada* que no necesariamente conduce hacia una postura relativista como aquella que critica Olivé. El punto es significativo, pues lo que pretendo mostrar es que la postura de Feyerabend es pluralista aún y cuando, en ciertos contextos, acepta  $R_2$ .

Me explico. Lo que de fondo me parece que está pasando es que la contraposición de las tesis  $R_2$  (Feyerabend) y  $P_2$  (Olivé) se debe a un pluralismo hasta cierto grado similar, pero actuando en contextos distintos. Esto es, que la diferencia entre ambas posturas no está, o al menos eso creo, en que

Feyerabend cancela una posible relación multicultural, ni en que acepte la justificación de 'acciones aborrecibles' o asuma la imposibilidad de una crítica externa a los presupuestos sostenidos por cualquier tradición. De hecho pensaría que hay elementos suficientes como para creer justamente lo contrario. En todo caso, donde creo radica la discrepancia, es en que Feyerabend asume una postura más cercana al relativismo *en aquellos casos en los que el disenso predomina sobre el consenso, con la única finalidad de evitar el uso del poder justificado tan sólo por la diferencia. Siendo así, el 'relativismo' derivado de una tesis como  $R_2$  parece tener una connotación más bien política y, por ende, quedaría limitado tanto en sus posibles consecuencias éticas o epistémicas, como en los contextos en los que es defendido.*

Por otro lado, en el terreno ético, o bien en el epistémico, es más o menos claro que en Feyerabend pueden encontrarse una serie de elementos que pudieran conducirnos hacia el relativismo. Sin embargo, creo que los *elementos pluralistas postulados por Feyerabend como parte esencial del proceso de construcción y crítica del conocimiento, permiten sostener nuevamente una tesis similar a  $R_2$  sin caer en las posiciones que Olivé critica (incluyendo, paradójicamente, a  $R_1$  en su sentido literal). Así, me parece que la diferencia entre caer o no en una versión relativista, está no sólo en la aceptación de ciertas limitaciones epistémicas que usualmente conducen a él, sino en la actitud que se tome frente a la relación 'relativo a'. Esto es, que puede aceptarse que todo contenido cognitivo, así como los juicios de verdad o justificación, son relativos por lo menos a una cultura, o lo que es lo mismo, que las proposiciones pudieran considerarse verdaderas o justificadas al interior de los diversos marcos*

conceptuales, pero no por ello se tienen que adoptar las tesis  $R_3$  y  $R_4$  ni, por ende, se asume una posición relativista en el sentido en que estas tesis la definen.

Nuestra estrategia argumentativa será la de mostrar las formas en las que aparecen en Feyerabend las tesis con que Olivé ha caracterizado al relativismo, con la finalidad de señalar, posteriormente, la forma en que los elementos pluralistas postulados por Feyerabend permiten la aceptación de este relativismo limitado y contextual pero, a mi juicio, capaz de evadir la crítica de Olivé.<sup>93</sup>

Desde luego, no hace falta detenerse en la primera de las tesis con que Olivé define al relativismo, por el simple hecho de que no conduce hacia las posturas criticadas. Así, iniciaremos con la segunda de las tesis (en adelante  $OR_2$ ) que es con la que Olivé separa ambas posturas.

Por como veo las cosas,  $OR_2$  parece ser esencialmente idéntica a la tesis con la que Feyerabend ha caracterizado al Relativismo Clásico (en particular y en adelante,  $FR_1$ ), con la salvedad de que este último haga notar que las leyes, las creencias, los hábitos, etc., son válidas en sus propios *dominios* (c.f., Feyerabend, 1987, p. 43). La diferencia, en este caso, será de fondo o de forma dependiendo de cómo interpretemos la noción de *dominio*.

Por un lado, si por *dominio* entendemos 'algo' que puede ser con partido por tradiciones o marcos conceptuales diferentes e, incluso, inconmensurables,

<sup>93</sup> Debido a que ambos autores han utilizado una nomenclatura idéntica para las tesis, y dado que carece de todo sentido repetir el contenido íntegro de cada una de ellas durante la

entonces, estamos cerca de negar que en Feyerabend exista una reducción de la validez y justificación de creencias y normas a un solo marco conceptual o tradición, ya que todos y cada uno de estos, como elementos del dominio, se someten y/o construyen las normas, valores y fines que lo rigen.

Por otro lado, si definimos *dominio* como aquello que pertenece a una sola tradición o a un solo marco conceptual, la interpretación que hagamos de FR<sub>1</sub> es completamente distinta. Bajo esta interpretación, FR<sub>1</sub> será análoga a OR<sub>2</sub> si y sólo si se admite la equivalencia dominio-tradición en un cierto sentido que nos permita no sólo puntualizar una serie de características definitorias de los marcos conceptuales o tradiciones que restrinjan la validez de sus estándares al sistema en cuestión, sino que, además, conduzcan de alguna u otra forma hasta OR<sub>3</sub> y OR<sub>4</sub>.

En el caso de Feyerabend, según creo, aparecen ambas versiones de FR<sub>1</sub>, en tanto que la noción de *dominio* depende en buena medida de la interpretación que hagamos del principio protagórico (FR<sub>3</sub>). Leído como FR<sub>3b</sub>, es más o menos claro que se trata de la primera formulación, puesto que lo que la tesis postula, al igual que en múltiples pasajes de la obra,<sup>4</sup> es que son los ciudadanos quienes tienen la última palabra en las cuestiones que les conciernen. Supongo que hay una cierta obviedad en la distinción entre el concepto de *ciudadanía* y el concepto de *tradición*, pues ni los ciudadanos ni los comités formados por ellos representan es sí mismos tradición alguna. Así, podemos pensar que la noción de dominio se refiere a 'la gente a la que la

---

revisión, hemos elegido anteponer una F y una O para diferenciarlas según se trate, respectivamente, de las sugeridas por Feyerabend o por Olive.

cuestión atañe', independientemente de la cultura de origen de cada uno de ellos

Ejemplo de esta formulación sería la idea de una *sociedad libre* en la que convergen tradiciones distintas, aunque con igualdad de derechos y oportunidades. Junto con algunos otros elementos, es precisamente esta igualdad la que permite suponer que *las leyes que rigen al dominio no son las de las tradiciones particulares que pertenecen a él, sino las generadas por la interacción libre e igualitaria entre ellas dentro del marco de la sociedad libre.*

Estos argumentos de Feyerabend a favor de la posibilidad de construir una sociedad libre nos permiten evadir directa y primordialmente la tercera de las críticas hechas por Olivé al relativismo. Es decir, posibilitar y justificar la cooperación entre distintas tradiciones o marcos conceptuales puesto que, de entrada, una sociedad libre es un espacio político en el que se busca la cooperación de tradiciones distintas, pero otorgándoles siempre una igualdad de oportunidades y derechos —lo cual, por cierto, es bastante cercano a la posición pluralista sostenida por Olivé (vid, Olivé, *op. cit.*, p. 89 y ss, 217 y ss).

Ahora bien, para salvar las críticas (1) y (2) dependemos en cierta medida de que las formas por las que se constituyen estos espacios políticos que están por encima de las tradiciones particulares pudieran globalizarse. De allí que podría criticarse, y con razón, que el pluralismo sustentado por Feyerabend no tiene implicaciones ni alcances universales (si por universo entendemos nuestra propia especie), puesto que queda limitado a lo que él mismo llama: '*sociedades*

---

<sup>44</sup> Vid., en especial, Feyerabend 1978.

*dedicados a la libertad y la democracia*. Sociedades que, para colmo, no queda claro si existen o si se mantienen en los terrenos de la utopía.

La crítica, por supuesto, está bien hecha. Pero no tiene implicaciones para el caso, pues, en primera instancia, lo que había que mostrar aquí no es la existencia fáctica de alguna sociedad libre. Para asentar una postura pluralista, basta con mostrar la viabilidad lógica y fáctica para la construcción de un espacio político en que se dé la interacción de tradiciones y/o marcos conceptuales distintos, y cuyas reglas, principios, criterios y valores estén por encima de las tradiciones particulares que pertenecen a él. Las formas que se utilicen para su edificación y, suponiendo que fuera deseable, para la inclusión de toda tradición en una sola sociedad globalizada, son problemas políticos reales que deberán resolverse en la política real. Esto es, en la interacción efectiva de los sujetos implicados, y no solamente desde el escritorio.

Así, la sola posibilidad de la interacción entre tradiciones permite, desde luego, presuponer que la globalización por lo menos es factible. Aunado a ello, me parece que es mucho más claro que en Feyerabend hay una respuesta, o por lo menos una preocupación a este respecto si se toma en consideración su humanismo rescatado de Mill.

En numerosas ocasiones, Feyerabend ha admitido la existencia de una serie de principios humanitarios que pudieran interpretarse como 'derechos humanos'. Según Feyerabend, estos principios humanitarios deberían formar parte de toda reflexión epistemológica (y, por supuesto, política), aunque, de manera muy similar a Olive, carecen de contenido bajo la justificación de que

sean las propias practicas las que los doten de ello. Es decir, que la 'libertad' sólo se entiende si se toman en cuenta las acciones que conducen a ella.

Finalmente, podría aceptarse también que las acciones serán aborrecibles, o no, según lo marquen los criterios, reglas y valores generados por la interacción de las culturas al interior de este tipo de sociedades. Por ende, estas mismas podrán reaccionar y realizar acciones en contra o a favor justificadas por estos principios.

Hasta aquí, hemos tratado de mostrar que la sola idea en torno a la sociedad libre y a su funcionamiento, lleva consigo una posición pluralista en el terreno político. En otras palabras, que FR<sub>4</sub>, como tesis política y bajo el sentido que cobra si se interpreta FR<sub>5</sub> como FR<sub>5b</sub>, sugiere que lo que hay detrás de Feyerabend es un pluralismo que no pretende constreñir la validez de los estándares éticos o epistemológicos a ninguna tradición en particular.

A pesar de ello, no voy a negar aquí que existen elementos suficientes como para creer que Feyerabend defiende una postura mucho más cercana al relativismo y, en particular, a FR<sub>3</sub> interpretada como FR<sub>3a</sub>. Cuando menos a partir de *Contra el método* (1970), Feyerabend ha resuelto una libertad individual y colectiva para educarse, actuar, sentir, etc., de acuerdo a como la tradición elegida lo permita. Es tal la cantidad de pasajes en que defiende que los Hopi, o quienes sean, tienen el derecho a elegir los usos y costumbres que los regirán en lo ético y lo epistemológico, que ni siquiera vale la pena repasarlo. Es más, el propio Feyerabend ha defendido, sobre todo en el contexto de una sociedad libre, que 'En una democracia un ciudadano tiene

derecho a leer, escribir y hacer propaganda de cuanto despierte su fantasía' (Feyerabend, 1978, p. 99). Esto mismo podría significar un individualismo (y, a veces, así es), pero pudiera también conducirnos hacia un relativismo como el que ha sido objeto de crítica en tan repetidas ocasiones. Es decir, que cada uno de los sujetos actuará, decidirá, pensará y sentirá según la tradición de la que provenga:

Yo diría que las fronteras entre la salud y la enfermedad las deben determinar *la tradición a la que pertenece la persona, ya esté sana o enferma, y además, el particular modelo de vida que dentro de la tradición se haya forjado el individuo* [Feyerabend, 1978, p. 47].

Desde luego, este tipo de declaraciones parecen acercarnos a una igualdad dominio-tradición que, ciertamente, podría derivar en una postura como la surgida de OR<sub>2</sub>. No obstante ello, el punto que me parece decisivo aquí es entender el nivel en el que se está hablando cuando se habla de igualdad. Es decir, si interpretamos declaraciones como las que recién hemos referido a un nivel ético o epistémico, o bien a un nivel político.

En el primero de los casos, está claro que de lo que se trata es de la restricción de la validez de conceptos, normas, fines y valores a tradiciones o marcos conceptuales particulares (e incluso a individuos), y que dicha restricción impide en algún sentido la crítica externa y, según versiones más fuertes, incluso la comunicación entre ellos.

En el segundo de los casos, las mismas frases pueden ser interpretadas como una postura política que lo que pretende es otorgar a cada una de las tradiciones una igualdad *a priori* que derive en una igualdad de derechos y

---

<sup>22</sup> La interpretación individualista es, desde luego, la interpretación más fuerte que puede darse a IR, en su versión IR a

oportunidades, y que, según Feyerabend, es requisito indispensable para la consolidación de una democracia plena. Sobra decir que mi lectura es la segunda.

En *Ciencia en una sociedad libre*, por ejemplo, Feyerabend hace una distinción entre un relativismo político y un relativismo filosófico que podría servirnos para aclarar el meollo de todo este asunto. Cito *in extenso*:

Debemos distinguir entre el relativismo político y el relativismo filosófico y debemos separar las actitudes psicológicas de ambas clases de relativistas. El *relativismo político* afirma que todas las tradiciones tienen iguales derechos: el mero hecho de que algunas personas hayan organizado sus vidas de acuerdo con una determinada tradición basta para dotar a ésta de todos los derechos fundamentales de la sociedad en que se da. Un argumento 'más filosófico' puede refrendar este proceder, haciendo ver que las tradiciones no son ni buenas ni malas, sino que sencillamente son [...], que adquieren características positivas o negativas únicamente cuando se las ve a través del cristal de otras tradiciones [...] y que se ha de **dar preferencia al juicio de quienes viven según esa tradición**. El *relativismo filosófico* es la doctrina que sostiene que todas las tradiciones, teorías e ideas son igualmente verdaderas o falsas, o —en una formulación aún más radical— que resulta aceptable cualquier asignación de valores de verdad a las tradiciones. **En ningún lugar de esta obra se defiende esta forma de relativismo**. No se afirma, pongamos por caso, que Aristóteles es tan bueno como Einstein; se afirma —y se dan razones para ello— que 'Aristóteles es verdadero' es un juicio que presupone una determinada tradición, es un juicio relativo que *puede* cambiar si cambia la tradición subyacente. *Puede* existir una tradición para la que Aristóteles sea tan verdadero como Einstein, pero hay otras tradiciones para las que Einstein es demasiado poco interesante como para merecer examen. Los juicios de valor no son 'objetivos' y no pueden ser utilizados para dejar de lado las opiniones 'subjetivas' que surgen de las distintas tradiciones. Mantengo también que la apariencia de objetividad asociada a algunos juicios de valor deriva del hecho de que se *utilice*, aunque no se *reconozca*, una tradición determinada: la falta de toda impresión de subjetividad no es una prueba de 'objetividad', sino la prueba de una omisión' [Feyerabend, 1978, p. 95, las negritas son mías].

Según se ve, por la forma en la que Feyerabend está exponiendo su posición y su negativa a que ésta sea interpretada como lo que él llama un relativismo filosófico, estamos cerca de negar ya no sólo el relativismo al que se le ha adscrito, sino de mostrar también que, de fondo, su postura filosófica, si

no es idéntica, al menos es parecida a la que se derive de OP<sub>2</sub>. Esto es, aquella que acepta que la evaluación de normas o acciones y pretensiones de conocimiento específicas debe hacerse (yo diré que, de hecho, se hace siempre) desde algún punto de vista, y que dicha validez no es independiente de algún sistema de creencias, tradición o marco conceptual (*vid.*, Olivé, 1999, p. 173).

Es de notar, empero, que el relativismo político al que Feyerabend se adhiere, toma como base para su formulación la aceptación de una igualdad de derechos para todas las tradiciones (*vid.*, también, FR<sub>2</sub> y FR<sub>3</sub>). La justificación inicial que se ofrece para ello parece bastante sensata y todo parece indicar que dicha igualdad no es más que una *estructura protectora básica* que no va más allá del otorgar a las tradiciones una igualdad *a priori* (derivada de la inexistencia de estándares absolutos) que les permite una participación efectiva en una sociedad democrática. No obstante, en el 'argumento 'más' filosófico', Feyerabend asume algo que pudiera ser mucho más fuerte que esto: debe darse preferencia al juicio de quienes viven según esa tradición. Según veo, esta petición de principio, que desde luego tiene la misma función política, se deriva de su propia concepción epistemológica y es en ella donde puede justificarse.

En el terreno epistemológico, Feyerabend ha aceptado que 'Hay sólo *una* tarea que podemos legítimamente pedir a una teoría, y es que nos dé una descripción correcta del mundo, es decir, de la totalidad de los hechos *visos a través de sus propios conceptos*' (Feyerabend, 1970, pp. 118-119 y 1975, p. 281). Una postulación así es comprensible a partir de la forma en que Feyerabend ha interpretado una serie de problemas como la relación entre Razon y Práctica, el

realismo, la percepción, etc., pero lo es también a partir de una versión holista del significado que parece sostener y que explica, en buena medida, que su noción de inconmensurabilidad sea mucho más fuerte que la sustentada por Kuhn.

Aún así, es importante remarcar que esto no conduce directamente a OR<sub>4</sub> (al 'anything goes' literalmente interpretado) en tanto que se acepta no sólo que '[...] ninguna teoría concuerda con todos los hechos conocidos de su dominio' (Feyerabend, 1975, p. 39, 1970, p. 37), sino que 'Las teorías inconmensurables pueden [...] ser refutadas por referencia a sus respectivos tipos de experiencia, es decir, descubriendo las *contradicciones internas* que sufren' (Feyerabend, 1970, p. 119). Con esta refutabilidad podemos aceptar, por lo menos, que no necesariamente todas las tradiciones serán igualmente eficaces, pues el valor de verdad de los juicios y proposiciones allí sustentados dependería de la adecuación a 'sus propios tipos de experiencia' y de las '*contradicciones internas* que sufren'.

Aunado a ello, es importante mostrar también que existen una serie de elementos que permiten justificar una crítica externa a las tradiciones, de tal suerte que podamos limitar las implicaciones que pudieran derivarse de una postura como ésta y que, ciertamente, pudieran acercarnos a una tesis como OR<sub>3</sub>. Al punto, me parece que es aquí donde los elementos pluralistas postulados por Feyerabend juegan un papel fundamental para sostener esta

tesis y, al mismo tiempo, evadir la crítica (me refiero, en particular, a la *contraínducción* y al llamado *Principio de Proliferación*<sup>96</sup>).

Ya desde *Contra el Método* (1970), Feyerabend había argumentado que la justificación para proceder *contraínductivamente* es que '[...] la evidencia relevante para la contrastación de una teoría T a menudo sólo puede ser sacada a la luz con la ayuda de otra teoría T' incompatible con T [...]' (1970, p., 21). Esta justificación, junto con algunas otras, son las que me permiten suponer que lo que hay de fondo en Feyerabend es una postura pluralista que pretende justificar epistemológicamente la interacción entre las distintas culturas, tradiciones o marcos conceptuales, pero, al mismo tiempo, limitar las relaciones de poder que pudieran darse en dicha interacción.<sup>97</sup> La diferencia aquí entre dar *prioridad* a los valores internos de la tradición, o el aceptar que cualquier evaluación *sólo* puede hacerse con base en ellos, es substancial tanto política como epistémicamente hablando.

Así las cosas, lo que he querido mostrar a lo largo de este apartado es que en Feyerabend hay una postura abiertamente pluralista que, dependiendo de si

<sup>96</sup> Si bien es cierto que dicho principio aparece en el capítulo segundo de *Contra el método* como una prescripción epistemológica que pudiera procurar el progreso científico, hay allí mismo y en el capítulo subsiguiente una serie de elementos que nos permiten suponer que su extensión, como precepto, abarca algo más que a la tradición científica solamente.

<sup>97</sup> A mi entender, la tesis FR<sub>1</sub> cumple exactamente la misma función que el *principio de proliferación* y la *contraínducción* cumplen al interior de la tradición científica. Esto es, la promoción de una *actitud pluralista*, justificada epistemológicamente, que impida la ausencia de críticas externas: '[F]R<sub>1</sub> is not only reasonable [...] and a significant part of sciences not inhibited by ideology, but that it is also well confirmed. Or, to express it differently: large parts of science have transgressed the boundaries drawn by a narrow rationalism or 'scientific humanism' and have become inquiries that no longer exclude the ideas and methods of 'uncivilised' and 'unscientific' cultures: there is no conflict between scientific practice and cultural pluralism. Conflict arises only when results that might be regarded as local and preliminary and methods that can be interpreted as rules of thumb without ceasing to be scientific are frozen and turned into measures of everything else – that is, when good science is turned in to bad, because barren, ideology' (*ibid.*, pp. 37–38).

lo que predomina es el *consenso* o el *disenso*, pudiera acercarse o no a una versión relativista. En el primero de los casos, es un tanto evidente que las decisiones tomadas por los consejos ciudadanos no sólo dependen del consenso previo que supone su constitución como órgano político legítimo y legitimador, sino que la decisión tomada allí es también producto del consenso. En este sentido, parece que Feyerabend acepta la existencia (real o posible) de entidades políticas que están por encima de las tradiciones, *siempre y cuando los pactos y acuerdos que de ella se deriven hayan sido logrados democráticamente* (i.e., otorgando igualdad de condiciones, derechos y oportunidades a las tradiciones implicadas).

En el segundo de los casos, todo parece indicar que Feyerabend ha optado por un cierto 'relativismo' con la finalidad de evitar el uso de relaciones de poder o de los argumentos de autoridad en la resolución de los conflictos surgidos por la interacción de las culturas, tradiciones o marcos teóricos. En otras palabras, la motivación y justificación del relativismo parece ser la de evitar que en el disenso entre culturas, en el conflicto, una sola tradición se transforme, por la vía del poder, en *status quo*.

Frente a estos asesinos de mentes y traficantes de la razón, frente a estos mutiladores científicos del cuerpo y del espíritu, yo trato de defender la libertad del individuo, su derecho a vivir como mejor le parezca, su derecho a adoptar la tradición que venera, su derecho a rechazar la 'verdad', la 'responsabilidad', la 'razón', la 'ciencia', las 'condiciones sociales' y todas las demás invenciones de nuestros intelectuales, así como su derecho a recibir una educación que no le convierta en un mono lastimero, en un 'portador' del *status quo*, sino en una persona capaz de elegir y de basar toda su vida en dicha elección [Feyerabend, 1978, p. 209].

Nuevamente, si bien la postulación de una igualdad de tradiciones pudiera ser demasiado fuerte, no por ello nos conduce hasta el *anything goes*

literalmente interpretado. Según hemos dicho aquí, los elementos pluralistas ( $FR_1$ ) permiten evitar que ello suceda y que la igualdad, en todo caso, no es una igualdad epistémica sino política ( $FR_2$ ,  $FR_3$  y  $FR_6$ ). En otras palabras, la igualdad de tradiciones, como principio, parece ser similar al principio de autodeterminación de los pueblos o al de la igualdad de todos los hombres. Y es que para cualquiera es evidente que aunque no todos los hombres son iguales, no parece haber mayor problema en postular la igualdad, aun a sabiendas de ello, y esperar a que cada uno, en la práctica, nos muestre lo contrario. En resumen, el 'relativismo político' sugerido por Feyerabend se traduce en una *estructura protectora básica* con que cuentan las sociedades democráticas, y se justifica porque

Sólo unos pocos están satisfechos de poder pensar y vivir de una forma que les agrada, sin soñar en imponer obligatoriamente a los demás su tradición. Para la gran mayoría (que incluye a los cristianos, los racionalistas, los liberales y buena parte de los marxistas) existe una única verdad que debe prevalecer. La tolerancia no se entiende como aceptación de la falsedad codo a codo con la verdad, sino como el trato humanitario a quienes desgraciadamente están sumidos en la falsedad. El relativismo pondría fin a este cómodo ejercicio de superioridad y, por tanto, a la aversión [Feyerabend, 1978, p. 92].

Llegado a este punto, no quisiera dar la impresión de que en algún sentido nuestra lectura pretende 'domesticar' las tesis feyerabendianas mediante la evasión de los elementos anarquistas que forman una parte fundamental de su postura. Justo por ello, voy a detenerme aunque sea brevemente para intentar explicar lo que, al menos a mi juicio, constituye este anarquismo.

Uno de los puntos que quizá más interese en el marco del pluralismo, es la posibilidad de sustentar, aun a pesar de la pluralidad de mundos, una serie

de instancias críticas que permitan limitar la pluralidad y que nos impidan llegar a una tesis como OR<sub>i</sub>. Para ello, Olivé considerará, por un lado, al sistema nervioso como una constante que es compartida por todos y cada uno de los miembros de la especie. Por el otro, postulará un interesante realismo, según el cual, si bien es posible 'recortar' de muchas y muy distintas formas a la Realidad (X), no todas serán igualmente válidas (*vid.*, Olivé, *op cit*, p. 121 y ss). Analicemos, pues, ambos elementos en el caso de Feyerabend, con la finalidad de entender si tienen alguna participación como limitación a los marcos conceptuales o tradiciones y, en caso de tenerla, la forma en que ésta es planteada.

En el caso de Feyerabend, si bien es cierto que en algunos de sus textos parecería coincidir plenamente en que nuestro sistema nervioso y nuestra constitución biológica pueda ser considerada como constante,<sup>88</sup> también lo es que él mismo ha ofrecido una serie de ejemplos en los que la inconmensurabilidad se presenta incluso al nivel de la *percepción* (*vid.*, Feyerabend, 1975, p. 217-8). Según habíamos dicho ya, en 'The problem of the Existence of Theoretical Entities' (1960), el propio Feyerabend ha argumentado, junto con otras cosas, una cierta imposibilidad de separar los datos sensoriales, su descripción y la intuitiva certeza de dicha descripción.

[...] there are not three separate entities: a statement, an experience of evidence, *and the pain*. There is only the process of producing the statement with certainty *and this is already the sense-datum*. Hence, *sense-data cannot be separated from the process of their description* [Feyerabend, 1960, pp. 36-37].

<sup>88</sup> 'No hay necesariamente que temer que nos veamos conducidos al caos por la menor atención a la ley y el orden de la ciencia y la sociedad que conlleva la utilización de filosofías anarquistas. El sistema nervioso humano está demasiado bien organizado para eso' (Feyerabend, 1970, p. 13).

Nótese que de lo que se está hablando aquí es de datos sensoriales y no de observaciones. El punto, entonces, no está en que compartamos o no una misma estructura biológica, sino en que dadas las relaciones entre la percepción y los marcos conceptuales, así como por la forma en que éstas la determinan, parecería que nos quedamos sin posibilidad alguna para distinguir entre 'verdaderas' percepciones y alucinaciones o delirios (por lo menos los colectivos). Es decir, que cuando alguien o algunos admiten que 'ven' a la virgen de Guadalupe, tendríamos que aceptar, al menos en principio, la posibilidad de que aquello fuera cierto perceptualmente hablando. Así, el problema ya no parece estar en si nuestra constitución biológica limita o no la pluralidad (eso puede aceptarse como una cuestión de hecho). El problema está en que, por sus propias características y dado que cualquiera de las limitaciones biológicas que postulemos son dependientes de algún marco conceptual, entonces deberíamos aceptar que tanto las limitaciones como las percepciones en sí, son sometibles a crítica. Los ejemplos que Feyerabend ha presentado sobre viajes astrales o sobre capacidades para *ver* fantasmas, etc., me parece que van en este sentido: el aceptar que lo postulado y percibido por tradiciones distintas a la llamada tradición occidental pudiera ser algo más que una simple alucinación.

El segundo argumento por parte de Olivé a favor de que existen algunas medidas de crítica externas a los sistemas, es extraído de una postura realista que no se compromete con la posibilidad de acceder algún día a una verdad única, pero que permite limitar las posibles descripciones legítimas acerca de la realidad

En resumidas cuentas, y espero que el resumen no sea del todo injusto, la idea parte de la postulación de una realidad X de la que sólo sabemos dos cosas: (1) que su existencia es independiente de toda representación y práctica de los seres humanos o de cualquier otro ser cognoscente y práctico, y (2) que X tiene alguna estructura que es también independiente de las prácticas y representaciones que cualquier ser práctico o cognoscente tenga y realice con respecto de ella. El punto para el pluralismo está en negar la posibilidad de describir X de manera completa y verdadera, y, al mismo tiempo, conseguir que X siga siendo una limitación para lo que los marcos conceptuales postulen acerca de ella.

En el caso de Feyerabend, el argumento no es muy distinto. Según habíamos visto ya en la sección dedicada al realismo, éste,

[...] tal y como se define en el capítulo de la inconmensurabilidad,<sup>162</sup> no implica la *identificación* de lo real con el objeto teórico; 'realismo' quiere decir que se *trata de comprender* lo real en función de lo teórico, en lugar de considerarlo como algo dado [Feyerabend, 1978, p. 201, n.p. 38].

El realismo de Feyerabend, en la forma en que está planteado aquí, podría ser similar a la postura ofrecida por Olivé, o bien conducirnos a una postura distinta, dependiendo de las características que postulemos para 'lo real' y a sus implicaciones epistemológicas. En lo personal, me parece que se trata de lo primero, aunque con una muy importante discrepancia: mientras Olivé sostiene la *independencia absoluta* tanto de la existencia de X (la realidad) como de su estructura con respecto a las representaciones que de ella nos hagamos, Feyerabend está dispuesto a someter a crítica el grado de independencia que X tiene o, incluso, a admitir que la idea de una realidad independiente (en el

grado que sea) es tan solo un postulado más de una tradición en particular (para el caso, la llamada occidental).

La elección de un estilo, de una realidad, de una forma de verdad, incluyendo criterios de realidad y de racionalidad, es la elección de un producto humano [Feyerabend, 1992, p. 189].

Como se ve, lo que Feyerabend está haciendo aquí es cuestionar la idea de una realidad independiente de nuestras representaciones, en tanto que dicha idea proviene de una tradición en particular. En otras palabras, lo que está aceptando es que

[...] "formas de vida" diferentes, inmersas en un mismo medio, van al encuentro de destinos diferentes, y algunas ni siquiera consiguen tener éxito a los ojos de sus practicantes. Esto demuestra que en el mundo hay una especie de resistencia, pero [...] esta resistencia es bastante más débil de lo que suponen los actuales realistas de profesión: es posible vivir en una sociedad no tecnológica, desprovista de ciencia, pero poseedora de divinidades antropomórficas [Feyerabend, 1989, p. 156].

Así las cosas, y de manera muy similar al caso anterior, la discrepancia no está en la postulación o no de una realidad independiente de nuestras representaciones, sino en la aceptación por parte de Feyerabend de que esta conceptualización de una realidad independiente, al grado que sea, es también producto de una cierta tradición y debe ser sometible a crítica. Todo esto, parece estar bastante bien condensado en la tesis FR—FR<sub>9</sub> y, por ende, no debemos excedernos en este desarrollo.

Llegados a este punto, pareciera que por la vía del anarquismo nos hemos vuelto a acercar a la última de las tesis relativistas criticadas por Olivé: el 'anything goes'. Pero, nuevamente, el punto aquí es entender el grado al que se están llevando postulados como estos.

---

<sup>99</sup> *id.*, Feyerabend, 1975, cap. 17.

Según veo, las tesis que constituyen aquello que Feyerabend llama Relativismo Epistémico (FR<sub>10</sub> y FR<sub>11</sub>), bien pudieran ser leídas en un sentido literal del 'todo vale' y, entonces, no habría mucho que discutir. Sin embargo, también podrían leerse como la justificación básica del proceder conrainductivamente y, asimismo, como la libertad absoluta para el pensamiento a la que Feyerabend nos ha convocado:

Donde se estimula la especulación y la invención de alternativas es posible que aparezcan ideas brillantes y que tales ideas puedan conducir entonces a un cambio incluso en las partes más 'fundamentales' de nuestro conocimiento [Feyerabend, 1963, p. 61].

La diferencia, de nuevo, me parece que se deriva justamente de los elementos pluralistas. Si se ve, lo que las tesis FR<sub>7</sub> y FR<sub>8</sub> postulan no es tan sólo que la idea de una realidad independiente es parte de una cierta tradición, sino que los vínculos entre ésta y otras tradiciones son los que ofrecen mejores resultados. Así, lo que parece estar haciendo Feyerabend es utilizar los impedimentos epistémicos que nos son propios y que usualmente han sido tomados como base para sostener una postura relativista al estilo 'todo vale', para justificar un cierto anarquismo y, al mismo tiempo, un pluralismo que sirva como medida crítica.

La justificación de mayor peso para la conrainducción es, precisamente, que dada nuestra constitución biológica, la esencial teorividad de los hechos, lo variable de nuestros procesos de raciocinio, aprendizaje, memoria, etc., lo mejor que podemos hacer si queremos conocer el mundo, es someter a crítica nuestras más establecidas percepciones y nuestros más queridos principios. Y si esto se da es porque

[...] el mundo que deseamos explorar es una entidad en gran medida desconocida. Debemos por tanto mantener abiertas nuestras opciones y no restringirlas de antemano. Las prescripciones epistemológicas pueden resultar brillantes al compararlas con otras prescripciones epistemológicas, o con principios generales ¿pero quién garantiza que constituyan el mejor camino para descubrir, no ya unos cuantos 'hechos' aislados, sino ciertos secretos profundos de la naturaleza? [Feyerabend, 1983, en 1975, p.4].

Si lo dicho hasta aquí tiene algún sentido, esperaríamos que el lector conviniera con nosotros en la posibilidad de sostener una tesis como OR<sub>2</sub> en el plano político, sin que con ello se siga, al menos no necesariamente, una postura relativista como la criticada por Olivé. En el caso de Feyerabend, me parece que los principios que pudieran conducir hacia el relativismo juegan solamente un papel político en tanto que pudieran mediar en el disenso entre distintos marcos conceptuales, de tal suerte que la tensión de valores producto de la interacción se resuelva, o por lo menos se diluya, mediante una cierta 'subjetivización' que posibilite el intercambio abierto y elimine los usos de poder en dicha relación (vid, Feyerabend, 1978, p. 26 y ss., 87 y ss., y Feyerabend, 1987, p. 60 y ss).

Ahora bien, hasta aquí hemos intentado negar que las tesis feyerabendianas sean estrictamente relativistas, si entendemos el relativismo bajo la interpretación que Olivé hace de él. Es decir, que nuestra pretensión ha sido mostrar que en Feyerabend no hay una reducción de la validez ética o epistémica de normas, principios, valores, etc., a un solo marco conceptual. La pregunta, empero, es si un relativista tiene que comprometerse necesariamente con una restricción de este tipo, pues, en ese caso, la sola existencia de valores compartidos por distintas tradiciones o marcos conceptuales podría servir como contraargumento a la tesis OR<sub>2</sub> y, por ende, al relativismo.

El meollo de este asunto, me parece, está en cómo conceptualicemos, más que al relativismo, a las tradiciones o marcos conceptuales, ya que de ello depende también la forma en que entendamos las relaciones entre ellos, y si frente a estos entrecruzamientos, puede sostenerse o no la restricción con que Olivé ha definido al relativismo.<sup>166</sup> El problema, sin embargo, es que esta disyuntiva parece difícilmente soluble sin la ayuda de una investigación empírica que la sustente. Así, quizá no estaría de sobra que buscáramos reconceptualizar al relativismo con una definición que sea independiente de la aceptación o negación de principios compartidos.

Desde luego, es obvio que toda postura relativista parte de negar la existencia de valores, principios o normas absolutos (i.e., tesis OR<sub>1</sub>), pues cualquier negación del absolutismo incluye, casi por definición, la relación 'relativo a'. No obstante, es igualmente obvio que una definición así de abierta no sólo incluiría a una gran cantidad de posturas filosóficas que han pretendido evadir la etiqueta 'relativismo' (incluyendo por supuesto a Feyerabend), sino que terminaría por hacer del término un concepto filosófico casi irrelevante. Si

<sup>166</sup>Por ejemplo, si tomamos como base la idea de que los marcos conceptuales tienen una cierta estructura holista, o si aceptamos una relación de inclusión entre tradiciones 'más específicas' y tradiciones 'globales', entonces, podría salvarse la restricción admitida por Olivé como definitoria del relativismo. En el primero de los casos, es más o menos obvio que, aunque dos marcos conceptuales compartan un cierto principio, este mismo no es literalmente idéntico al 'interior' de cada uno de ellos debido a las relaciones que dicho principio mantiene con los principios que ambos marcos no comparten. En el segundo de los casos, podríamos aceptar que los principios compartidos son resultado de que ambos marcos conceptuales pertenecieran a una tradición más amplia, y que es de ésta, y no de las tradiciones específicas, de la que se deriva su validez. Tal pudiera ser caso, por ejemplo, de aquello que llamamos *Ciencia* a pesar de la evidente *pluralidad de tradiciones científicas* que la constituyen, pues, como es obvio, estas deben compartir una serie de presupuestos que nos permiten identificarlas como parte de 'La Tradición Científica' y, al mismo tiempo, mantener una cierta tensión que nos posibilite a discriminarlas. Si así fuera, los principios, normas y valores compartidos serían los que implican su pertenencia a la tradición científica (y la validez de estos se derivaría de dicha tradición), mientras que aquello que nos parecen disputas 'internas' sería, en realidad, una disputa entre distintos marcos conceptuales específicos (o tradiciones) sobre, por ejemplo, lo que 'verdaderamente' es la ciencia.

ese fuera el caso, no habría mucho que discutir acerca del relativismo de Feysabend, pero tampoco habría que preocuparse por ser o no ser relativista, ya que el concepto es lo suficientemente vago como para no decir gran cosa (salvo eso: que se ha negado la existencia de principios universales).

Así, es más o menos claro que para que la relación 'relativo a' tenga un cierto contenido, necesitamos definir un sujeto al que, por ejemplo, la verdad sea relativa. En este sentido, los relativismos que hacen de las tradiciones, marcos conceptuales o culturas su sujeto ético o epistémico han sido los más rescatables, debido a las evidentes problemáticas que surgen en la combinación relativismo-individualismo.

Con todo, buena parte de los críticos al relativismo (vgr., Moulines, vid., 1999) han hecho notar que para que una definición así tenga sentido, necesitamos una serie de criterios de identidad que nos permitan reconocer al sujeto. Y es que, a falta de ello, la relación 'relativo a' resulta vacía.

En cierta medida parece que tienen razón. El problema, empero, es que la definición de los criterios de identidad parece difícilmente soluble si lo que se busca son criterios de identidad fijos y estables. Por un lado, existen serias dificultades conceptuales en tanto que los contenidos de las tradiciones no son claramente identificables y las relaciones internas no son por completo estructuradas ni, mucho menos, axiomáticas. Por el otro, derivado en buena medida de lo anterior y probablemente de las relaciones de inclusión de las que hemos hablado, tenemos problemas importantes en la demarcación de sus límites externos, e incluso carecemos de criterios estables de pervivencia que

nos permitan identificarlos de manera infalible '*in the long run*'. De lo anterior, se deriva no sólo una cierta vaguedad en los criterios de identidad sino que, según Habermas, se presenta una dificultad hermenéutica de principio que impide señalar, por lo menos, presupuestos de pervivencia universales de los sistemas sociales, puesto que dichos presupuestos no son constantes (vid., Habermas, 1971, en 1993, p. 314 y ss).

A pesar de lo recién dicho, me parece que todavía podemos señalar una elemental distinción entre sujetos *políticos* y sujetos *éticos o epistémicos*. Es decir, entre aquellos acuerdos o presupuestos cuya validez depende de tradiciones y los que dependen de otro tipo de estructuras sociales (como el estado). Con ello, podríamos aceptar que existe una noción, aunque sea mínima, que nos permite una acertividad razonable en el uso del término y nos evita confundir cualquier asociación o estructura social con una tradición o marco conceptual. Aunado a ello, contamos también con la posibilidad de identificar a las tradiciones por la vía del conflicto y el disenso, aún y cuando dicha posibilidad no genere criterios de identidad *a priori*, puesto que está supeditada en buena medida de las investigaciones empíricas. Así, si bien estamos aceptando estas dificultades conceptuales de principio que impiden una definición fija o medianamente estable de los criterios de identidad, no parece que debamos considerar vacía la relación 'relativo a', pues, por otras vías, en particular por la vía del contraste, hemos podido utilizar con mayor o menor suerte nociones como 'revolución copernicana', 'física aristotélica', 'tradiciones científicas', 'pensamiento occidental', etc., sin que los impedimentos parezcan tan infranqueables como algunos críticos al relativismo lo han supuesto.

Llegados a este punto, parece que esta restricción en términos del sujeto ético o epistémico sigue siendo insuficiente para definir al relativismo, puesto que aún nos falta 'algo' que nos permita distinguirlo de aquellas posturas filosóficas que parten de la negación de principios universales, e incluso de un relativismo cultural, pero que, al hacerlo, lo utilizan únicamente como una premisa básica o como un problema que debe resolverse. En particular, me preocupa que bajo esta definición caigan posturas parecidas a las de Habermas y Apel, o bien, a las de Olivé.

Tanto Habermas como Apel, comparten con el relativismo la idea de mundos lingüísticamente estructurados y, con ello, una importante negativa a la existencia de criterios o principios universales e independientes de todo lenguaje. No obstante, por medio de la competencia lingüística o comunicativa, se busca sentar las bases para la constitución de lo que Apel llama un 'juego lingüístico trascendental'; esto es, un 'mundo' lingüísticamente estructurado que, aunque anclado a los juegos lingüísticos 'dados', pueda ir más allá de ellos para justificar, en su caso, una ética trascendental. De igual forma, presiento que cuando Olivé recurre al sistema nervioso como una constante que es compartida por todos y cada uno de los miembros de la especie, o bien a una realidad X cuya existencia es independiente de toda representación y práctica de los seres humanos o de cualquier otro ser cognoscente y práctico, lo hace con la finalidad de postular una serie de límites que impidan que la relación 'relativo a' se convierta en una relación absoluta y acrítica.

Según veo, lo que define a estas posturas filosóficas es una cierta tensión entre, por un lado, evitar el absolutismo procedente del realismo metafísico o

del lenguaje, el método o los criterios universales y, por el otro, un intento por definir un límite, aunque sea mínimo e indefinido, que evite un posible idealismo absoluto al que las tesis relativistas pudieran conducir.

Así, cuando Habermas define verdad como aquello que es más probablemente alcanzable mediante el intercambio abierto, cuando Apel toma la vía de los juegos lingüísticos trascendentales con base la competencia lingüística, o cuando Olivé retoma las estructuras biológicas compartidas o apela a una realidad X que sea independiente de las representaciones, me parece que estarían respondiendo de alguna u otra forma a esta preocupación más o menos compartida por el supuesto idealismo absoluto. De allí que se postulen una serie límites o de medidas críticas que sean *externas* a las tradiciones y que sirvan como contrapeso a la relación 'relativo a', sin que, al unísono, esto les conduzca hasta los absolutismos de los que tanto ellos como el relativismo vienen huyendo.

En lo personal, no estaría tan cierto en que todo relativismo conduzca necesariamente al idealismo absoluto caracterizado en la tesis OR<sub>4</sub>. El punto está, o me parece que está, en que, por ejemplo, cuando asumimos que '*ningún* elemento lingüístico representa *ningún* elemento no lingüístico' (Rorty, 1991, p. 17) y al mismo tiempo aceptamos la pluralidad de lenguajes y la imposibilidad de traducción directa entre ellos, entonces, tenemos que asumir también, más que una postura antirrealista, el hecho de que la pregunta por el *mundo en sí* carece de sentido y, por ende, resulta difícil sustentar un realismo como el que Olivé sustenta. Hasta aquí, lo único que se está aceptando es que tanto los hechos, como las definiciones de verdad o los compromisos realistas son

conceptualizaciones culturalmente dependientes. De allí que pensar una realidad independiente de toda representación sólo sirva como límite o medida crítica entre aquellas tradiciones o marcos conceptuales que así la definan. Todo esto conduciría a un idealismo absoluto si no supiéramos que no toda asociación social es una tradición, y que las tradiciones usualmente tienen una serie de normas y principios que, si bien no están del todo definidos, impiden que a cualquier proposición se le pueda adjudicar cualquier valor de verdad (tesis OR<sub>4</sub>). Por supuesto, depender por completo de dichas reglas genera una serie de dificultades epistemológicas, pero no conduce, al menos no necesariamente, a una libertad ilimitada.

En fin, sea como fuere que se resolviera el problema del idealismo absoluto, creería que lo que distingue al relativismo de aquellas posturas que toman como base buena parte de sus premisas, es este intento por postular límites o medias críticas *externas* a las tradiciones que delimiten la relación 'relativo a'; ya sea la realidad 'independiente', las estructuras biológicas compartidas, el juego lingüístico trascendental o, si se prefiere, cuasi trascendental.<sup>101</sup>

Ahora, si el lector coincide con esta segunda definición de relativismo (y esperaríamos que así fuera), el problema está en saber si Feyerabend cae o no bajo ella.

<sup>101</sup> Desde luego, es casi obvio que un relativista no tiene por qué comprometerse con ningún principio que niegue el aprendizaje y la comunicación como formas de relación entre tradiciones y marcos conceptuales distintos. Sin embargo, me parece que un relativista tendría que negarse a un posible juego lingüístico trascendental. En primer lugar, porque está en duda el estatus de dicho juego lingüístico como tradición y, en segundo lugar, porque la trascendentalidad de este es muy cercana a aquello que aqueja al relativista.

Como lo habrá notado ya, la definición de relativismo que estamos proponiendo es por demás similar a la forma en que nosotros mismos hemos reconstruido la posición epistemológica de Feyerabend. Tal y como habíamos visto en la sección 1.2.2, uno de los puntos fundamentales de su concepción epistemológica no es solamente mostrar una esencial teoriedad de los hechos (vid, p.e., Feyerabend, 1970, 1975 y 1978), sino subrayar que la racionalidad, la verdad, la objetividad, etc., así como las distintas concepciones de realidad son, en principio, productos humanos y, en especial, productos culturales (vid, p.e., Feyerabend, 1992, p. 188-9). Ideas que quedan bastante bien reflejadas en lo que Feyerabend llama Relativismo democrático (particularmente en la tesis FR<sub>4</sub>) y que pueden verse como un compromiso mucho más fuerte en la tesis FR<sub>4</sub>.

Así, Feyerabend parte de la aceptación de una pluralidad fáctica de tradiciones y puntos de vista, para derivar a partir de ella una serie de tesis en las que, para la evaluación de las distintas tradiciones, se da *prioridad* a las reglas, principios y creencias de cada tradición en particular. Este ‘regionalismo’ sustentado en Herodoto y resumido en FR<sub>7</sub> (vid., 1987, p. 60) supone una negación de la existencia de principios universales y absolutos para la evaluación cognoscitiva y moral de las distintas tradiciones o marcos conceptuales, pero no implica que cada uno de ellos sea igualmente válido. Al asumir que cada tradición debe ser evaluada por sus propios méritos, lo que se admite no es que todas ellas son igualmente válidas, sino que su validez depende del grado de adecuación a las reglas y principios sustentados por dicha tradición, y de las formas que ella misma haya postulado para verificar esta adecuación.

Las teorías incommensurables pueden, pues, ser *refutadas* por referencia a sus respectivos tipos de experiencia, es decir, descubriendo las *contradicciones internas* que sufren. [Aunque] Sus contenidos no pueden ser comparados, ni es posible hacer un juicio de *verosimilitud* excepto dentro de los confines de una teoría en particular [Feyerabend, 1970, p. 119, énfasis añadido].

Por otro lado, todas estas proposiciones (concretamente FR<sub>1</sub>) tampoco encierran un impedimento para la evaluación de tradiciones distintas con base en los principios de la tradición a la que uno pertenece. Al asumir que las leyes, principios, reglas, etc., quedan restringidos a sus propios dominios, únicamente se está queriendo hacer notar que la evaluación que hagamos con base en ellos tiene una validez reducida a este dominio. Así, por ejemplo, al evaluar tradiciones no-científicas a partir de los criterios generados por la tradición científica, lo más que se puede mostrar es que dichas tradiciones se adecuan o no a estos principios y, por tanto, dicha prueba tendrá una validez restringida a quienes acepten también la validez de los principios con que fue realizada.

[...] the values of a tradition recommending absolute values may be absolute, but the tradition itself is not; physics may be 'objective' but the objective of physics is not [Feyerabend, 1987, p. 73].<sup>102</sup>

Con todo esto, lo que hemos querido señalar es que la negativa de Feyerabend hacia el establecimiento de verdades y principios universales no deriva necesariamente en una libertad y un idealismo absoluto, sino en una estructura social que asegure la igualdad a las distintas tradiciones o marcos conceptuales. Al mismo tiempo, la confianza básica está en que los principios generados al interior de las tradiciones permitan una cierta selectividad de las creencias y eviten, por lo menos, una tesis como OR<sub>1</sub>.

<sup>102</sup> There exist of course areas (material science, for example) where quantitative experimental information seems to defeat all rivals. But the victory is not an 'objective fact' [...], it is not a matter of course [...], the success cannot be extrapolated, [...] it changes with time [...], and

There exists no society that does not have a notion of error and procedures for discovering and rectifying mistakes. But the intellectuals who issue the warning define errors in a special way; they define them not by reference to the (standards and procedures of the) form of life in which they occur but by comparison with a society-independent 'reality', 'rationality', or 'truth'. Using these measures they have condemned entire cultures as being based on illusion and prejudice [Feyerabend, 1987, p. 63].

Quizá nuestra reconstrucción sea de sumo repetitiva pero guardo la esperanza de que sea bastante claro que lo que Feyerabend está atacando aquí es un problema político con base en una cierta postura epistemológica. Nuevamente, la intención no parece ser otra que la de cancelar de manera tajante la posible erección de un absolutismo. Dicho con otras palabras:

Non scientific forms of life *were* examined, says a popular counter-argument, because scientists checked and eliminated the alternatives when they first met them. For example, Indian remedies (which were popular with nineteenth-century medical practitioners in the United States) disappeared when the pharmaceutical industry provided superior substitutes.

This counter-argument is both incorrect and irrelevant. It is incorrect because many so-called victories of science-based practices were no result of systematic comparative research, but of anecdotal evidence enlarged by independent social developments, political (institutional) pressures, and powerplay. [...]

The counter-argument is also irrelevant: every genuine scientific victory is achieved by using a variety of weapons (instruments, concepts, arguments, basic assumptions). But the weapons change with the advance of knowledge [*ibid.*, p. 31-32]

Si dejáramos aquí el argumento, sería obvio que lo único que hemos logrado ha sido confirmar que en Feyerabend hay una postura abiertamente relativista, si es que el relativismo puede ser definido con base en lo que hemos expuesto. Sin embargo, hay un punto sobre el que no nos hemos detenido y que, al menos a mi parecer, permite argumentar que la tesis epistemológica de Feyerabend no es, de fondo, una tesis relativista.

---

efficient knowledge may be rejected because of the way its acquisition disturb important social values (Feyerabend, 1987, p. 28-9)

Así como habíamos visto esta 'relativización' de la que hemos hablado ahora, habíamos visto también que Feyerabend asume una cierta incompletud para toda teoría o tradición. Por ejemplo, cuando admite que ninguna teoría coincide con todos los hechos de su dominio (*vid.*, Feyerabend, 1970, p. 119).

Sin duda, esta incompletud podría ser explicada por la vía de un realismo parecido al de Olivé (i.e., interpretando las anomalías como producto de una cierta resistencia por parte de la 'realidad') y, de hecho, Feyerabend ha asumido una posición similar a esta en algunos de sus textos (*vid.*, p. e., Feyerabend, 1989, p. 156). Sin embargo, es más o menos claro que él mismo se ha cerrado esta vía justamente por los argumentos que recién hemos repasado.<sup>14</sup> A lo más, lo que podría asumir es que dichas anomalías sean explicadas en este sentido en aquellas tradiciones que sustenten compromisos realistas parecidos a éste, pero tendría que asumir también que dichas explicaciones serán válidas únicamente al interior de dichas tradiciones.<sup>15</sup>

Aún así, junto con la existencia fáctica de diversos marcos conceptuales e, incluso, con una noción pluralista al interior de las tradiciones,<sup>16</sup> parece que Feyerabend utiliza esta incompletud para justificar una actitud escéptica o,

<sup>14</sup> Nature herself can be approached in many ways (the idea that there exists no separation between her and the lives of human being one of them, the idea of her non-material character being another) and responds accordingly (Feyerabend, 1987, p. 76)

<sup>15</sup> Democratic relativism does not exclude the search for an objective, i.e., a thought-, perception-, and society independent reality. It welcomes research dedicated to finding objective facts but controls it by (subjective) public opinion. It thus denies that showing the objectivity of a result means showing that is binding for all. Objectivism is treated as one tradition among many, not as a basic structure of society (Feyerabend, 1987, p. 60).

<sup>16</sup> The most fundamental science, physics, has so far failed to give us a unified account of space, time and matter. What we have therefore [...], is a variety of approaches based on a variety of models and successful in restricted domains (Feyerabend, 1987, p. 53, *vid.* también, Feyerabend, 1975, p. 39, 1970, p. 37)

como la llamaría el, oportunista <sup>34</sup>. Dicho 'escepticismo' aparece bastante bien reflejado en las tesis FR<sub>0</sub> y FR<sub>1</sub> (que nada casualmente resumen lo que Feyerabend llama, Relativismo Epistémico) y, por como veo las cosas, juega un papel fundamental en su postura epistemológica. Según parece, la idea básica es que esta actitud, junto con la tesis de que 'la evidencia relevante para la contrastación de una teoría T a menudo sólo puede ser sacada a la luz con la ayuda de otra teoría T' incompatible con T [...] (Feyerabend, 1970, p., 21), permite justificar no sólo el proceder contrainductivamente o el principio de proliferación, sino una cierta actitud que conduzca, además de a una búsqueda de la complementariedad reflejada en la tesis FR<sub>1</sub>, a un intento por aumentar en lo posible la pluralidad fáctica de enfoques y puntos de vista, en tanto que estos sirven como límite y medida crítica a la propia tradición.

Para decirlo brevemente, dado que Feyerabend ha aceptado tanto la teoriedad de los hechos, como la idea de que las propias nociones de verdad, justificación, etc., así como la conceptualización de la realidad son culturalmente dependientes, entonces, es casi obvio que no se puede apelar a ninguno de estos conceptos como medidas críticas o límites a los productos culturales. Sin embargo, lo que Feyerabend parece estar buscando es que las tradiciones disímiles jueguen justamente este papel. En lo epistemológico, ello deriva en un cierto 'oportunismo' (guiado por un criterio de buen juicio) cuyo

<sup>34</sup> Por escepticismo estoy entendiendo únicamente una especie de duda generalizada sobre cualesquiera principios o contenidos metodológicos, epistémicos o éticos, independientemente de la tradición de la que procedan. En palabras de Feyerabend, el escepticismo sería una cierta actitud que "Consiste en darse cuenta de que nuestro punto de vista más querido puede convertirse en una más de las múltiples formas de organizar la vida, importante para quienes están educados en la tradición correspondiente - pero completamente desprovisto de interés - a menos que sea un obstáculo - para los demás" (Feyerabend, 1978, p. 92).

mejor resumen podría ser la tan repetida referencia a Einstein – y que en *Notas On Relativism* reaparece (sin la referencia a Einstein) como el primero de los relativismos que Feyerabend sustenta.<sup>12</sup> Así, si con la crítica a los principios universales Feyerabend busca dar un carácter heurístico a las normas, principios, leyes, etc., por la forma en que conceptualiza las relaciones entre *Razón y Práctica* podría sustentar este ‘oportunismo’ que toma como base una actitud escéptica en el sentido que ya ha sido señalado aquí:

Los participantes pueden ser *oportunistas* y actuar de una manera directa y pragmática. [...] A la filosofía que subyace a esta actitud del participante la denominaré *filosofía pragmática*. Una filosofía pragmática sólo puede germinar si las tradiciones que han de juzgarse y los hechos sobre los que se ha de influir se contemplan como arreglos provisionales y no como componentes duraderos del pensamiento y la acción. [...] Hay muy pocos individuos o grupos que sean pragmatistas en el sentido que acabo de describir y puede verse por qué: es muy difícil contemplar en perspectiva nuestras ideas más queridas, contemplarlas como parte de una tradición cambiante y quizás absurda [Feyerabend, 1978, p. 16-7].

Todo lo anterior, me parece, termina por redefinir, entre otras cosas, el concepto de verdad. Desde el artículo de 1970, Feyerabend utiliza un concepto de verdad parecido al de Mill y Habermas, esto es, como algo más probablemente alcanzable mediante la pluralidad y la interacción de distintos puntos de vista (vid, Feyerabend, 1970, p. 25). Sin embargo, desde el mismo artículo y en el resto de la obra, lo que creería juega un papel definitorio en su conceptualización de la noción de verdad es la dialéctica hegeliana (vid., 1970, pp. 27 y ss). De allí que se defina la verdad no como algo alcanzable, sino como

<sup>10</sup> ‘Las condiciones externas [escribe con Einstein], que se manifiestan por medio de los hechos experimentales, no le permiten [al científico] ser demasiado estricto en la construcción de su mundo conceptual mediante la adhesión a un sistema epistemológico. Por eso tiene que aparecer ante el epistemólogo sistemático como un oportunista poco escrupuloso [...]’ (Feyerabend, 1970, p.8, énfasis y corchetes añadidos)

<sup>11</sup> ‘mi intención es mostrar que el idealismo – tanto el simple como el que depende del contexto – es una solución equivocada a los problemas de la racionalidad científica. Problemas

enriquecimiento conceptual, como movimiento dialéctico. Y es que toda estabilidad

[...] indica que hemos fracasado en trascender una etapa accidental del conocimiento, y que hemos fracasado en acceder a un estadio más alto de conciencia y entendimiento [Feyerabend, 1970, p., 28. Énfasis en el original]

Con base en este último punto podríamos negar ya que la postura feyerabendiana sea una postura relativista, puesto que Feyerabend está dando un papel epistemológico mucho más importante a la pluralidad y a la interacción entre distintas culturas, que a los principios derivados de las tradiciones. En tanto la verdad sea definida como enriquecimiento conceptual, esta misma será relativa a la interacción de tradiciones distintas y es, justo eso, lo que me permitiría definir su postura epistemológica como una postura de fondo pluralista.

Ahora bien, no hay porqué pensar que la búsqueda de esta pluralidad ilimitada nos conduzca nuevamente a una interpretación literal del 'todo vale'. Por como veo las cosas, no se trata tan sólo de una dependencia epistémica para con el criterio de buen juicio y las reglas internas de las tradiciones, sino que Feyerabend mantiene una cierta impresión darwiniana en la interacción de las distintas tradiciones. Básicamente, todo parece indicar que habría una especie de principio de selección natural para las tradiciones que permitiría el que estas se mantuvieran o fueran siendo desechadas con base en sus propios méritos (*ibid.*, Feyerabend, 1987, p. 188). Empero, dado que la interacción entre ellas provoca siempre una tensión de valores, creería que lo que Feyerabend busca es utilizar estas premisas relativistas como un principio político que permita lo que no se resuelven cambiando de criterios, sino adoptando una concepción de la racionalidad

que él mismo llama un 'intercambio abierto' (*ibid.*, Feyerabend, 1978). De allí que no parezca casual que en el artículo que estamos revisando, Feyerabend intercale este tipo de reflexiones epistémicas acerca del oportunismo con una serie de consecuencias políticas que justifican y definen la sociedad libre (tesis FR<sub>1</sub> a FR<sub>3</sub>), o bien que parta del Relativismo Clásico (tesis FR<sub>4</sub> a FR<sub>5b</sub>) para desembocar directamente en el Relativismo Democrático (tesis FR<sub>6</sub> a FR<sub>7</sub>).

*opportunism is closely connected with relativism; it admits that alien culture may have things worth assimilating, takes what it can use and leaves the rest untouched [Feyerabend, 1987, p. 86]*

Ahora bien, es importante hacer notar que la búsqueda de esta interacción igualitaria entre tradiciones y puntos de vista, no tiene por finalidad la construcción de los consensos universales o los juegos lingüísticos trascendentales a los que Habermas y Apel remiten. En primer lugar, la idea por la que Feyerabend pudiera negarse a ello parece bastante sensata y es que, tal y como está planteado, un intercambio 'racional' entre tradiciones distintas supone que existe una cierta universalidad, cuando menos, en las formas en las que dicho intercambio debe darse

*Argument plays an important role in all forms of cultural exchange [...] Argument, like ritual, or art, or language, is universal; but again like ritual, or language, or art, it has many forms [Feyerabend, 1987, p. 86].*

En el fondo, supongo que el problema está en que no se ve, al menos no fácilmente, cómo puede evitarse que el una sociedad como ésta se convierta, por la vía del poder, en una simple tiranía:

*Una sociedad racional-liberal (-marxista) no puede contener una cultura negra en todo el sentido de la palabra. No puede contener una cultura judía en todo el sentido de la palabra. No puede contener una cultura medieval en todo el sentido de la palabra. Únicamente puede contener dichas culturas como meritos secundarios en una estructura básica*

*completamente distinta (Feyerabend, 1978, p. 12)*

determinada por una poco santa alianza entre la ciencia y el racionalismo (y el capitalismo) [Feyerabend, 1978, p. 89]

Así, la idea básica de la sociedad libre y del intercambio epistémico, es la de la construcción de lo que Feyerabend mismo llama un 'cambio abierto', esto es, un intercambio en el que se carece de *organon*, en el que la lógica es derivada de la práctica y en el que el respeto por el otro (y no sólo la tolerancia) van por encima de las creencias particulares.

Como se ve, nuevamente, el trasfondo es un trasfondo político. Sin embargo, existen también argumentos epistémicos para negarse a los consensos universales puesto que, por obviedad, se eliminaría en ellos la pluralidad de visiones y, por ende, la capacidad crítica.

Cuanto más sólido, bien definido y espléndido es el edificio erigido por el entendimiento, más imperioso es el deseo de la vida [...] para escapar de él hacia la libertad [Hegel citado por Feyerabend en 1970, p. 122].

En lo personal, esperaba que esto fuera suficiente como para explicar la idea de un relativismo político y negar, al mismo tiempo, el relativismo feyerabendiano en lo que se refiere al plano ético o epistémico.<sup>100</sup> No obstante, aunado a todo lo antedicho, hay un último punto que me parece permite cuestionar también una interpretación relativista de la postura feyerabendiana. Se habrá dado cuenta el lector que mientras las tesis FR<sub>2</sub> y FR<sub>3</sub> hacen referencia a una igualdad entre tradiciones, las tesis FR<sub>3b</sub> y FR<sub>6</sub> (que sirven como puente entre el Relativismo Clásico y el Relativismo Democrático) cambian su referencia hacia los ciudadanos. Este cambio de uno a otro sujeto parece

<sup>100</sup> "We may conclude that there exists no scientific argument against using or reviving non-scientific views or scientific views that have been tested and found wanting, but there do exist (plausible - but never conclusive) arguments in favour of a plurality of ideas, unscientific nonsense and related bits of scientific knowledge included. [...] There is no one 'scientific method' - but there is a great deal of opportunism: anything goes - anything, that is, that is

simptomático de la postura feyerabendiana, en particular, de un individualismo que bien pudiera ser producto del liberalismo al estilo de Mill que tantas veces es recitado durante el desarrollo de la obra,<sup>110</sup> o bien al hecho de que para que las tesis FR<sub>1</sub>, FR<sub>2</sub> y FR<sub>3</sub> sirvan como principio político, se requieren criterios de identidad para las tradiciones que permitan reconocerlas y ofrecerles la igualdad de condiciones y derechos en el marco de la sociedad libre. Así las cosas, y debido a la ausencia de dichos criterios, bien pudiera ser que Feyerabend optara por aquella alternativa en la que la probabilidad de relegar o descartar a una tradición 'legítima' fuera menor. Esto es, que al permitir que sean los ciudadanos quienes decidan qué cuenta y qué no como una tradición, Feyerabend no sólo se evita el papel del ingeniero social o del educador (que tanto le molesta), sino que abriría la posibilidad de que fueran los directamente involucrados en la cuestión quienes tomen las decisiones y, por ende, disminuiría el riesgo de excluir a alguna tradición con base en un criterio fijo de identidad

Note also that R<sub>3</sub> recommends an equality of traditions and not only equality of access to one particular tradition ('equal opportunities' in Western democracies usually means the latter, the privileged tradition being a mixture of science, liberalism, and capitalism). Traditions, not individuals are the units of discourse. To work, R<sub>3</sub> must of course be more specific. There have to be criteria for identifying traditions (not every association will count as a tradition an entity that started as tradition may deteriorate into a club) and regulating opportunities. But such criteria are better worked out by the groups that claim to be traditions and desire to have equal opportunities, rather than being started in advance and independently of the parties concerned [Feyerabend, 1987, p. 39-40]

En el terreno político, al igual que en el epistemológico, parece que Feyerabend siempre optó por aquellas posturas en las que se permitiera la

<sup>110</sup> "... liable to advance knowledge as understood by a particular researcher or researcher tradition" (Feyerabend, 1987, p. 36)

mayor libertad posible, aun y cuando esto le obligue a aceptar una serie de elementos no fácilmente aceptables. Frente al nazismo, por ejemplo, era obvio que tenía que aceptar no sólo su existencia sino la legitimidad de su participación política, en tanto que la negación de cualquier principio ético fundamental incluye, por supuesto, la negación de aquellos que permitirían eliminarlo de la vida pública. Así, tal parece que Feyerabend prefiere confiar en la argumentación política y en una vida pública regulada por el relativismo, con la finalidad de evitar cualquier principio o postulado que, al eliminar al nazismo, elimine con él algunas otras tradiciones. Acciones que, a fin de cuentas, lo convertiría en uno de ellos.

A pesar de la importancia que pudiera tener la argumentación anterior, me parece que la insistencia por parte de Feyerabend en su individualismo va más allá de los problemas derivados de la falta de criterios de identidad para las tradiciones. En particular, creería que lo que de fondo está ocurriendo es que Feyerabend conserva *el precepto liberal del enfrentamiento entre las tradiciones y la libertad individual*, pues todo parecería indicar que, mediante esta 'ciudadanización', Feyerabend está buscando para el individuo (en su relación con la tradición) la misma libertad e igualdad que buscaba para las tradiciones mediante la negación de principios universales.

El problema no es tanto el de como introducir ideas en una cabeza, sino el de como preservar a esta ultima de ser aplastada por las primeras [Feyerabend, 1985, p. 120]

El punto aquí, en nuestro intento por negar que la postura feyerabendiana sea una postura relativista, es que a partir de dicho individualismo las

<sup>1</sup> If the 'important matters' are health and illness, then it is the *individual patient*, not a doctor

tradiciones terminarían siendo tan sólo una especie de artículos de uso (útiles mentales) en tanto que no sólo se deja de lado el papel constituyente de la tradición sobre el individuo, sino que se pretende eliminarlo. La imagen que lo condensa pareciera ser la del Galileo de Brecht, la del individuo en libertad casi absoluta que construye, en medio de un hedonismo también absoluto, un nuevo cosmos. Libertad que, hay que decirlo, parece, más que difícilmente alcanzable, insostenible epistemológicamente.

En fin, independientemente de cómo se resolvieran los problemas epistemológicos que ostensiblemente se derivan de individualismo como éste, quizá valdría la pena volver sobre la preocupación de Ambrosio Velasco por los charlatanes, pues fue ella la que dio pie a la discusión. Al respecto, sólo se puede contestar que hay dos tipos de charlatanes. Los más burdos son aquellos que se hacen pasar por miembros de una tradición cuyas reglas violentan. Por obviedad, el suyo no es conocimiento legítimo al interior de dicha tradición y, por ende, tampoco lo será en el pluralismo feyerabendiano. Los otros, los buenos charlatanes, no pueden ser eliminados de manera inicial y desde luego que pueden colarse. Sin embargo, parece que en Feyerabend hay una muy clara confianza en que el propio desarrollo histórico de las ideas, así como la interacción entre las distintas tradiciones, terminaría a la larga por ponerlos en evidencia.

It is here, by the way, that the distinction between 'respectable' people and cranks must be drawn. The distinction does not lie in the fact that the former suggest what is plausible and promises success, whereas the latter suggest what is implausible, absurd, and bound to fail. It *cannot* lie in this because we never know in advance which theory will be successful and which theory will fail. It takes a long time to decide this question, and every

---

engulfed in abstract theories, who 'measures' well-being' (Feyerabend, 1987, p. 18).

single step leading to such decision is again open to revision. Nor can the absurdity of a point of view count as a *general* argument against it. It is reasonable consideration for the choice of one's own theories to demand that they seem plausible to oneself. This is one's private affair so to speak. But to declare that only plausible theories should be considered is going too far. No, the distinction between the crank and the respectable thinkers lies in the research that is done in once a certain point of view is adopted. The crank usually is content with defending the point of view in its original, undeveloped, metaphysical form, and he is not at all prepared to test its usefulness in all those cases which seem to favour the opponent, or even to admit that there exists a problem. It is this further investigation, the details of it, the knowledge of the difficulties, of the general state of knowledge, the recognition of objections, which distinguishes the 'respectable thinker' from the crank. The original content of his theory does not [Feyerabend, 1964, p. 305].

En fin, esperaría que para estas alturas nuestro lector coincidiera con nosotros en que la postura epistemológica de Feyerabend busca sustentar una serie de compromisos muy similares al los que el relativismo sustenta, pero busca también, por la vía del pluralismo, evitar tanto el supuesto idealismo absoluto derivado del relativismo, como los consensos universales a los que algunos autores han intentado acudir para delimitarlo. Así, nuestra idea, de fondo, es que los elementos anarquistas de la tesis feyerabendiana son los que constituyen en buena medida su posición epistemológica y derivan en un cierto escepticismo que, salvo por el individualismo, no parece del todo desmedido.

Por otro lado, esperaría que se entendiera también que en nuestra lectura la diferencia entre el pluralismo y el relativismo está ciertamente en la distancia que hay entre las tesis OR<sub>1</sub> y OP<sub>1</sub>, pero que dicha distancia se establece, más que por lo postulado, por la actitud que se toma frente a la relación 'relativo a'.

In conclusion let me repeat that relativism as presented here is not about concepts (though most modern versions of it are conceptual versions) but about human relations. It deals with problems that arise when different cultures, or individuals with different habits and tastes, collide. Intellectuals are accustomed to deal with cultural collisions in terms of debates and they tend to refine this imaginary debates until they become as abstract and inaccessible as their own discourse. Proceeding in this manner many of

them have moved away from life into a realm of technical knowledge. They are no longer concerned with this or that culture or this or that person; they have concerned with ideas such as the idea of reality, or the idea of truth, or the idea of objectivity. And they do not ask how the ideas are related to human existence, but how they are related to each other [Feyerabend, 1987, p. 83]

Cómo se ve, más que como una cancelación de las relaciones entre culturas, se trata de una serie de principios políticos, sustentados en lo epistemológico, que permitan respaldar un pluralismo en el que se parta de una igualdad de derechos y oportunidades para las tradiciones involucradas en una cierta disputa, sin que con ello se evada la posibilidad de crítica.

This world is not a static entity populated by thinking ants who, crawling all over its crevices, gradually discover its features without affecting them in any way. It is a dynamic and multifaceted entity which affects and reflects the activity of its explorers. It was once a world full of gods; it then became a drab material world and it will, hopefully, change faster into a more peaceful world where matter and life, thought and feelings, innovation and tradition collaborate to benefit of all [Feyerabend, 1987, p. 89].

### 11.3.11 pluralismo hacia fuera o la democratización del conocimiento

Absurdo suponer que el paraíso es solo la igualdad, las buenas leyes.

Silvio Rodríguez

En realidad, son muy pocas las cosas que podríamos decir al lector acerca de la sociedad libre en lo que a sus contenidos concretos se refiere, por la sencilla razón de que estos se van construyendo junto con la propia sociedad, en la interacción efectiva de los agentes. En buena medida, me parece que lo más importante es lo que ya hemos dicho: que la búsqueda de Feyerabend es la de la construcción de un cierto espacio político que permita la interacción igualitaria de las distintas tradiciones involucradas en él y, asimismo, lo que él llama una ‘humanización’ del conocimiento. En la base de su justificación están una serie de elementos y preceptos políticos, los argumentos epistemológicos revisados y, desde luego, los argumentos humanitarios rescatados de Mill. Esto es, un pluralismo que permitiría tanto construir seres ‘humanos bien desarrollados’, como el mejoramiento de la civilización. Lo primero, por la vía de ejercer, en la toma de decisiones, ‘las potencias mental y moral’ (cited, Feyerabend, 1970, p. 24).<sup>11</sup> Lo segundo, mediante la posibilidad de superar una

<sup>11</sup> ‘De Mill he aprendido mucho, pero de todas maneras todavía hay grandes diferencias. En primer lugar, Mill dice que su ‘concepción’ solo es válida para hombres maduros, y hombres maduros son para él los que han pasado ya por una educación intelectual, es decir, por una educación en el sentido de Mill. En esto yo estoy en contra. Si los hombres se han hecho adultos — de la forma que sea — entonces lo que hay que hacer es escucharlos’ (Feyerabend, 1983, p. 158) o, dicho con Bakunin: ‘Que la gente se emancipe por sí misma, y que se instruyan a sí mismos por su propia voluntad’ (citado en Feyerabend, 1970, p. 10)

cierta estabilidad, tanto epistémica como moral, y trascender así etapas intermedias de nuestro conocimiento y civilización.

Para que todo esto ocurra, empero, se requiere, a decir de Feyerabend, de un cierto tipo de sociedad que 'contiene e incita a 'opiniones diferentes' y 'modos de pensar antagónicos', así como a 'la experimentación de diferentes maneras de vivir', [pues] 'el valor de los distintos modos de vida se prueba no en la imaginación, sino en la práctica' (Feyerabend, 1970, p. 24). En breve, lo que según Feyerabend se requiere, es de una *nueva ilustración* en la que la tiranía, sea cual fuere su forma, sea vencida al permitir la excentricidad como el mejor de los alegatos en su contra.

Así, si bien es cierto que la mayor parte del argumento feyerabendiano queda restringido a una revalorización de la ciencia en las sociedades dedicadas a la libertad y la democracia, este mismo debería ser leído a partir de una perspectiva histórica, pues es con base en ella que el problema de la igualdad entre tradiciones cobra significado y deja de ser, simplemente, un ataque frontal a la ciencia y a al dominio que esta ejerce sobre el resto de la sociedad y las tradiciones ajenas a ella. Y es que, básicamente, lo que Feyerabend parece estar buscando es la consolidación de una sociedad democrática que no tome como punto de partida lo que él mismo llama la 'tradicón liberal', pues, a su juicio, lo único que se ha conseguido por esta vía es un espacio político sustentado en la tolerancia y no en la igualdad prometida.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> La tolerancia no se entiende como aceptación de la falsedad codo a codo con la verdad, sino como trato humanitario a quienes desgraciadamente están sumidos en la falsedad (1978 p. 92)

Los intelectuales liberales son también 'racionalistas'. Consideran el racionalismo (que, para ellos, coincide con la ciencia) no solo como un punto de vista entre muchos, sino como una base para la sociedad. La libertad que defienden queda, por tanto, garantizada en condiciones que ya no están sujetas a ella. Solo les está garantizada a quienes ya han aceptado parte de la ideología racionalista (esto es, científica).

Durante mucho tiempo, este elemento dogmático del racionalismo apenas fue advertido y mucho menos comentado. Son varias las razones de este descuido. Cuando los negros, los indios y otras razas reprimidas saltaron por primera vez a la palestra de la vida pública, sus dirigentes y seguidores entre los blancos reclamaron la igualdad. Pero la igualdad — incluida la igualdad 'racial' — no significaba entonces *igualdad para las tradiciones*, sino *igualdad de acceso a determinada tradición* (la tradición de los blancos). Los blancos que apoyaron la petición abrieron la Tierra Prometida, pero se trataba de una tierra prometida construida según sus presupuestos y equipada con sus juguetes favoritos [Feyerabend, 1987, p. 87].

Puestas así las cosas, no resulta en lo absoluto casual que Feyerabend tomara como punto de partida para la construcción de esta sociedad libre una crítica al papel que los expertos juegan en nuestras sociedades, y un intento por reconsiderar su posición social.

For example, R<sub>3</sub> implies that experts and governmental institutions in democratic societies must adapt their work to the traditions they serve instead of using institutional pressures to adapt the traditions to their work: medical institutions must take the religious taboos of special groups into account rather than trying to bring them in line with the most recent medical fashions. [...] R<sub>3</sub> brings order into this practice and gives it what one might call a 'moral basis'. It also conforms with the decentralising tendencies inherent in every genuinely democratic society [Feyerabend, 1987, p. 41].

Espero resultará visible que la sociedad propuesta por Feyerabend no implica de manera directa la desaparición de la tradición científica ni de ninguna otra. Cuando se habla de descentralizar, ni siquiera se está hablando de impugnar el poder o el rol social que alguna tradición (en este caso la científica) pudiera haber obtenido por sus propios méritos o, incluso, por estrategias políticas que pudieran haber coadyuvado a su consolidación.<sup>13</sup> En

<sup>13</sup>Democratic decisions can of course impose (temporary) limits on any subject and any tradition: a free society, after all, must not be left at the mercy of the institutions it contains

todo caso, de lo que se trata es de hacer notar que dicho rol no puede ser sustentado de una manera acritica y que, finalmente, son los propios ciudadanos quienes tienen el derecho a optar por aquella tradición que satisfaga en mayor medida sus deseos y necesidades.

[The citizens] use experts all the time – but in an advisory capacity, and they make the final decisions themselves [...] the citizens will, of course, have to study new things – but they have acquired a facility of picking up unusual items and, most importantly, they have a sense of perspective that allows them to see the strong points and the limitations of the proposals under review. No doubt the citizens will commit mistakes – everybody commits mistakes – and they will suffer from them. But suffering from their mistakes they will also become wiser while the mistakes of experts, being hidden away, create trouble for everybody but enlighten only a privileged few [Feyerabend, 1987, p. 58-9].

En fin, parece que con esto terminamos el análisis del relativismo político y del argumento en favor de una sociedad libre. Dicho brevemente, de lo que se trata es de un intento por gestar un espacio político posibilitado por una estructura protectora básica (vid., Feyerabend, 1978, p. 97) que permite una cierta igualdad de derechos no sólo a las tradiciones involucradas en él, sino a los propios individuos que las constituyen. O, para ser más concretos todavía, se trata de un intento por ‘politizar’ lo epistemológico

Once again the apostles of science are found to lack the scientific credentials for their faith. This is not an indictment of science; it only shows again that the choice of science over other forms of life is not a scientific choice (Feyerabend, 1987, p. 31)

---

it must supervise and control them. However such decisions come from debates in which none of the traditions play a leading role (except accidentally and temporarily) and they can be reversed the moment they turn out to be impracticable or dangerous (Feyerabend, 1987, p. 42). For what are political debates about? They are about the needs and the wishes of the citizens. And who are better judges of these needs and wishes than the citizens themselves? It is absurd first to declare that a society serves the needs of ‘the people’ and then to let autistic experts (liberals, Marxists, Freudians, sociologists of all persuasions) decide what ‘the people’ ‘really’ need and want. [...] experts are just as confused about fundamental matters as those they are supposed to advise and the variety of their suggestions is at least as large as the variety implicit in the public opinion (Feyerabend, 1987, p. 57)

### *A manera de Conclusión*

Para concluir con este trabajo, quizá no tenga mucho sentido repetir los contenidos específicos de las tesis feyerabendianas. Lo que sí podríamos hacer es fijar las posiciones filosóficas (anarquismo, pluralismo, etc.) y reparar, finalmente, en algunos problemas que por la lectura que venimos haciendo quedarían abiertos.

Hemos visto, o al menos esperamos que así haya sido, que el *anarquismo* epistemológico de Feyerabend, el '*anything goes*', no es tan fuerte como a algunos les ha parecido. En una gran cantidad de pasajes (*vid.*, sobre todo, 1970, y 1978) Feyerabend insiste en que su '[...] intención no es sustituir un conjunto de reglas generales por otro conjunto; por el contrario, mi intención es convencer al lector de que *todas las metodologías, incluidas las más obvias, tienen sus límites*' (Feyerabend, 1978, p. 28). Visto así, el anarquismo parece limitarse a la aceptación de que no existen y que difícilmente podrían existir principios fijos y universales de racionalidad, objetividad, etc., y a sustentar, a partir de esta inexistencia, una cierta actitud 'escéptica', según la cual, se debe estar dispuesto a someter a crítica, e incluso a abandonar cualquier principio epistémico, puesto que ninguno de ellos es esencial ni al conocimiento ni al quehacer científico en particular. Dicho con Mill, porque

Las creencias que consideramos de mas garantía no tienen mas salvaguardia que una permanente invitacion a que se demuestre que son infundadas [citado en Feyerabend, 1970, p. 25]

Según hemos visto, buena parte de esta argumentación está sustentada a partir de una serie de estudios de caso en los que Feyerabend busca mostrar que aquellos episodios científicos que han sido considerados progresivos, lo

son justamente por la violación de los estándares racionalistas. Sin embargo, la parte más fuerte de la argumentación está en una reconceptualización del problema de la relación entre *razón* y *práctica*. Esto es, en la postulación de que los principios epistémicos que nos permiten explicar la racionalidad de la ciencia no están dados de antemano ni son desarrollos que puedan hacerse *a priori* o de manera independiente de la práctica científica, sino que son constituidos a partir de lo que suele llamarse contexto de descubrimiento. De allí la inestabilidad y pluralidad que les caracteriza (dada su dependencia de prácticas igualmente plurales), pero de allí también que no tenga mucho sentido eliminar, con base en ellos, teorías o puntos de vista disímiles (por extremos que parezcan), por la sencilla razón de que principios distintos de racionalidad, objetividad, etc., podrían ser desarrollados en el contexto de una práctica distinta y pudieran servirnos para justificar estas teorías. Es por ello que, a decir de Feyerabend, la racionalidad o irracionalidad, la justificación epistémica de cada práctica o contenido cognitivo, es un problema histórico que sólo podrá resolverse cuando el proceso de construcción de este conocimiento esté bastante adelantado o, dicho por él mismo,

las teorías llegan a claras y 'razonables' solo después de que partes incoherentes de ellas han sido utilizadas durante largo tiempo. Tal irrazonable, sin sentido y poco metódico prólogo resulta ser así una inevitable condición previa de claridad y éxito empírico [Feyerabend, 1970, p. 19].

Nuevamente, esto no significa que el proceso de conocimiento, el quehacer científico, carezca por completo de reglas que permitan iniciar y guiar una investigación. La idea, básicamente, es que cualquier regla o principio, por fundamental que parezca, tiene una función exclusivamente heurística que, a la manera de un mapa, nos permite una cierta guía durante el proceso, pero que

en el proceso mismo puede ser transformada e incluso abandonada si las condiciones así lo requieren.

Debido a esta caracterización de las reglas como principios heurísticos, y dado el desconocimiento que tenemos acerca del futuro de una investigación, Feyerabend sostiene que el aumento en el número de reglas permite al científico un aumento en sus capacidades de respuesta ante situaciones imprevisibles. Y es aquí en donde entra la *Teoría de error* propuesta por Feyerabend en 1970 y que, básicamente, no es más que un compendio de sugerencias metodológicas, principios, normas, etc., que han tenido éxito y que pudieran o no servirle al científico para su investigación en concreto. En otras palabras, se trata de una muy particular historia de la ciencia, escrita en formas y sentidos similares a los buenos libros sobre el arte de cantar, de boxear, o de hacer el amor (vid., 1970, 1975 y 1992), que ayudarían al científico a desarrollar un conocimiento tácito, un *criterio de buen juicio* que le permita hacer un uso discrecional, pero no ignorante, de las distintas posibilidades que tiene a su alcance para poder resolver los problemas a los que la propia investigación lo vaya enfrentando.

En resumidas cuentas, lo que se busca por la vía del *anarquismo* es una reconceptualización de las normas y métodos (como principios heurísticos), así como una 'nueva' actitud frente a estas, un *oportunismo* que genere una mayor capacidad para la resolución de problemas debido a que las decisiones epistémicas o metodológicas son tomadas en función del problema en sí, y no de una serie de normas, principios y métodos que supuestamente hacen racional al proceso científico. Dicho en palabras del autor.

La lección para la epistemología es esta. *No trabajar con conceptos estables. No dejarse seducir pensando que, por fin, hemos encontrado la descripción correcta de 'los hechos', cuando todo lo que ha ocurrido es que algunas categorías nuevas han sido adaptadas a algunas formas viejas de pensamiento, las cuales son tan familiares que tomamos sus contornos por los contornos del mundo* [Feyerabend, 1970, p. 36, énfasis añadido].

Ahora bien, si el *anarquismo* juega este papel 'libertario', el *pluralismo* jugará el de la crítica. Desde luego, una de las ideas básicas por las que el pluralismo es sustentado es la de promover un aumento en el número de posibilidades para la resolución de problemas. Sin embargo, tanto la *Contrainducción* como el *Principio de proliferación* (i.e., la elaboración o introducción de teorías o hipótesis que sean inconsistentes con hechos o teorías bien establecidas –*vid.*, 1970, p. 21) tienen también una función crítica, pues nos permiten, por contraste, sacar a la luz los ingredientes ideológicos de nuestro conocimiento. Aquellos que, por su familiaridad, cobran tal objetividad, veracidad y racionalidad que terminan por parecernos no sólo inobjetables, sino universales (*vid.*, Feyerabend, 1970, p. 60, 1975, pp. 22-26). La justificación de ello la hemos dado ya varias veces, pero la daremos por última vez: "[...] la evidencia relevante para la contrastación de una teoría T a menudo sólo puede ser sacada a la luz con la ayuda de otra teoría T' incompatible con T [...] (1970, p., 21) "<sup>11</sup>

En principio, pudiera parecer que toda esta argumentación queda restringida a la construcción o introducción de *teorías científicas inconsistentes* con los hechos o teorías científicas actuales. No obstante, si se atiende al capítulo III de *Contra el método* (1970) (dedicado a Mill y Hegel) y, sobre todo, al desarrollo

<sup>11</sup> "Las teorías incommensurables pueden, pues, ser *reñidas* –por referencia a sus respectivos tipos de experiencia, es decir, descubriendo las *contradicciones internas*– que sufren. [Aunque]

de la obra a partir de *La ciencia en una sociedad libre* (1978), se verá fácilmente que la metodología pluralista no está restringida a la pluralidad de teorías en el ámbito científico, sino que se extiende hasta teorías y conocimiento producidos fuera de este ámbito. Esto es, al intento por introducir en el ámbito científico conocimientos que son producto de tradiciones distintas a él.

Tanto el *pluralismo*, como el *anarquismo*, empero, no son defendidos únicamente como una solución a *problemas epistemológicos*, sino como solución a 'un problema de la vida' (Feyerabend, 1970, p. 25), como parte de aquello que Feyerabend ha llamado 'una teoría general del hombre' (*idem*) pues '[...] el hombre no tiene por qué ser sólo un animal racional. En todo caso no fue destinado a ser castrado y puesto aparte' (*ibíd.*, p. 140).

En primera instancia, la idea parece ser el aceptar y hacer uso de los elementos 'subjetivos' o 'irracionales', no sólo como parte y partícipe en el supuesto contexto de descubrimiento, sino en todo el proceso del conocimiento científico; ya sean factores individuales,<sup>145</sup> o colectivos<sup>146</sup> (*vid.*, p.e., 1970, p. 12 y 16). Esto es, aceptar en el conocimiento, sobre todo en el conocimiento científico, una componente 'humana' que le reste la 'sobriedad' con que se ha venido desarrollando, y que le imprima esa 'pasión' (*vid.*, *ibíd.*, p. 18) que Feyerabend calcula indispensable no sólo para el desarrollo del 'buen' conocimiento, sino para la construcción de 'seres humanos bien desarrollados'.

---

<sup>145</sup> Sus *contenidos* no pueden ser comparados, ni es posible hacer un juicio de *aproximidad* excepto dentro de los confines de una teoría en particular' (*ibid.* p. 119, énfasis añadido).

<sup>146</sup> La religión, la metafísica, el sentido del humor, la vida sexual del investigador, etc.

<sup>147</sup> Propaganda, coerción, técnicas de lavado de cerebro, etc.

Todo esto nos permite justificar, o al menos así me parece, los tres sentidos básicos en que hemos interpretado el *anything goes* (*vid., supra*, 1.4). En primer lugar, como una respuesta al racionalismo, como un truco retórico y un *compendio jocoso* de las preocupaciones del racionalista, en el que el intento es mostrar, vía los estudios de caso, que la violación voluntaria o involuntaria de toda norma epistemológica ha sido una condición necesaria para el progreso allí reconocido por los propios racionalistas. En segundo lugar, se trataría de esta relación entre la *razón* y la *práctica*, y de tomar, en consecuencia, una actitud *pragmática* y *oportunist*a que toma como base un criterio de buen juicio en el que las normas y métodos son conceptualizados como principios heurísticos y en el que la pluralidad hace las veces de la crítica. Finalmente, y de manera mucho más general, se trata de una labor terapéutica, de una apuesta por 'humanizar' el conocimiento tomando una actitud distinta frente a los principios que se dice le hacen racional, y reconociendo una componente 'irracional' en su constitución y justificación.

La *proliferación* y *anarquismo* se introducen, entonces, como mecanismos para 'hacer frente a la tiranía de la opinión' (Feyerabend, 1970, p. 26), para 'trascender una etapa intermedia accidental de nuestro conocimiento' (*ibíd.*, p. 27), para procurar el ejercicio de las facultades humanas mediante la elección (*vid., ibíd.*, p. 24) y, finalmente, para alcanzar un desarrollo progresivo y multilateral, puesto que cualquier estabilidad prolongada, trátese de ideas e impresiones susceptibles de contrastación o de conocimiento básico que no se está dispuesto a abandonar, indica un fracaso puro y simple para la razón (*ibíd.*, p. 24).

Abandonar el ideal como indigno del hombre libre significa abandonar los estándares y confiar plenamente en las teorías del error. Pero entonces estas teorías, estas sugerencias, estas reglas basadas en la experiencia y la práctica, han de recibir un nombre nuevo. Sin estándares de verdad y racionalidad universalmente obligatorios no podemos hablar de error universal. Podemos hablar solamente de lo que parece o no parece apropiado cuando se considera desde un punto de vista particular y restringido; visiones diferentes, temperamentos y actitudes diferentes darán lugar a juicios y métodos de acercamiento diferentes. Semejante *epistemología anarquista* – pues en esto es en lo que se resuelve nuestra teoría del error – no sólo resulta preferible para mejorar el conocimiento o entender la historia. También para un hombre libre resulta más apropiado el uso de esta epistemología que el de sus rigurosas y ‘científicas’ alternativas [Feyerabend, 1970, p. 12-3].

Ahora bien, lo que en el terreno *epistemológico* es *anarquismo* y *pluralismo*, en el *social* o *político* se traduce en una democratización cuya base es un *relativismo político* que no parece ir más allá que del otorgar una igualdad de derechos y oportunidades a todas las tradiciones. Por supuesto, esta igualdad podría sustentarse, en primera instancia, en la igualdad de los hombres y en el derecho que cada uno de ellos tiene para promover y vivir acorde a la tradición que haya elegido (*vid.*, Feyerabend, 1978, p. 95). Sin embargo, Feyerabend utiliza la problemática epistémica que ya hemos visto (en particular, la inexistencia de principios fijos y universales de racionalidad) para derivar a partir de ella una igualdad epistémica (sustentada en la imposibilidad de evaluar los contenidos tradicionales dada la falta de criterios que lo permitan) que se toma como punto de partida para una crítica a las formas de la democracia occidental y para buscar así una cierta igualdad política: ‘Cuando los negros, los indios y otras razas reprimidas saltaron a la palestra pública, sus dirigentes y seguidores entre los blancos reclamaron la igualdad. Pero la igualdad –incluida la igualdad ‘racial’ – no significaba entonces *igualdad para*

las tradiciones, sino igualdad de acceso a una determinada tradición (la de los blancos)' (Feyerabend, 1978, p., 87). O, dicho más claramente.

Los intelectuales liberales son también 'racionalistas'. Están plenamente convencidos de que sólo los procedimientos inherentes al racionalismo occidental son idóneos para estructurar una democracia. Y, puesto que el racionalismo y la ciencia son hoy prácticamente indistinguibles, de ahí se sigue que los liberales construyen la democracia especialmente sobre una concepción del mundo racional-científica.

Este lado intolerante del liberalismo apenas si es alguna vez mencionado, mucho menos, por lo tanto, comentado. Y la razón es que filósofos, etnólogos, teólogos e historiadores de las ideas han elaborado interpretaciones de la religión y el mito que les prestan una aparente seriedad sin la cual chocarían con la ciencia. Estas interpretaciones se centran en el significado psicológico, la función social, el temperamento existencial de una cultura, prescindiendo de sus implicaciones ontológicas: oráculos, danzas de la lluvia, determinados métodos de tratar el cuerpo, todos ellos expresan las necesidades psíquicas de los miembros de una sociedad, funcionan como materia adhesiva que mantiene unida a una sociedad, ponen al descubierto estructuras fundamentales del pensar humano, pueden incluso conducir a una conciencia cada vez más clara de la dependencia mutua de los hombres entre sí y con la naturaleza, pero no proporcionan ningún saber sobre determinados nexos específicos que pudiera conducir al descubrimiento de acontecimientos remotos, a la producción de la lluvia, a la curación de enfermedades. La mayoría de las veces este acentuar lo subjetivo y sociológico no es algo intencionado, sino una simple consecuencia de las tendencias subjetivistas y antimetafísicas actuales' [Feyerabend, 1980, p. 62-63].

Así las cosas, esta igualdad de derechos y oportunidades justificada en lo epistémico, se traduce en el ámbito político en una *estructura protectora básica* que permite legitimar la participación de las distintas tradiciones en el contexto de una sociedad libre, en tanto que elimina la posición o la predisposición a otorgar un juicio preferencial a los expertos y admite, al mismo tiempo, la constitución de una serie de órganos políticos ciudadanos encargados de evaluar las distintas opciones éticas o epistémicas a las que se les dará cabida en dicha sociedad:

Quando el asunto de que se trata es importante, ya sea para un grupo pequeño o para la sociedad entera, entonces ese juicio tiene que someterse a la revisión más concienzuda. Unos comites de profanos, legitimamente constituidos, deberían examinar si la teoría de la evolución esta realmente

tan bien fundamentada como los científicos pretenden hacernos creer y si es conveniente que se enseñe en nuestras escuelas como la única interpretación aceptable acerca del origen del hombre. También tendrán que analizar si la medicina científica se merece su situación privilegiada como autoridad teórica y su facilidad de acceso a los medios económicos o si los métodos curativos no científicos son superiores a ella; tendrán que examinar si los tests psicológicos son medios adecuados para juzgar la conciencia humana' [*ibid.*, p. 90].<sup>17</sup>

Como puede verse, la argumentación poco o nada tiene que ver con un intento por eliminar a la ciencia y a los expertos, o negarles la participación en esta toma de decisiones. Antes al contrario, se trata de incluirles como parte y participe de la discusión, siempre y cuando en el debate se tome como base la igualdad ya referida. Siendo ese el caso, su papel y su labor será exactamente la misma que la de cualquier otra tradición. Es decir, una labor política:

Incluso los racionalistas más puritanos se verán forzados entonces (i.e. cuando '[...] las viejas formas de argumentación se hacen demasiado débiles para servir como causa [...]') a dejar de razonar y a utilizar, por ejemplo, la *propaganda* y la *coerción*, no porque alguna de sus *razones* haya dejado de ser válida, sino porque las *condiciones psicológicas* que las hacen efectivas, y capaces de influir sobre otros, han desaparecido [Feyerabend, 1970, p. 16].

En fin, quizá no estaría de sobra recatar aquí la referencia al prólogo a la edición castellana del *Tratado contra el método* (1978), a aquella con la que iniciamos todo esto. La cita es larguísima, pero en ella podrá verse tanto la argumentación que hemos tratado de reconstruir, como los vínculos entre la postura epistemológica y la sociedad libre.

[...] hay dos problemas sobre la ciencia, a saber: (1) cuál es su estructura, como se construye y evoluciona, y (2) cuál es su peso específico comparado con el de otras tradiciones y como hemos de juzgar sus aplicaciones sociales (incluida, por supuesto, la ciencia política).

Mi respuesta al primer problema es la siguiente: la ciencia no presenta una estructura, queriendo decir con ello que no existen unos elementos que se presenten en cada desarrollo científico, contribuyan a su éxito y no

<sup>17</sup> No estoy muy claro en cual pudiera ser la respuesta de Feyerabend respecto a este punto, pero me parece que la única forma de evaluar *concienzadamente* la teoría de la Evolución es, bien a bien, ser especialista en ella y, con esto, estaríamos de vuelta en lo que se quiere evitar. Sin embargo, el problema lo dejamos abierto.

desempeñen una función similar en otros sistemas. Al tratar de resolver un problema, los científicos utilizan indistintamente un procedimiento u otro, en vez de considerarlos como condiciones rigidamente establecidas para cada solución. No hay [por tanto] una 'racionalidad científica' que pueda considerarse como guía para cada investigación [...] [ni] tiene sentido formular, de una forma general y al margen de problemas específicos, cuestiones tales como 'qué criterio seguiría para preferir una teoría a otra' [...] [que] sólo podrían responder de forma clara aquellos que han tenido que resolver problemas específicos y que utilizan los conocimientos (en gran medida intuitivos) que han acumulado en estos procesos para poder hacer sugerencias definidas.

Mi respuesta al segundo problema *es una consecuencia de la respuesta al primero*. Si la razón científica no puede separarse de la práctica de la ciencia, si es 'inmanente a la investigación', entonces tampoco puede ser formulada ni entendida fuera de situaciones específicas de la investigación. Para comprender la razón científica uno tiene que convertirse en parte de la propia ciencia. Esto sólo puede conducir al elitismo (la ciencia no puede ser juzgada por personas ajenas) si se pasa por alto el hecho de que a la misma ciencia se la hace o puede hacer parte de tradiciones más amplias (las tradiciones sociales de las sociedades a que pertenece) y de las correspondientes instituciones [...] Por ello, tanto los problemas como los resultados científicos se evaluarán según los acontecimientos que se produzcan en las tradiciones más amplias: Es decir, políticamente.

En una democracia, por ejemplo, los resultados científicos serán evaluados por consejos de ciudadanos debidamente elegidos: no son, así, los expertos, sino los comités democráticos quienes se constituyen en autoridad definitiva para todas las cuestiones de tipo científico. No es 'la verdad' quien decide, sino las opiniones que proceden de estos comités [Feyerabend, 1983, en 1975, pp. XV-XVI, énfasis añadido].

Llegado a este punto, habría que aclarar que nada es más lejano a nuestra pretensión que el suponer que en el caso de Feyerabend los problemas epistémicos o sociales están completamente resueltos. Antes al contrario, parece que hay muchos elementos que no quedan fuera de toda duda y que, por ende, requieren una discusión ulterior.

Por desviaciones personales, quizá lo que más me preocupe sea la cuestión en torno al sujeto político, ético o epistémico, pues es una de las deudas no del todo cubiertas por Feyerabend y su definición tiene implicaciones en la mayoría de los argumentos que hemos defendido.

Al respecto, hemos dicho ya que en su obra hay un serio problema en torno a esta definición, es decir, en torno al individualismo y el papel otorgado las tradiciones. Para iniciar, podríamos decir que Feyerabend ha aceptado, al igual que muchos autores (*vgl.*, Gadamer), una serie de argumentos y tesis que permiten una defensa de las tradiciones como sujetos éticos y epistémicos. En el marco del pluralismo, una aceptación así es importante puesto que facilita, al menos en términos generales, la evasión de una serie de críticas; sobre todo, de aquellas que conducen, o pretenden conducir los argumentos en contra de una metodología universal hacia un relativismo al estilo 'todo vale' e, incluso, hasta la idea de que 'cada cabeza es un mundo'.

Así, de la noción de tradición feyerabendiana se desprenden, entre otras cosas, ideas en torno a la forma en que tanto la tradición como el prejuicio permiten la construcción de los objetos, hechos, etc.,<sup>128</sup> de los criterios de identidad para el individuo e, incluso, su forma de 'estar' en el mundo. Puede verse también, la aceptación por parte de Feyerabend de una cierta autoridad de los contenidos tradicionales (limitada por el anarquismo), pues lo que en Gadamer son los *clásicos*, en Feyerabend pudieran ser aquellos episodios que conforman lo que se ha llamado la '*teoría del error*' (aunque, justamente por el anarquismo, Feyerabend difícilmente admitiría el valor de verdad que Gadamer ha asumido para lo clásico). Finalmente, pueden verse coincidencias importantes ya no sólo al nivel de la caracterización de las tradiciones, sino de su interacción. Si como algunos han defendido, el texto de Gadamer debiera llevar por título: '*verdad o método*', en el caso de Feyerabend la cosa no sería

del todo distinta. Es decir, que se acepta que de la fusión y de la interacción de horizontes se deriva un enriquecimiento conceptual. Coincidencia que acaso se deba a una base filosófica que a ambos autores les es común: la dialéctica hegeliana.

Sin embargo, a pesar de todo esto, la insistencia por parte de Feyerabend en la libertad individual, en la posibilidad que los individuos tienen para ir y venir de una tradición a otra, de comprender lenguajes inconmensurables, etc., parecería no sólo negar lo que recién hemos dicho, sino problematizar a otro nivel los argumentos que hemos presentado a favor del pluralismo y el anarquismo. No quiero decir, con esto, que necesariamente habría de caerse en un solipsismo absoluto y en los lenguajes privados (hay algunos argumentos que pretenden evitarlo),<sup>119</sup> pero me parece que una defensa tan abierta del individualismo bien podría provocar una 'subjetivización' no del todo sostenible ni en el terreno epistémico ni en el político.

Las razones que Feyerabend pudiera tener para sostener este individualismo, son varias. En primer lugar, tanto el oportunismo como la ciudadanización bien podrían deberse no sólo al ideal de hombre y sociedad libre sustentados por Feyerabend, sino a la inexistencia de criterios de identidad para las tradiciones y a la importancia que estos tienen al momento

---

<sup>118</sup> Ya hemos dicho que de esta negación de los objetos auto-identificables (en el sentido externalista del término), no se sigue una completa autoverificabilidad del prejuicio o la teoría.

<sup>119</sup> 'El argumento en favor de la proliferación muestra que [...] Es posible *conservar* lo que puede llamarse la libertad de creación artística y *utilizarla al máximo*, no como una vía de escape, sino como un medio necesario para descubrir y quizás incluso cambiar las propiedades del mundo en que vivimos. Esta coincidencia de la parte (hombre individual) con el todo (el mundo en que vivimos), de lo puramente *subjetivo* y *arbitrario* con lo *objetivo* y *legal*, es para mí uno de los más importantes argumentos en favor de una metodología pluralista' (Feyerabend, 1970, p. 22)

de implementar la estructura protectora básica de la que ya hemos hablado. Así mismo, parece que hay también una seria preocupación por parte del autor en su intento por buscar en situaciones cotidianas una legítima defensa para individuos que están siendo sometidos por una cierta ideología —el caso en el que un médico sugiere a un aborigen africano el uso de los rayos X, es buen ejemplo de ello.<sup>170</sup>

[...] relativism is not about concepts [...] but about human relations. It deals with problems that arise when different cultures, or individuals with different habits and tastes, collide. Intellectuals are accustomed to deal with cultural collisions in terms of debates and they tend to refine these imaginary debates until they become as abstract and inaccessible as their own discourse. Proceeding in this manner many of them have moved away from life into a realm of technical knowledge. They are no longer concerned with this or that culture or this or that person; they are concerned with ideas such as the idea of reality, or the idea of truth, or the idea of objectivity. And they do not ask how the ideas are related to human existence, but how they are related to each other [*ibid.*, p. 83].

Quizá este tipo de preocupaciones explican en cierta medida que Feyerabend no utilice la defensa de las tradiciones, culturas, etc., pues acaso le habrán parecido demasiado abstractas como para derivar, a partir de su defensa, una defensa del individuo. Sin embargo, me parece que lo que en el fondo está pasando, es que, por la base filosófica que extrae de Mill, Feyerabend conserva el prejuicio liberal del enfrentamiento entre las tradiciones y la libertad individual.

<sup>170</sup>Speaking of *values* is a roundabout way of describing the kind of life one wants to lead or thinks one should lead. Now people have arrange their lives in many different ways. It is therefore to be expected that actions that seem perfectly normal in one culture are rejected and condemned in another. To take an example (an actual case I heard from Christina von Weizsäcker), a physician suggests X-rays to pinpoint the illness of the member of a Central African tribe. His patient wants him to use other methods: 'what is going on my inside is nobody's business'. Here the desire to know and, on the basis of knowledge, to cure in the most efficient way possible clashes with the wish to maintain privacy and integrity of the body (of the person). Arguing about the values means examining and resolving conflicts of this kind' (Feyerabend, 1987, p. 21)

El punto es importante no solamente porque una posición como esta, al dejar de lado e incluso pretender eliminar el papel constituyente de la tradición sobre el individuo, hecha por tierra buena parte de la argumentación que permite negar la existencia de criterios universales y sostener, al mismo tiempo y de manera coherente, una regionalización de los principios, normas, etc. Papel que, por cierto, el mismo Feyerabend parece haber justificado, por ejemplo, en las interpretaciones naturales.

Aunado a ello, el punto es importante en tanto que una apuesta tan franca y abierta por el individuo nos devuelve a una historia de la ciencia, a una historia humana reconstruida a partir de las grandes personalidades y los grandes acontecimientos, a una historia del nazismo centrada en Hitler y no en una ideología en particular, o a una en donde un Galileo, más con la ayuda de un baño matinal que de Kepler y Bruno, construye un nuevo cosmos desde la intimidad de un apartamento florentino.

Sin duda alguna, coincidiría con Feyerabend en que cualquier intento por definir el concepto de tradición a partir de una serie de principios fijos de identidad, traería consigo no sólo una seria problemática para el análisis histórico, sino que, al implementar en lo político la estructura de protección, negaría la participación en la sociedad libre a una serie de tradiciones legítimas por el simple hecho de no caer en la definición. Esta sola posibilidad hace coherente el que Feyerabend se niegue a implementar una definición, aunque fuera mínima, del concepto de tradición, y a suponer que serán los directamente implicados, los ciudadanos, los que nieguen o legitimen la participación de aquellas agrupaciones que serán tomadas como tradiciones.

sin embargo, la concepción individualista parece, además de extremosa, innecesaria. En lo personal, creo que sería suficiente con reconceptualizar a las tradiciones y a sus relaciones con el individuo. Si pensamos a las tradiciones no como un todo orgánico y organizado, sino como una estructura en la que las contrariedades, los problemas y la indefinición de normas y creencias fundamentales es mucho menos que accidental, entonces, podemos pensar también que los individuos involucrados en ella gozan de una libertad lo suficientemente amplia como para problematizar incluso aquello que pareciera improblematizable. Así, aunque aceptemos que las tradiciones implican para el individuo los límites de lo pensable, lo importante es que estos límites son lo suficientemente difusos y pluridireccionales como para que un Newton hiciera lo que hizo, no a pesar, sino gracias al *nanus positus super humeros gigantis*.

Ahora bien, un segundo problema que me parece no queda del todo resuelto, es una excesiva confianza por parte de Feyerabend en que el *relativismo político* pudiera eliminar por sí mismo las relaciones de poder. A qué me refiero. Tanto el papel del Estado y la democracia, como la función de la Policía propuesta,<sup>121</sup> invocan, junto con otras problemáticas, a una seria reflexión en torno al Poder y sus formas que no me parece esté bien analizada a lo largo de la obra feyerabendiana, y cuya resolución, por consiguiente, presiento incompleta.

---

<sup>121</sup> Mas de una vez, Feyerabend postuló la posibilidad de constituir una policía ciudadana que impida la libertad de acción y no la del pensamiento, con la finalidad de ofrecer una forma de reacción frente a las 'acciones aborrecibles' que, con toda justificación, le preocupan a Olive. Las formas, los reglamentos, la constitución del cuerpo policial, etc., es algo que Feyerabend dejó pendiente para que los implicados lo resolvieran.

Desde luego, la causa de esto pudiera ser la insistencia del autor por no ocupar el sitio del educador, el del experto que dicta leyes y principios al resto de la sociedad, lo cual, si bien es congruente con su postura, no le quita simplicidad a la respuesta. Y es que pretender que pueden otorgarse, más que los mismos derechos, las mismas *oportunidades* a toda tradición involucrada en la sociedad libre, lleva sobre sí un problema en el que nunca se detiene Feyerabend.

Para que algo así pudiera ser llevada a cabo, la sociedad libre requiere, entre otras cosas, una cantidad de recursos materiales y humanos lo suficientemente grande (casi infinita diría yo) que le permita repartirlos entre los distintos grupos involucrados en ella. En otras palabras, los problemas del poder, y el mismo Feyerabend lo ha planteado así, no son solamente problemas que tienen que ver con el uso y la imposición de categorías, normas o conceptos, sino problemas de relaciones humanas que involucran, entre otras cosas, el acceso a fondos y recursos.

Para dar un ejemplo, un importante aumento en el presupuesto destinado a la educación y la investigación, muy probablemente traería consigo una dilución, un ablandamiento de las normas y criterios con que actualmente se evalúan los proyectos que serán 'patrocinados' por el Estado y los contribuyentes, trayendo así un aumento en el número de posibilidades y en la libertad que se tiene para hacer eso que llamamos ciencia. No obstante, debido a las limitaciones que estos fondos presentan, aquellos criterios que evidentemente no son universales y sobre los que la mayoría extendería sus dudas, se traducen, en los comités de evaluación, en criterios fijos y cada vez

mas específicos que se supone evitan 'malgastar' los de por si escasos recursos otorgados al rubro correspondiente.

Desde siempre se sabe, y cada año tenemos nuevos testigos de ello, que estos criterios provocan injusticias que debieran evitarse, y que ni siquiera han beneficiado, como se supone deberían hacerlo, al desarrollo de la labor científica. El problema, empero, no está solamente en un cambio de criterios por otros que fueran menos injustos. El problema es que el acceso al poder permite cerrar el paso a tradiciones de investigación distintas con la finalidad, entre otras, de negarles el acceso a estos fondos y conservarlos para la tradición a la que pertenecen quienes evalúan.

Por como veo las cosas, el mismo conflicto se presenta a todos los niveles de la sociedad, y resulta un tanto ingenuo presuponer que la sola crítica a la universalidad de ciertas normas permitiría consolidar un espacio político en el que se dé una vida más igualitaria. Para decirlo brevemente, democratizar incluso la democracia es sin duda un punto pendiente por lo menos en nuestras sociedades, y eso es de agradecerse. Es sólo que, en el camino, parece que Feyerabend se olvidó de Foucault.

Finalmente, no quisiera terminar este apartado sin traer a cuento un último problema que más bien parece un preciosismo. He discutido con Ambrosio Velasco su predilección por el pluralismo frente al cambio interno de las tradiciones, dada la presuposición de que la mejor forma de someter a crítica los prejuicios es por la vía del contraste. En esto, Feyerabend y Ambrosio se parecen bastante a Winch

Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son solo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aun más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trate de contemplar el sentido de la vida como un todo [Winch, 1994, p. 177]

En lo personal, empero, estaría dispuesto a aceptar con Darnton que '[...] al interior de un sistema cultural, [...] hay fisuras, conflictos que también se expresan simbólicamente' (Darnton, 1993, p. 34) y que, en ciertas ocasiones, los cambios a los que estos conflictos conllevan pueden ser tanto o más profundos que los provocados por el conocimiento del 'otro'. El descubrimiento de América, seguramente modificó el pensamiento europeo del siglo XVI y de los subsiguientes. No obstante, la revolución generada por la Reforma de Lutero no es menos importante. De hecho, su resonancia pudiera deberse, justamente, a que el cambio viniera 'desde adentro'.

Así las cosas, no encuentro por qué habría de darse una predilección por el contacto con lo otro para la comprensión-revolución de los prejuicios propios, ni por qué, como dice Feyerabend y parece que McIntyre aceptaría de buena gana, habría de ser 'menos humanitaria' una tendencia conservadora;<sup>22</sup> salvo que se acepte, como en algún texto lo sugirió Feyerabend, una versión Darwinista del desarrollo científico (*ibid.*, Feyerabend, 1987, p. 188). En todo caso, me parece que la simultaneidad e interacción efectiva entre la componente normal y la componente filosófica (revolucionaria) de la ciencia, es suficiente

<sup>22</sup> En alguna parte de su crítica a Kuhn, Feyerabend dice que 'la ciencia madura tiene dos tradiciones muy distintas que con frecuencia están separadas, la tradición filosófica pluralista y la tradición más práctica (y menos humanitaria), que explota las potencialidades de la material dado (una teoría, un trozo de materia) sin desanimarse por las dificultades que pueden presentarse y sin tener en cuenta otras maneras de pensar (y de actuar)' (Feyerabend, 1970b, p. 56)

para dar cuenta del fenómeno científico. Pero me parece también que, más que un problema, esto es tema de sobremesa y aquí ya se terminó el café.

*Acta Est Fabula*

*Coyoacán, Ciudad de México.*

*Largo, larguísimo Otoño del 2000.*

### *Obras Consultadas*

- Feyerabend, Paul, 1962a, *Los límites de la ciencia* ('Explanation, Reduction and Empiricism'), Paidós, Barcelona, España, 1989.
- –1962b, *Cómo ser un buen empirista: Defensa de la tolerancia en cuestiones epistemológicas*, Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, Departamento de lógica y filosofía de la ciencia, España, 1976.
- –1967 'Consuelos para el Especialista', En Lakatos y Musgrave, *Criticism and the growth of knowledge*, p. 345- 389, Cambridge University Press, Cambridge, Gran Bretaña, 1974.
- –1970, *Against Method*, Minnesota Studies in Philosophy of Science, vol. IV, University of Minnesota, Minneapolis, Minnesota, USA, 1970.
- –1970, *Contra el método*, Editorial Planeta Agostini, Buenos Aires, Argentina, 1993.
- –1975, *Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge*, Verso, Londres, Gran Bretaña, 1975.
- –1975, *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Rei, Mexico, 1993.
- –1978, *Science in a free society*, New left Books, Londres, Gran Bretaña, 1978.
- –1978, *La ciencia en una sociedad libre*, Editorial Siglo XXI, México, 1988.
- –1981, *Realism, Rationalism, and Scientific Method: Philosophical Papers*, Volume 1, Cambridge University Press, Cambridge, Gran Bretaña, 1981.
- –1981, *Problems of Empiricism: Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge, Gran Bretaña, 1981.
- –1983, 'Problemas del Empirismo', en Olivé, León y Pérez Ransanz, Ana Rosa, *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación*, Edit. Siglo XXI, México, 1989.
- –1985, *¿Por qué no Platón?*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1995.
- –1987, *Farewell to Reason*, Verso/New Left Books, Londres y Nueva York, 1987.
- –1989, *Diálogo sobre el método*, Cátedra, Madrid, España, 1990.
- –1991, *Three dialogues on knowledge*, Black well, Oxford, Gran Bretaña, 1991
- –1992, *Adiós a la Razón*, Ediciones Altaya, Barcelona, España, 1995
- –1994, *Matando el tiempo*, Editorial debate, España, 1995.

- –1994, *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*, University of Chicago Press, Chicago, EEUU, 1995.
- –1999, *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge, Gran Bretaña, 1999.
- –1999a, *Ambigüedad y armonía*, Paidós, Barcelona, España, 1999
- –1999b, *The Conquest of Abundance*, University of Chicago Press, Chicago, EEUU, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, 1986, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1992.
- Habermas, Jurgen, 1968, *La lógica de las ciencias sociales*, Rei, México, 1993.
- Mill, J. S., 1859, *Sobre la Libertad*, Ediciones Orbis, Buenos Aires, Argentina, 1971.
- Olivé, León, 1999, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.
- Peña, José Antonio De la, 1999, *Ciencia*, Marzo de 1999, Volumen 50, número 1, p. 32-39.
- Rorty, Richard, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge University, Cambridge, Gran Bretaña, 1991.
- Winch, P., *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, España, 1994.