



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
ESPECIALIDAD EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE CIENCIAS
DIRECCIÓN GENERAL DE DIVULGACIÓN DE LA CIENCIA

**LA CONCEPCIÓN DEL REALISMO EN LA ÚLTIMA OBRA
DE PAUL KARL FEYERABEND.**

TESIS
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA
EDGAR OMAR FLORES SORIA

DIRECTORAS DE LA TESIS:

DRA. FERNANDA SAMANIEGO
BAÑUELOS

DRA MÓNICA GÓMEZ
SALAZAR

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD MX, JUNIO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Resumen

La presente tesis expone la propuesta realista planteada por Paul Feyerabend, denominada realismo existencial, en su última obra *La conquista de la abundancia*. Para lograr una argumentación satisfactoria, se realizó un apoyo bibliográfico en las obras que realizó posteriores a *Contra el método* (1970), que son los textos que analizan críticamente la posición racionalista de la filosofía de la ciencia. El realismo existencial implica una distancia crítica de la metafísica por medio de una genealogía. Este descentramiento de la metafísica, conlleva que los asuntos humanos toman el centro de la teorización. Por tanto, es necesario apoyarse en dos ramas de la filosofía práctica que son la ética y la política. Con el fin de preservar las cosmovisiones que diferentes culturas tienen sobre la naturaleza. La pluralidad de culturas permite tener una pluralidad de concepciones sobre la naturaleza, proyectadas existencialmente por los miembros de cada una de ellas.

AGRADECIMIENTOS

Es difícil transmitir, por medio de la palabra escrita, lo que se siente a otra persona. Faltan los gestos, falta el tono, falta la historia personal de quien escribe. Por tanto, para estos agradecimientos, pido al lector que haga un esfuerzo de comprensión que exceda el texto, para que pueda ponerse en el lugar de quien agradece lo hasta ahora logrado.

En primer lugar, quiero reconocer que la presente investigación fue realizada gracias al apoyo de una beca, otorgada a los posgrados de calidad por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), cuya duración fue de agosto de 2016 hasta julio de 2018.

Un trabajo de este tipo no se hace en soledad, es necesario un acompañamiento desde su concepción hasta el punto final. Por tanto he de agradecer a mis dos tutoras: la Dra. Fernanda Samaniego y la Dra. Mónica Gómez. La Dra. Fernanda me acompañó desde el inicio, con ella tuvimos que rastrear y elucidar que entiende Feyerabend por realismo, para dar pie a la investigación de la tesis. La Dra. Mónica llegó después, pero su colaboración no fue menos importante, porque ambas estuvieron en el Golpe de Timón de mi investigación, ese momento en que caí en cuenta que todo lo que creía sobre Feyerabend estaba erróneo. Sin su apoyo me hubiera quedado encerrado, sin salir de mis mal concepciones. Así que el mayor agradecimiento de esta investigación es con ellas.

Esto no demerita la labor de mis las revisoras y el revisor de mi tesis. Su apoyo ayuda a complementar mi trabajo, porque quien escribe su tesis la quiere tanto que, cegado por ese amor, pasa por alto errores obvios. Requiere de la luz de alguien más que le ilumine el camino y le muestre sus yerros. El Dr. Ricardo Vázquez me hizo patente el problema de la racionalidad, de cómo se seleccionan las teorías, que hasta ese momento yo había

desatendido; al igual que la distinción terminológica entre colección y sumatoria, sin esta última corrección no había distinción entre Feyerabend y un sistema paratáctico. La Dra. Susana Cáceres me llamó la atención sobre la ambigüedad entre tradición y cultura, de tal manera que era necesario buscar una manera de eliminar esta ambigüedad, para tener un enfoque más pluralista y menos relativista. Así como poner más atención al 'primer' Feyerabend. Mientras que, los comentarios de la Dra. María de la Cruz Galván, me permitieron observar la gran deuda que Feyerabend tiene con el pensamiento hermenéutico. Complementar a Feyerabend con la hermenéutica, hubiera ayudado a evitar la confusión que suscitó mi tesis con los términos tradición, cultura y teoría. He corregido lo mejor posible esta ambigüedad. Como se observa, no me queda más que reiterar mi agradecimiento por su acompañamiento en este trabajo intelectual.

No puedo olvidar agradecer al "segundo equipo de revisores": Aldo Fuentes, Dánica Salomón, Guadalupe "Lupita" Razo y Roberto Lorenzo. Por los momentos que pasamos y por la ayuda académica que nos fuimos prestando, sobre todo en el último semestre, cuando hicimos nuestro seminario de revisión de tesis. A ustedes un abrazo y espero sigamos en contacto.

A mi revisora de cabecera, A Daniela Orozco Ruiz, con quien desde la licenciatura he compartido intereses e inquietudes intelectuales. Gracias por acompañarme, nuevamente, en esta aventura intelectual.

Y por último agradezco a mi familia: a mi padre, mi madre y mi hermano. Quienes no solamente me han acompañado en este proceso, sino que lo han hecho desde ya veintinueve años.

¡Mírenme bien!

Soy un idiota, soy un farsante, soy un bromista.

¡Mírenme bien!

Soy feo, mi cara carece de expresión, soy pequeño.

¡Soy como todos ustedes!

(Quería hacerme un poco de publicidad)

-Tristan Tzara-

Lo que los filósofos dicen acerca de la realidad es con frecuencia tan decepcionante como el letrero que pende a veces sobre la puerta del almacén de chamarilero: “Aquí se plancha”. Y claro, cuando uno va para que le planchen la ropa, se lleva el chasco, pues el letrero era una cosa más entre las que estaban en venta.

-Søren Kierkegaard-

Índice

Introducción.....	7
Apuntes sobre el marco conceptual de Feyerabend	12
1. La distancia crítica de la metafísica	17
1.1 Realismo científico.....	17
1.2 La genealogía del realismo.....	23
1.3 La violencia metafísica.....	30
1.4 Conclusión del capítulo uno	34
2. Acerca del conocimiento en Feyerabend	35
2.1 Pluralismo con resabio metafísico.....	38
2.2 La democracia antes que la filosofía.....	44
2.3 Pluralidad de tradiciones.....	47
2.4 Conclusión del capítulo dos	58
3. Realismo existencial	59
3.1 El realismo existencial de Feyerabend	60
3.2 El antecedente de este realismo.....	62
3.3 Proyección de la subjetividad en la ‘objetividad’.....	67
3.4 Conclusión del capítulo tres	69
Conclusión General	71
Referencias.....	74

Introducción

La presente tesis es una exposición sobre el concepto de realismo que se encuentra en la obra filosófica de Paul Karl Feyerabend (Viena 1922 – Zúrich 1992). La razón de ello es la fama que tiene Feyerabend en la filosofía de la ciencia de ser un *enfant terrible*, cuyo único fin parecía ser el de molestar a los pensadores más serios (Suárez, 2008, p. 9). De manera que se desdeña el objetivo de Feyerabend: criticar varios conceptos que se consideraban correctos por la tradición filosófica de su tiempo. Eso ocurre con conceptos como el de reducción y el de empirismo (Feyerabend, 1989). Otro ejemplo es el concepto de realismo: “Yo estaba interesado por el realismo y había tratado de leer cuantos libros sobre el tema me fuera posible (incluyendo el excelente *Realisierung* de Külpe y, por descontado, *Materialismo y empiriocriticismo*), pero descubrí que los argumentos en favor del realismo sólo funcionan cuando previamente se ha introducido ya dicho supuesto.” (Feyerabend, 1982, p. 131). Y es esta capacidad crítica, como la de descubrir que todo argumento realista introduce de antemano el supuesto metafísico de que hay una realidad oculta, lo que caracteriza a este autor. Por esto, se considera que quien estudia el pensamiento de Feyerabend y no toma en cuenta esta capacidad crítica, o lo estudia como un autor clásico de la filosofía de la ciencia, puede llegar a caer en varios equívocos.

Esta tesis se suscribe en lo que Gonzalo Munévar llama una *rehabilitación de Feyerabend* (Munévar, 2000). El intento de Munévar es replantear la manera en que se han entendido los conceptos que Feyerabend usó en el desarrollo de su pensamiento. Desde el punto de vista de este pensador, el vienés ha sido uno de los filósofos peor entendidos por la tradición filosófica. Él rehabilita a Feyerabend a través de tres conceptos; el famoso ‘todo vale’, la ‘inconmensurabilidad’ y el ‘relativismo’. Por medio de ellos muestra los malentendidos que

existen e intenta establecer lo que nuestro autor quiso decir con ellos. Esto no significa que Munévar pretenda dar la teoría filosófica que Feyerabend desarrolló:

[L]o que estoy a punto de hacer puede ser visto como si ofreciera una teoría acerca de la filosofía de Feyerabend, un recuento sistemático y consistente. Esto lo hubiera odiado mucho el mismo Feyerabend. A él le disgustaban las teorías del conocimiento porque pensaba que el conocimiento, una parte compleja de la vida humana, estaba siempre cambiando, como debería. Él renunció al relativismo porque el relativismo era una teoría del conocimiento.¹ (Munévar, 2000, p. 58. Traducción propia)

Como se observa en la cita, buscar la filosofía de Feyerabend es el equívoco más grande que se puede hacer. Se busca algo que no está ahí. Si nos enfocamos en querer desarrollar la filosofía de nuestro autor principal, es probable que pasemos de largo una de las partes más relevantes de su legado: *Su capacidad de criticar puntillosamente aquellos asuntos que por ser tan cercanos no parecen problemáticos a primera vista*. Sobre todo porque, como se verá más adelante, el mismo Feyerabend nunca intentó desarrollar una filosofía abstracta.

La rehabilitación, aquí presentada, es sobre el concepto de realismo. A Feyerabend se le ha considerado como alguien que desecha esta tesis y abraza un relativismo fuerte (ver Preston, 1997b). Por otro lado, se considera que Feyerabend intentó desarrollar una nueva metafísica llamada ‘metafísica de la abundancia’ (ver María Teresa Gargiulo, 2015a, 2016, 2017a). Preston considera que Feyerabend intenta desarrollar una nueva metafísica (Preston, 2000). Mientras que Oberheim (2006) cataloga a Feyerabend como un Neokantiano. En la presente tesis se considera que Feyerabend conserva el término ‘realismo’. Pero al tomar una

¹ [W]hat I am about to do could be seen as offering a theory about Feyerabend's philosophy, a systematic and consistent account of it. This he would have hated very much. He disliked theories of knowledge because he thought that knowledge, a complex part of human life, was always changing, as if should. He swore off relativism because relativism was a theory of knowledge. (Munévar, 2000, p. 58)

distancia crítica de la metafísica, la discusión del concepto como tradicionalmente se entiende (cómo se relacionan las teorías y la realidad) le parece irrelevante a nuestro autor. Lo que él hace es mostrar que tal discusión es estéril, porque haciendo una genealogía del concepto de realismo, se observa que la idea de ‘realidad’ no es más que una hipótesis de trabajo que las personas proyectan en el mundo. No existe un método para acceder a la realidad, no hay ciertos pasos o reglas que conviertan el conocimiento en una imagen, un mapa o una reproducción de la realidad. Para el vienés, el concepto de ‘realidad’ surgió como una nueva manera de contar historias a la que se otorgaron privilegios ontológicos y epistémicos. (Feyerabend, 2001, pp. 143-144).

El fin de esta investigación es que la posición crítica de Paul Feyerabend sea valorada con seriedad. El concepto de realismo que se rehabilita del autor es crucial para la ciencia. Si la ciencia no es verdadera, no hay conexión entre teoría científica y la realidad, entonces pareciera que no pasa de ser ciencia ficción. Las cosas no son tan sencillas, no se trata de decir simplemente que la ciencia no tiene relación con la naturaleza. La revalorización del concepto de realismo propuesto por Feyerabend, nos puede ayudar a encontrar aquello que proponen diversas disciplinas para explicar o darle sentido al mundo (como la biología, el vudú y la brujería) pueden compartir, algún aspecto relevante sobre la naturaleza en la que coincidan varias de ellas. Pero para ello, es necesario tomar una distancia crítica de la cultura a la que pertenecemos.

El contenido de esta tesis está organizado de la siguiente manera. En el primer capítulo se describe la genealogía del concepto de realismo hecha por Feyerabend. Aquí se observa que Feyerabend no habla sobre el realismo de la misma manera que la tradición filosófica, ya que este autor no defiende ni propone una metafísica específica sino que, por el contrario, él

intenta tomar una distancia crítica de la misma; porque a nuestro autor le parece que desde la ciencia se ejerce violencia hacia otras tradiciones de pensamiento, amparándose en la idea de que sólo la primera permite conocer la realidad. Para ver las diferencias entre Feyerabend y la tradición en filosofía de la ciencia, brindo una definición del concepto de realismo basándome en una reconstrucción hecha por el mismo Feyerabend. Para finalizar este primer capítulo, se elucida con cuáles doctrinas filosóficas encaja mejor el concepto que nuestro autor asume de realismo. Es en aquellas de raigambre histórica que al mismo tiempo intentan ‘superar’ la metafísica. Esta ‘superación’ implica que se busca dejar de usar los términos metafísicos en la medida de lo posible. Es aquí donde está más cercana la postura de Feyerabend porque lleva a cabo un análisis histórico y por ende pierde un terreno en común con la tradición de la filosofía de la ciencia de corte analítico.

El segundo capítulo es una reconstrucción sobre cómo entender la teoría del conocimiento en Feyerabend. Para nuestro pensador el conocimiento está en constante movimiento, así que no podemos tener una teoría con elementos fijos como la realidad. Al mismo tiempo, para el vienés hay una abundancia de maneras de conocer la naturaleza, de tal manera que es un pluralista no un monista. Por tal caso, en esta tesis, se presenta en primer lugar la teoría pluralista propuesta por Lombardi y Pérez Ransanz, la cual conserva el resabio metafísico de una realidad mínima. Se argumenta que por medio de este resabio, como con cualquier metafísica, una persona puede ejercer violencia contra otras formas de conocimiento; incluso de manera inconsciente. Después incluyo la concepción de Rorty de que se privilegie la democracia (y por ende la política) por ser una disciplina práctica, en lugar de ideales abstractos como los propuestos por la filosofía, es más próxima a lo que Feyerabend propone.

Por último, se muestra el pluralismo de culturas de Feyerabend, el cual se aleja de las teorías del conocimiento y se aproxima más a una teoría política del conocimiento.

En el tercer capítulo, se desarrolla el concepto de realismo como lo entiende Feyerabend. Para él la realidad depende de la subjetividad del individuo, que la existencia de cada persona es relevante al momento de otorgarle realidad a lo que experimentamos en el mundo, de ahí que el vienés denomine a su propuesta *realismo existencial*. Para Feyerabend somos nosotros los que otorgamos realidad a las cosas, entre más querido nos sea un objeto, una idea, una hipótesis, etc.; más realidad le otorgamos. Esto se relaciona con su idea de conocimiento, en el sentido, de que es el ser humano quien impide que exista un relativismo. Por último, se indaga sobre el origen de este concepto de realismo existencial. De tal manera que se compara lo propuesto por Feyerabend con Jean-Paul Sartre y con Søren Kierkegaard. Aquí concluyo que Paul Feyerabend tiene más relación con Kierkegaard; en el sentido de que nada nos garantiza que exista en el mundo, algún signo o señal de que lo que creemos es lo correcto.

El objetivo, que busco mostrar, es que *la discusión sobre el realismo en el pensamiento de Feyerabend, se aleja de las posiciones tradicionales en filosofía de la ciencia, como afirma Munévar*. Así que difiere de lo realizado por autores como Preston, Oberheim y Gargiulo. El vienés desarrolló una aproximación a la realidad tomando, como base, la subjetividad de los seres humanos en su interacción con el Universo. No se trata sólo de saber si las teorías son reales porque son isomorfas, si los fenómenos presuponen una realidad oculta o si los resultados de la ciencia son correctos. Para el vienés, este tipo de discusiones abstractas, donde lo principal es la teoría y no los usuarios de la misma, están alejadas de lo que realmente ocurre. Para nuestro autor, ninguna discusión abstracta logra captar la

complejidad de la ciencia, porque no incluye a las personas involucradas en el quehacer científico. De ahí que sea relevante el contenido existencial que cada persona posea.

Apuntes sobre el marco conceptual de Feyerabend

Antes de entrar en el cuerpo del ensayo, considero relevante puntualizar algunas ideas sobre el pensamiento de Feyerabend.

- **No Hay Teoría Filosófica Abstracta:** Este punto es muy polémico, pero Feyerabend deja claro que no está proponiendo una nueva teoría para sustituir al racionalismo, al empirismo lógico o cualquier otra propuesta. Él mismo comenta: “Es importante interpretar correctamente estas afirmaciones. No son el esbozo de una nueva teoría del conocimiento que explique la relación entre los seres humanos y el mundo y ofrezca un apoyo filosófico a cualquier descubrimiento que se haga. Tomar en serio el carácter histórico del conocimiento significa el rechazo de cualquier intento de esta clase.” (2001, p. 175). De tal manera que la contrainducción y la proliferación teórica no son nuevos métodos epistémicos, son conceptos que muestran los límites del racionalismo al intentar explicar la ciencia por medio de elementos puramente abstractos (ver Feyerabend, 2009, p. 100). Esto se zanja completamente cuando Feyerabend dice “El pluralismo es un pluralismo de *grupos*, no un pluralismo de *ideas en una cabeza*.” (2009, p. 165). Así, no hay una teoría de la proliferación teórica, ni de la manera de contraponer una teoría contra otra por medio de la contrainducción. En nuestro autor no hay una teoría filosófica abstracta como tal, como él menciona “[L]o último que desearía sería desarrollar una nueva concepción, como usted llama, del conocimiento, es decir, una nueva filosofía abstracta.” (Feyerabend, 2009, p. 149).

- **Pensamiento Antrópico:** Para Feyerabend, la actividad humana debe ser el centro de todo intento por saber qué es el conocimiento, debido a que es generado por procesos humanos. Un estudio sobre la ciencia debe ser antropológico, es decir, debe hacer un análisis existencial sobre qué somos los seres humanos. Nuestro autor comenta: “[E]l método antropológico es el método correcto para estudiar la estructura de la ciencia (y, por esta razón, de cualquier otra forma de vida).” (2015, p. 246) porque “Debemos acercarnos a ella como un antropólogo se acerca a la contorsiones de los hechiceros de una confederación de tribus recientemente descubierta. Y hemos de estar preparados para el descubrimiento de que esas contorsiones *son* frenéticamente ilógicas (cuando se juzgan desde el punto de vista de la lógica formal) y que *han de ser* frenéticamente ilógicas para funcionar como funcionan” (2015, p. 248). Por tanto es imbuyéndose en la práctica como alguien aprende algo. Es siguiendo los pasos de quienes ya lo hicieron, no unas reglas abstractas, lo que nos permite conocer.
- **Pragmatismo:** La teoría filosófica más cercana, en la que podríamos clasificar el pensamiento de Paul Feyerabend, es el pragmatismo. De hecho, el vienés comenta que “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 duraderos del pensamiento y de la acción.” (1982, p. 16). Esta es la razón por la que, Feyerabend llega a considerar, no podemos tener un método sobre la ciencia y sobre algún otro conocimiento de la naturaleza. No podemos saber de antemano qué descubrimientos son valiosos y cuáles no. Esto va a depender de cómo evalúa una determinada cultura un objeto artificial o natural, una teoría, un fenómeno, etc.; si hace felices a sus miembros o si les es útil. Hay un fin pragmático en los productos culturales, incluyendo los de la ciencia. “Un cambio abierto, por su parte, se rige por una filosofía

pragmática. Al principio la tradición adoptada aún no está determinada y se desarrolla a medida que el cambio sigue su curso.” (Feyerabend, 1982, p. 29). Para explicar realmente cómo se dan los cambios de culturas, tradiciones o de la ciencia, es necesario suponer que todo es provisional; algo que no cambia sería necesario y al parecer esto no ha ocurrido en la historia del pensamiento. “Un cambio carece de *organon*, aunque pueda inventarlo, no hay ninguna lógica, aunque a lo largo de su desarrollo pueden surgir nuevas formas de lógica.” (Feyerabend, 1982, p. 29).

- **Estilo periodístico:** Nuestro autor afirma: “No soy un creador de ideas –para eso se necesitan talentos muy distintos del mío- soy un defensor y un propagandista de ideas valorables pero maltratadas, es decir, soy una especie de periodista.” (2008, p. 43, N. 42) El asumir un estilo periodístico en ocasiones lleva a Feyerabend a adoptar un estilo sencillo y directo, por tanto, evita los términos muy técnicos y rígidos, *llegando a usar de manera intercambiable algunos*². Todo con el fin de que la idea, que desea transmitir, sea clara aunque pierda rigor. Esto lo muestra en (Feyerabend, 2008, pp. 174-175), donde menciona que una frase ayuda entender mejor cómo se conciben las teorías científicas, en lugar del lenguaje lógico usado en la reconstrucción de la misma. Por tanto, lo

² Considero necesario hacer una puntualización sobre esta intercambiabilidad terminológica. En la obra de Feyerabend los términos ‘tradición’ y ‘cultura’ no son del todo discernibles, es decir, no aparece una definición clara de cada uno de ellos; el autor los usa de manera intercambiable. Ahora bien, las revisiones hechas a esta tesis, me han mostrado que es muy problemático entender esta ambigüedad terminológica, si no se ha leído directamente la obra de Paul Feyerabend. Por esta razón, he decidido usar solo el término ‘cultura’ para redactar esta tesis. La razón de ello es que me parece más amplio que el de ‘tradición’, porque la cultura incluye el *cultivo* y desarrollo de prácticas, modos de vida, creencias, etc., que posee un grupo específico de personas. Mientras que la tradición refiere más a la transmisión lineal de algún conocimiento o doctrina, regularmente, de un superior a un aprendiz. Así, aunque en las citas directas de Feyerabend se pueda leer ‘tradición’ o ‘tradiciones’, yo usaré ‘pluralismo de culturas’ o ‘pluralismo cultural’ para evitar caer en ambigüedades. Esto únicamente cuando se trate el concepto sobre el pluralismo de culturas. El uso de la palabra ‘tradición’ que aparece en la tesis, es sin la carga conceptual-filosófica que se le otorga a los términos técnicos, por lo cual su significado es el que proporcionan los diccionarios sin mayor problema. Tratar de hacer una elucidación para cada palabra, me parece, sería traicionar el estilo periodístico de Feyerabend y podría llegar a malentendidos de su propuesta.

relevante es captar la idea, no tanto la ambigüedad del término con que expresa el concepto. Cabe recordar que Feyerabend considera la ambigüedad algo pertinente para el avance del pensamiento, sobre lo que él mismo comenta “[L]os conceptos de un lenguaje son *ambiguos*. Pueden ser modificados de modo tal que violen reglas lingüísticas fundamentales (suponiendo que estas reglas están establecidas o bien definidas) sin que por ello se deba dejar de hablar, explicar y discutir. Puede suceder que el discurso de una persona parezca inicialmente un vaniloquio lleno de contrasentidos, y que después la misma persona sea elogiada por haber descubierto un sentido nuevo y profundo.” (1999, p. 119)

- **Autodefinición:** Por último, sólo queda rescatar una cita donde Paul Karl Feyerabend se autodefine: “Durante mucho tiempo he sido un miembro un tanto excéntrico de una tradición pseudocientífica, de modo que puedo apoyar desde dentro aquellas orientaciones que me agraden.” (1982, p. 142). Esta definición es parcial, no expresa la profundidad del pensamiento de Feyerabend, pero nos muestra algo relevante que regularmente se pasa de largo: que Feyerabend nunca dice algo sobre la ciencia como tal, él no tiene que decir a ningún científico cómo hacer su trabajo. Su crítica iba contra la filosofía de la ciencia, cuyos miembros percibían como muy excéntrico el pensamiento de nuestro autor, porque no encaja con la tradición filosófica de su tiempo, sino que intenta salirse de esos encasillamientos. Es una autodefinición que debemos recordar cada vez que se llame al vienés el *peor enemigo de la ciencia*.

Todos estos puntos se toman en cuenta a lo largo de las tres secciones centrales de esta tesis. Son relevantes porque parte del malentendido de la interpretación del pensamiento de Feyerabend, es leerlo con las presuposiciones tradicionales de la filosofía de la ciencia (si es

popperiano o un wittgenstantiano, si apoya el anti-realismo, si es un falibilista, si su epistemología es internalista, etc.), cuando él básicamente (como se observa en su autodefinición) buscó maneras alternativas de entender la ciencia, que no fueran las tradicionales que le parecían altamente restrictivas.

1. La distancia crítica de la metafísica

Un primer punto para entender el concepto de realismo existencial, de Paul Feyerabend, es observar la distancia crítica que tomó con respecto a la metafísica. Esto no significa que Feyerabend considere que la metafísica sea un sinsentido o una especulación vana. La metafísica es origen y fundamento de las culturas. Hay ocasiones en donde este fundamento puede ser inmaterial, como Dios o las leyes de la naturaleza, y en otras ocasiones puede ser material, como lo pensaban Tales y Anaxímenes. Lo que caracteriza a este fundamento metafísico, es que por medio de él se intenta reducir todo lo demás que hay en el mundo. Explicar todo por medio de una sola teoría científica, es similar a decir que ‘todo es agua’. Esto genera una violencia contra formas de pensar distintas, no se tolera que existan otros principios reductores. Debe ser sólo uno.

La estructura de este primer capítulo es la siguiente: en el primer apartado expongo, de manera sucinta, cómo se entiende el polisémico concepto de realismo, basándome en una reconstrucción hecha por el mismo Feyerabend. En segundo lugar, presento la genealogía que Feyerabend hace de este concepto, para mostrar que su surgimiento es algo contingente y no el descubrimiento de una realidad que debe regir sobre todo lo demás. En el tercer apartado, explico la idea de ‘superación’ de la metafísica y cómo es que Feyerabend no se adhiere a ella, sino que más bien toma una distancia crítica. Esto con el fin de evitar la violencia reduccionista que no permitiría una pluralidad de culturas.

1.1 Realismo científico

Feyerabend sostiene que el realismo consiste en el siguiente argumento:

- 1) [L]os elementos importantes del mundo están ocultos;

- 2a) [L]os ingredientes ocultos forman un universo coherente cuyos elementos y movimientos subyacen a algunos fenómenos, mientras que otros fenómenos son totalmente productos nuestros;
- 2b) [A] causa de 2a, una explicación verdadera de este universo y de la realidad ha de ser coherente y uniforme;
- 3) [L]os seres humanos tienen un papel efímero; no están directamente vinculados a la realidad y no pueden cambiarla. (2001, pp. 31-32).

Para el vienés, este concepto de realismo es una manera en la que se reducen los diversos fenómenos, teorías, opiniones a una sola disciplina y son ancladas necesariamente a ella. Eso que está oculto, que rige el mundo perceptible, es lo que se denomina *realidad*. Esta última es la piedra de toque dónde toda teoría (o proposición o razón, etc.) que los humanos realicemos debe encontrar algún fundamento; es dónde todo debe ser comprobado. Esta realidad está oculta a los sentidos corporales, la *razón* es aquella facultad que la puede conocer. La realidad no se puede percibir sensiblemente, pero se puede pensar. Se supone, como se postula en los puntos 1 y 2a), que existe un mundo hipostasiado que es la realidad.

El punto 2b) sería aquella disciplina que más se acerca a conocer cómo es la realidad postulada en 1) y 2a). En la argumentación se presupone que la razón nos dicta que es la realidad, porque los artefactos³ de la razón son más coherentes lógicamente que lo que percibimos con nuestros sentidos corporales. Las disciplinas donde se postulan elementos

³ Para Feyerabend todo objeto abstracto o concreto es un artefacto. Porque el simple hecho de tomar algo de la naturaleza significa modificar ese objeto, lo hace inteligible y manipulable. “[L]a naturaleza tal y como la describen nuestros científicos es un artefacto que ellos engrandecen y reconstruyen constantemente.” (Feyerabend, 2001, p. 175). Si lo que se tomó tiene una naturaleza en-sí, es algo que nunca sabremos; el objeto como artefacto es lo único que se nos presenta. Si el objeto se artifica diferente a un gato, será en su mundo gatuno. Para el mundo humano, la manera en cómo se presenta este artefacto así es y no podemos decir nada más de él. Si se propone que sí hay una naturaleza en ese objeto que no depende de lo humano, será necesario proponer como podemos salir de nuestra subjetividad y observarla.

que no pueden ser percibidos sensiblemente, como dioses, espíritus o partículas subatómicas, componen esta realidad oculta; de ahí que únicamente sean conocidos por la razón.

El punto 3) sostiene que los seres humanos no podemos cambiar la realidad. Simplemente somos espectadores del gran Universo que nos rodea. A lo más que podemos aspirar es a conocerla y, en ese conocer, crear artefactos que nos permitan realizar acciones que son permitidas por la realidad que las fundamenta. Por eso se comenta que no podemos modificar el mundo con nuestros pensamientos. Por más que se deseé que un objeto cayendo hacia el piso vaya hacia arriba, eso no va a ocurrir; sin importar cuanto esfuerzo mental se realice porque sería contrario a la realidad.

Lo que el realismo sostiene, por tanto, es que hay una realidad inmutable que está oculta a los sentidos corporales. Si estos la llegan a captar, será de manera indirecta por manifestaciones especiales de la misma realidad (un relámpago de Zeus, un trueno del carro de Thor, un milagro de Yahveh o la repetitividad del experimento), pero la que realmente accede a la realidad es la razón. Ella es la que muestra que los sentidos pueden engañarnos, debido a que con estos últimos se percibe que las cosas cambian: los seres vivos envejecen, las rocas frente al mar se erosionan, el mismo barco ante las modificaciones conserva la forma, aunque ya no conserve los mismos materiales iniciales, etc. Parece que para saber qué es la realidad, es necesario postular regularidades fundamentadas en *Algo* que no cambie de manera arbitraria. Incluso el mismo David Hume, aquel filósofo escocés que con el desarrollo del problema de la causalidad hizo tambalear a la ciencia y que al mismo tiempo paso a la historia por su postura escéptica moderada, dice lo siguiente: “Se concede universalmente que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres en todas las naciones y las épocas, y que la naturaleza humana permanece idéntica en sus principios y operaciones.

[...]¿Deseas conocer los sentimientos, las inclinaciones, la forma de vivir de griegos y romanos? Estudia bien el temperamento de los franceses y de los ingleses.” (2004, p. 195). Aunque hoy día el concepto de naturaleza humana no sea del todo aceptado, ayuda a ver que incluso entre esos autores que intentaron descartar la metafísica, es necesario buscar un punto de apoyo, un centro, desde el cual pensar la realidad. *El centro sobre el que se fundamenta el realismo es la hipótesis metafísica de la realidad oculta, coherente e inmutable a la que se puede acceder mediante la razón.* Esta realidad por lo general se acepta que debe ser fija. Pero podríamos pensar lo contrario, que se den cambios en la realidad fundamental. Así, podría ocurrir que, a partir del día de mañana, la gravedad dejara de tener efecto sobre los cuerpos, pero este cambio se va a dar *sin* influencia humana. Las personas somos meros espectadores del Universo, a lo más que aspiramos es a conocerlo, no a ser sus artífices. Esto lleva a que la razón deba apoyarse en esta realidad, porque aparece como un terreno neutro donde nuestra actividad no afecta; por lo tanto puede fungir como lugar de contrastación. Lo concreto, el mundo material percibido sensiblemente, no la apoya porque es susceptible de cambios tanto por nosotros como por otros elementos naturales.

Este concepto de realismo descrito por Feyerabend es consistente con lo que sostiene Chakravarty (2017). Este pensador sostiene que las variadas posiciones realistas tienen, en común, una actitud epistémica positiva ante los resultados de la investigación. Esto significa que a) la realidad metafísica que se postula se puede probar mediante b) teorías que explican dicha realidad. Por tanto, en todo realismo se sostiene por un lado a) un realismo metafísico y por otro b) un realismo epistemológico. Es por medio de b) que encontramos la respuesta positiva de la investigación, es el método de llegar a la realidad metafísica fundamental. Cuando un realista desiste de defender b), su postura pasa a ser una teoría *no-realista* como

sostiene Oberheim (2006). Y estas teorías no-realistas, al no tener una relación uno a uno entre la realidad y la teoría, deben proponer un pluralismo epistémico para sostener el realismo mínimo, según el cual, hay una realidad metafísica aunque inefable, no la podemos conocer de manera cierta. Evitan, de esa manera, caer en el escepticismo⁴.

Cabe preguntarse cuál es la necesidad de que la ciencia sostenga un realismo de corte metafísico. Si suponemos que se puede teorizar sobre la ciencia sin apelar a teorías metafísicas, por lo que la teoría sobre la ciencia que se desarrolla es adecuada empíricamente y permite explicar qué es la ciencia, lo que importa son los modelos mediante los cuales hacemos explicaciones sobre los fenómenos observados (como sostiene van Fraassen, 1980); entonces no habría necesidad de sostener el realismo metafísico. Mediante la idea anterior tendríamos que recurrir a los modelos empíricos sobre la naturaleza que se posean, no a la realidad para contrastar los resultados de la ciencia. Pero si contrastamos la concepción anterior con lo que nos dice Pascal Engel: “Cuando decimos que P quizás esté justificado, pero no es verdadero, nuestra circunspección expresa simplemente el hecho de que P no puede ser utilizado como regla para la acción, y que podríamos encontrar un auditorio que rechazara P.” (Engel & Rorty, 2007, p. 25), entonces se observa que no se busca que las teorías científicas que se postulan sólo sean coherentes internamente, que no tengan

⁴ Dicha caída se evita porque al proponer varias vías epistémicas, sean dos o más, para tener algún conocimiento sobre la realidad, entonces tenemos alguna certeza de decir que algo sabemos sobre ella. Así dentro de algunas disciplinas científicas, como la física, tenemos dos vías epistémicas, la mecánica relativista y la mecánica cuántica, cuya sincretización nos permitiría tener un conocimiento de la realidad más amplio que el actual. Pero dicha unión de ambas teorías no ha ocurrido. Ha habido intentos, como describe Stephen Hawking (2014), por presentar una unificación, mas no se ha podido hacer de manera exitosa. Esto no implica que a falta de sincretización ambas teorías se invaliden, que por no coincidir en cómo es la realidad no proporcionen ningún tipo de conocimiento. Sino que ambas vías son válidas en tanto se considere que lo que sostienen tiene un correlato en el mundo. Si supusiéramos lo contrario, que por no converger en un punto en común, no pueden tener ninguna presunción de verdad, entonces tendríamos que estar siempre dudando de ellas y caeríamos en el escepticismo.

contradicciones lógicas, que sus modelos permitan hacer predicciones, que su adecuación empírica sea impecable, etc. Lo que se busca es que digan algo certero sobre la realidad, que lo que se postule en ellas sea una verdad que permita pasar a la acción. No se quiere actuar basándose solamente con buenos deseos o con hermosas historias. Pasar a la acción significa que los objetos de las investigaciones que llevemos a cabo tengan un respaldo en algo verdadero, que no desperdiciemos nuestros esfuerzos físicos y mentales en fantasías. La existencia de un centauro puede parecer justificable, anatómica y fisiológicamente. Sin embargo, no vamos y buscamos especímenes de centauros a Grecia, porque no se cumple la regla para la acción de Engel. Cuando quiero buscar algo, es porque espero que exista una manera de hacerlo inteligible. Pasar a la acción implica querer que, aquello que se postula, sea verdadero.

Esto es lo que está al núcleo de la ciencia, a saber, el deseo de que las teorías sean verdaderas. Aunque no queramos pasar a la acción (por ejemplo crear tecnología), se espera de ella que postule algo teórico y verdadero sobre la realidad. Y la ciencia va en la dirección del realismo descrito por Feyerabend, porque se postulan aspectos que no son perceptibles por nuestros sentidos. Y aunque se suponga que la realidad metafísica no cambia y no depende de nosotros (Bhaskar, 1993, pp. 5-10); si llegara a cambiar, encontraríamos que esos cambios no impedirían que siguiera siendo la manera normativa cómo se comportan las entidades y los cuerpos que percibimos (Lombardi & Pérez Ransanz, 2012, p. 21). En cualquier caso la realidad metafísica es la piedra de toque, el lugar en dónde se prueban y se fundamentan las teorías científicas

Por tanto, contra esta posición metafísica presentada por el mismo Feyerabend⁵, va la crítica del vienés. Su intención no es eliminarla, sino ponerla en perspectiva para que observemos que aquello que consideramos la autoridad de la ciencia, su descripción de la realidad, es una hipótesis que la ciencia misma tiene.

1.2 La genealogía del realismo

Siguiendo la propuesta de Helmut Heit y Eric Oberheim de catalogar a Feyerabend como “[G]enealogista del racionalismo occidental” (ver Feyerabend, 2013, p. 10) y apoyándome en la genealogía del castigo y la prisión que presenta Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (2009), expondré a continuación la genealogía del realismo racionalista que presenta Feyerabend en *La conquista de la abundancia* (2001). Hacer una genealogía es, de acuerdo a Gary Gutin y Johanna Oksala (2018), mostrar qué ideas o sistemas de pensamiento vigentes altamente valorados, que se consideran cuasi-divinos; tienen, en realidad, un pasado más bien mundano, un origen no tan glorioso como se piensa, y que esto fue resultado de diversas cuestiones contingentes de la historia y no un progreso racional determinista. No es que se descubra la gran idea por medio de una vía única, sino que en el debate con otras muchas ideas hay una que por diversas cuestiones, algunas no tan nobles, sobresale entre las demás y se toma como sustento epistémico para explicar el mundo o algún aspecto específico de él.

La investigación genealógica que Foucault realizó para los conceptos de castigo y prisión, Feyerabend lo hace para el realismo; con el fin de mostrar que el método racionalista de acceder a la realidad es una cuestión contingente de la historia, el vienés intenta mostrar que la ciencia no es la disciplina que más nos acerca a la realidad. *La concepción de realidad es*

⁵ Feyerabend no cita a filósofos concretos que sostengan esta metafísica. La reconstrucción, que él mismo realiza, la considera como una idea tradicional presente en varias posturas filosóficas. (Ver Feyerabend, 2001, pp. 23-39)

una hipótesis de trabajo que la misma ciencia introduce por medio de los argumentos (Feyerabend las llama pruebas) sobre la realidad metafísica (ver Feyerabend, 2008, p. 9).

El fin de esta genealogía es descentrar la metafísica como elemento primario del concepto de realismo en la ciencia u otras similares, que esta disciplina abstracta no esté al frente de toda investigación metacientífica. Este desplazamiento no es necesariamente una refutación o eliminación de la investigación sobre el realismo, más bien busca poner la cuestión metafísica al mismo nivel de otras maneras de aproximarse a la ciencia. Con lo cual socaba la autoridad supracientífica del realismo, la metafísica o la filosofía. Feyerabend comenta que se puede hacer un acercamiento antropológico y que esto será benéfico para la ciencia. Lo anterior no porque la aproximación antropológica sea mejor, sino que actúa como una ‘medicina’ a la teoría de la ciencia dominada por el realismo racionalista.

El primer punto para observar la genealogía del realismo racionalista, es lo que él viene a llamar la *colérica conjetura de Aquiles*. Dicho episodio histórico ocurre cuando Agamenón toma a Briseida por la fuerza, siendo que era parte del botín de Aquiles. Entonces éste último entra en cólera, porque siente que ha sido despojado del honor que como guerrero le corresponde. Después Agamenón regresa a Briseida con el fin de restaurarle el honor, pero el Périda considera que su honor sigue mancillado. Para Aquiles el retorno del botín no significa que el daño haya sido resarcido y, por ende, el honor restaurado. Para el semi-dios, Briseida y los bienes materiales adquiridos en la guerra no son su honor, hay algo inmaterial en el honor que Agamenón ha trastocado y ha hecho padecer a Aquiles por esta afrenta. Quienes escuchan decir esto al hijo de Peleo no lo entienden, para ellos la restitución del botín es equivalente a la restitución del honor. Aquiles intenta comunicarles esta humillación inmaterial hecha por Agamenón. Pero la idea de honor inmaterial que intenta comunicar no

puede ser entendida por quienes lo escuchan; ya que Aquiles no tiene los medios lingüísticos pertinentes para expresarse y darse a entender.

El episodio descrito anteriormente ocurre durante el periodo *paratáctico* del mundo griego, del que Feyerabend comenta: “El griego homérico, nos dicen nuestros eruditos, ordena las partes y los sucesos no de forma jerárquica, sino uno junto al otro, como los guijarros dispuestos en configuraciones geométricas utilizadas en el cálculo.” (2001, p. 45) o en otras palabras “El mundo de *la Ilíada*, para emplear una acertada y breve expresión, es pues, un *mundo de agregados*.” (Feyerabend, 2008, p. 165). Siguiendo lo anterior, el honor de Aquiles se constituye cuando se toma en conjunto a Briseida agregada a todo aquello que él obtuvo en sus combates: oro, armas, joyas, esclavos, etc. Todo ello conforma, en conjunto, el honor. Es la suma de objetos obtenidos en los combates dispuestos uno junto al otro lo que hace que un guerrero tenga honor. De la misma manera que la suma de uñas, dedos y palma hacen una mano. Pero Aquiles no hace esta sumatoria, sino que hace lo que hoy llamaríamos una *generalización*, existe un concepto abstracto que abarca diferentes situaciones concretas. Pero al mismo tiempo “[A]quiles no sólo generaliza, sino que apunta a un nuevo *concepto*; en segundo lugar, el concepto no es un sumario de actos y hechos familiares, tal y como sucede con muchos conceptos arcaicos, sino que entra en *conflicto* con un sumario de este tipo [paratáctico]” (Feyerabend, 2001, pp. 214-215). Sin embargo Aquiles no puede articular completamente el nuevo concepto, lo deja flotando en el aire. Por tanto, es con él con quien nace la idea de que existe algo que generaliza, que comparten diferentes cosas y acciones, que es *independiente del contexto*. Algo que sea lo mismo a través del tiempo y los objetos. Pero el hijo de Peleo, debido a limitaciones en el idioma de la época, no lo formaliza. Esta

tarea la realiza el siguiente personaje, quien tomó lo que Aquiles dejó en el aire y lo hizo coherente.

El segundo punto de la genealogía se da con Parménides quien, bajo la interpretación de Feyerabend, fue el primero en tener una teoría del conocimiento que se basa en el principio de conservación que sostiene que *el Ser es*. “Según Parménides la entidad más básica que subyace a todo lo que es, incluyendo los dioses, las pulgas, los perros y cualquier sustancia hipotética que uno pueda proponer, es el ser. [...] Para empezar, la premisa, *estín* –el ser es– es la primera ley de conservación explícita; indica la conservación del ser.” (Feyerabend, 2001, p. 86). Como se observa en la cita, la generalidad sobre el honor que pretendía Aquiles, escaló con Parménides a un nuevo nivel de la jerarquía metafísica: Ya no se trata únicamente de identificar que es el honor en general que participa en cada caso de honor individual. El concepto de Ser es un concepto más general que subyace y fundamenta a todo lo que pueda existir. Por medio del principio de conservación, el Ser no puede cambiar, se debe de mantener Él mismo en el tiempo independientemente del contexto.

El razonamiento de Parménides es el siguiente: Si el Ser cambiara caeríamos en un absurdo ya que el Ser sólo puede devenir en no-Ser. Pero si todo lo que existe *es* (participa del Ser), entonces no puede ser que no exista, que sea no-Ser. Por tanto se concluye que el Ser no cambia y se mantiene uniforme a través del tiempo. Así que la realidad (el Ser) no está sujeta al cambio, permanece, en clara contraposición a lo que nos informa la experiencia, sobre las cosas que van cambiando con el tiempo. Este principio de conservación de acuerdo a Feyerabend:

[M]uestra, según Parménides, que ni la tradición ni la experiencia proporcionan un conocimiento fiable. Ésta fue la más clara y radical separación de los dominios que más tarde

recibieron las denominaciones de ‘realidad’ y ‘apariencia’. Fue también la primera y más concisa teoría del conocimiento. Las teorías del conocimiento intentan explicar cómo la familiaridad de un dominio (la percepción, por ejemplo) lleva al conocimiento de otro que es independiente de él (la realidad). Parménides respondió que esto nunca ocurre, que al ser hay que acceder directamente, que el único agente que puede acceder directamente al mismo es la razón, que la revelación le enseñó a él. (2001, p. 86)

Por tanto, es sólo la *razón* la que accede al Ser. La experiencia no puede conocer nada de este Ser. Lo que ella nos muestra son las meras apariencias, ya que la experiencia nos comunica que las cosas cambian, envejecen, se agrietan, ensanchan, mueren, etc. Y como se observa por la anterior argumentación, aparece así el concepto de *realidad* que fundamenta la metafísica del realismo y del que abreva la ciencia: aquella realidad uniforme, coherente y que por estar oculta sólo puede ser conocida por medio de algún método epistémico especial, en este caso por medio de la razón.

Una vez que la experiencia es descartada, se vuelve necesario mostrar cómo es que por medio de la razón podemos conocer al Ser. Para esto necesitamos a un intermediario que una a Aquiles con Parménides. Ese puente histórico se da por medio de Jenófanes, quien fue el primero en desarrollar la idea de *prueba* la cual “[P]arece tener algo de magia, como si la autoridad le fuera inherente. Escuchamos la historia y la aceptamos por su poder inherente.” (Feyerabend, 2001, p. 80). Esta autoridad inherente consiste en que, sin necesidad de la experiencia las pruebas se siguen lógicamente y racionalmente de las premisas que se postulan. Las pruebas tienen una coherencia interna que depende de si el interlocutor, la persona a la que le presentamos la prueba, acepta dos cosas: que todas las partes de la prueba se siguen coherentemente y existe relación lógica entre ellas, sin necesidad de otro factor exterior a la

misma. Así Parménides puede postular que el *Ser es* mientras que el *no-Ser no es*; si el Ser, lo más fundamental que existe, deviene otra cosa será el no-Ser. Lo anterior es un absurdo porque si algo *existe* entonces *es*⁶, por lo tanto *participa del Ser* y esto excluye al no-Ser. Esta prueba no requiere de la experiencia, lo que existe puede ser pensamiento puro (ver la segunda meditación metafísica de Descartes 1641/2011, pp. 18-26). Sin la noción de prueba, Parménides no podría sostener la idea de que la razón nos da acceso a la verdad, él necesitó el refuerzo de que existe una lógica interna que otorgan las pruebas. De esta manera el mismo argumento descarta la experiencia cotidiana.

Recapitulando, hay un recorrido histórico sobre los conceptos generales, que se aplican a todo lo existente y que presentan un principio de conservación; dicho recorrido va de Aquiles a Parménides pasando por Jenófanes. Durante este período la idea metafísica del realismo se fue perfeccionando hasta llegar a ser algo lógicamente coherente.

Lo que Parménides hizo fue formalizar un movimiento histórico que se venía desarrollando. Fue el primero en hacerlo de una manera clara, a tal grado que llegó a influir en pensadores como Platón, Descartes y Popper; al igual que en disciplinas distintas a la filosofía; como la ciencia y la teología. Como sostiene Feyerabend: “Aquellos que estén prestos a burlarse de Parménides deberían tomar en consideración que muchos campos de la ciencia moderna son versiones purificadas de su resultado.” (2001, p. 224). Si el Ser no cambia, entonces la realidad debe otorgar siempre el mismo resultado, de ahí la idea de que los experimentos, para ser fiables, deben presentar el mismo resultado todas las veces que se

⁶ Este verbo es altamente reductivo, ya que reduce a todos los demás verbos que existen. Sin el verbo ‘ser’ no se puede decir nada de los sustantivos. Todo ‘Ella investiga’ puede ser un ‘Ella es investigadora’, ‘Ella está investigando’, etc. Mientras lo contrario no es posible. Por eso la fuerza del argumento sobre el ser se refuerza al pensarlo de esta manera. Como un reduccionismo no sólo del mundo material, también es un reduccionismo del lenguaje hablado y escrito.

realicen, ya que la realidad metafísica es coherente e inmutable como Parménides ha probado. Y el resultado de repetidos experimentos es el mismo, no porque lo informe directamente la experiencia en cada experimento individual, sino *razonando* sobre ese resultado general que se aplica a cada uno. *De ahí que el tema del realismo esté ligado a la metafísica del racionalismo.* Este desarrollo histórico que fue entendido y explicado por Parménides es fructífero hoy en día, sigue proporcionando resultados que son considerados positivos por la comunidad científica y por la sociedad. Entonces no tenemos un desafío a la concepción científica como tal. Lo que tenemos es la humilde génesis de la teoría del conocimiento cuya idea central es que la razón es la única que accede a la realidad. Si la vemos en *perspectiva histórica está al mismo nivel que la teoría paratáctica*; fue un desarrollo histórico que tuvo la fortuna de no quedar mutilado, de no ser olvidado después de que nadie entendió a Aquiles.

El desarrollo genealógico, realizado por Feyerabend, muestra que al analizar con perspectiva histórica el surgimiento y desarrollo de una idea, se puede observar que no hay una diferencia intrínseca con alguna otra idea que podamos encontrar. La idea de una realidad inmutable, oculta (accesible solo por la razón) y coherente, se muestra como una idea más que surgió por contingencias históricas. Pudo haber sido olvidada cuando Aquiles no fue entendido, pero sobrevivió, fue cultivada y mostró su fuerza a lo largo de la historia en disciplinas diferentes como la filosofía, la teología o la ciencia. Con esto, Feyerabend pretende mostrar que la realidad no es necesariamente algo oculto, como lo sostienen los racionalistas. También puede ser que lo real esté al alcance de todos por su carácter existencial, que para cada persona lo más real es lo que considera relevante en su vida. Esta es la conclusión a la que se espera llegar: A un realismo más humano.

1.3 La violencia metafísica

La puesta en perspectiva de la idea del realismo, hecha por Feyerabend, donde se muestra que está al mismo nivel que otras concepciones del mundo, podría parecernos en un primer momento una ‘superación’ de la metafísica. Sobre esta ‘superación’ comenta Franco Volpi:

‘¡La gran metafísica ha muerto!’: tal la divisa que vale para la mayor parte de los filósofos contemporáneos, sean continentales o analíticos. Todos por igual tratan a la metafísica como a un perro muerto. Considerada la manera de pensar de los filósofos antiguos, esto es, como obsoleta, ha sido barrida rápidamente por la manera moderna de pensar, que se quiere anti-metafísica y finalmente post-metafísica. (2011, p. 20)

Para los analíticos tradicionales la metafísica es puro sin sentido (Carnap, 1929/2009). Mientras que para las llamadas tradiciones continentales, la metafísica se supera con base en interpretaciones históricas que la consideran un asunto del pasado; sea como una consumación de la metafísica en la técnica moderna, como sostiene Heidegger (Volpi, 2011, p. 26), sea como un pensamiento impráctico para el pensamiento contemporáneo, como sostiene Habermas (Volpi, pp. 28-29). En ambos casos lo que tenemos es un intento de abandono de la metafísica. Con esto podemos ver que Feyerabend se coloca más cerca del segundo grupo. Por lo que es necesario examinarlo desde la perspectiva histórica que se aleja de la tradición analítica en la que se formó el vienés.

Volpi considera que ninguna tradición ha logrado la satisfactoria ‘superación’ de la metafísica. El entrecomillado indica esta ironía de que aún no poseemos un pensamiento anti-metafísico o post-metafísico. Por tanto, Volpi concluye lo siguiente: “No tenemos más una relación directa con lo que la metafísica ha sido, ni es posible una relación de simple repetición frente a ella. *Únicamente podemos tener una relación crítica*”. (2011, p. 85, el

resaltado es mío). Con este último punto de Volpi, podemos ubicar la posición de Feyerabend con respecto a la metafísica. Feyerabend no se identifica como un pensador que intenta ‘superar’ o abandonar la metafísica. Es cierto que acepta la crítica que se ha realizado contra esta disciplina, como se observa en su genealogía, al desplazar del centro a la metafísica que sostiene el realismo en la ciencia. Pero al mismo tiempo acepta que la metafísica es una rama de la filosofía con la que todavía tenemos que lidiar, ya que es parte de la ciencia y de las cosmovisiones que los seres humanos tienen del mundo (Ver Feyerabend, 1982, p. 123; 2007 pp. 36, 41, 278; 2008, pp. 14, 30-31, 75; 2009, pp. 118, 173). De esta manera, el vienés ha mantenido una posición crítica con respecto al modo en que quienes apoyan la ciencia, al mismo tiempo ejercen una violencia hacia las otras disciplinas; amparándose en la creencia de que la ciencia realmente nos dice algo certero sobre la realidad. “[L]as tradiciones diversas de las del Racionalismo y de las ciencias fueron eliminadas no porque un examen racional hubiera demostrado su inferioridad, sino porque presiones políticas (incluida la política de la ciencia) arrollaron a sus defensores.” (Feyerabend, 2008, p. 68)

Esta violencia que desde la ciencia se ejerce no es por vía racional, sino por medio de una presión política. Es una violencia amparada en la metafísica del racionalismo. En esto se acerca a la crítica radical de la metafísica que hace Gianni Vattimo del nexo entre metafísica y violencia que, de acuerdo con este autor, desenmascaró Nietzsche. “[L]a crítica de la metafísica que más ha persistido, de manera de determinar inclusive nuestro punto de partida de hoy, es la que quiere desenmascararla como una manifestación de violencia.” (Vattimo, 2001, p. 66) Esta violencia es inherente al pensar metafísico, “Es ‘realizándose’, en cierta medida, cómo la metafísica se revela como pensamiento de violencia.” (Vattimo, 2013, p. 166). Y esta realización ocurre cuando se intenta reducir algo en otra cosa que se considera

más fundamental; sea el individuo reducido en la totalidad, sea lo múltiple reducido a lo único. Lo que se hace al reducir es intentar fundamentar lo más contingente en lo necesario. De la misma manera que el racionalismo intenta reducir toda teoría, o entidad científica, a una realidad metafísica fundamental.

Vattimo es consciente de que no se puede superar la metafísica, ya que todo intento de superación es en realidad una sustitución. Sería cambiar un fundamento por otro tal como él comenta:

La referencia a esta conexión, aunque pueda parecer accidental, es al contrario lo que, tomado en serio, hace verdaderamente radical la crítica a la metafísica. Sin dicha referencia, todo se reduce a sustituir simplemente las supuestas verdades metafísicas por otras ‘verdades’ que, a falta de una disolución crítica radical de la noción misma de verdad, acaban proponiéndose como instancias de fundamentación. (2013, p. 164)

Pero si nos alejamos del pensamiento metafísico, si intentamos olvidarlo o dejarlo de lado aparece el siguiente problema:

La crisis de la metafísica es radical y se presenta como un problema preliminar ineludible, una auténtica ‘cuestión de método’ propiamente dicha, cuando se formula de forma que no afecta sólo a determinadas maneras de hacer filosofía o a determinados contenidos, sino a la posibilidad misma de la filosofía como tal, como discurso que se caracteriza por un estatuto lógico propio y también, inseparablemente social. (Vattimo, 2013, p. 155)

Por tanto, se tiene que buscar un nuevo método de filosofar si se desea desplazar a la metafísica del centro; lugar en el que ha estado durante toda la tradición filosófica. Sin entrar en detalle por no ser el tema central, se comenta que en un primer momento Vattimo lo intentó por medio de la ética (2001, p. 63). Después, lo intenta por medio de un pensar el

concepto de *Ge-Stell* de Heidegger como un medio de salir de la metafísica (2013, pp. 171-181). En ambos casos llama a esto un intento por *secularizar la filosofía*, por alejarla de posiciones que intenten reducir a un fundamento las diferentes manifestaciones del mundo. Por tanto, la crítica radical que hace Vattimo para tomar distancia de la metafísica y evitar la violencia que conlleva es buscar una nueva manera de teorizar filosóficamente.

Aunque encontramos una coincidencia entre Feyerabend y Vattimo, ya que ambos consideran que el pensamiento metafísico conlleva violencia, la diferencia que se encuentra entre ambos autores es que Vattimo concentra su crítica en un nivel teórico. Su crítica queda en el nivel abstracto cuando dice que es la metafísica la que es violenta, es la filosofía la que se debe de secularizar. Para Feyerabend no sería así: son algunos expertos y científicos los que son violentos. Y para ejercer esta violencia se amparan en la metafísica del realismo. Feyerabend propone humanizar las discusiones en filosofía, poner a los seres humanos concretos al centro del discurso, busca encarnar las ideas. Porque no es la metafísica la violenta, son los seres humanos los que usan la violencia física, intelectual, espiritual, etc., contra sus semejantes, y contra otras especies, sustentándose en una metafísica que tiene un estatuto especial. Por tanto, el enfoque que Feyerabend propone para salir de la fundamentación metafísica es enfocarse en cuestiones más prácticas, que involucren directamente a los interesados o afectados. Él mismo comenta:

Y aquí es dónde se aplican en toda su fuerza mis objeciones: el desarrollo de la ciencia, su relación con las condiciones externas, sean ideas o circunstancias materiales, tales como las exigencias de guerra, *sólo pueden ser determinadas de una forma práctica*, por ejemplo, por científicos y generales que colaboren, en un determinado tiempo, con un cierto objetivo; y los resultados de tal colaboración no podrán pasarse por alto. (Feyerabend, 2008, p. 71)

La cita señala que los científicos y generales son los interesados que determinan, de manera práctica, la investigación científica que se va a realizar en el caso específico de la guerra. No se puede hacer una investigación para desarrollar armamento de la misma manera en que se investiga el fondo del mar. No se pueden basar en una teoría abstracta que pretenda universalizar, reducir cada caso particular a reglas generales omniabarcantes, sino que a lo mucho recurren a antecedentes directos dependiendo de la disciplina o cultura a la que pertenezcan. Por tanto el pluralismo de Feyerabend no es únicamente de teorías. Su pluralismo es de culturas, cosmovisiones y otras ideas, o prácticas, que los seres humanos tienen y que les ayudan a navegar este mundo que posee una abundancia, que ninguna teoría abstracta puede abarcar, que permite muchas maneras de interpretarse. Y para que tal pluralismo se lleve a cabo, es necesario evitar que los miembros de un grupo impongan violentamente sus principios metafísicos a los miembros de cualquier otro grupo.

1.4 Conclusión del capítulo uno

Mi objetivo, en este capítulo, fue mostrar cómo mediante una genealogía del realismo racionalista, Feyerabend desplaza a la metafísica del centro de las discusiones sobre teoría de la ciencia. Desde *Tratado contra el método* podemos observar la intuición del vienés: de que algunos partidarios de la ciencia ejercen violencia contra otras disciplinas no-científicas. A diferencia del nexo metafísica-violencia desarrollado por Gianni Vattimo, que es un desarrollo abstracto y ofrece una solución igualmente abstracta; Feyerabend recurre a un desarrollo centrado en seres humanos concretos, y sostiene que esta es la mejor manera que tenemos de entender cómo se desarrolla el conocimiento, en contraposición a teorías abstractas. Y por tanto establece un pluralismo de culturas, cosmovisiones en lugar de una relación entre teoría y realidad metafísica oculta.

2. Acerca del conocimiento en Feyerabend

La posición de Feyerabend sobre el conocimiento se clasifica entre las propuestas pluralistas. Estas últimas se caracterizan porque sostienen que existen diferentes vías para conocer la realidad. Parece extraño, como en el caso de Feyerabend, tener una teoría del conocimiento sin un fundamento metafísico, porque si no tenemos un medio en el cual contrastar nuestras hipótesis para determinar si son correctas o no; aparece el problema del relativismo, es decir, que todo vale. Como no hay una metafísica en el centro de su pensamiento, entonces Feyerabend no tiene una doctrina filosófica abstracta, por tanto tampoco tiene una epistemología en sentido tradicional. Lo que se sostiene por epistemología tradicional es la idea de que esta disciplina es de carácter normativo, nos indica cuándo algo es verdadero o falso, cuándo algo es conocimiento o no. El mismo Feyerabend comenta: “Una vez que ha formulado su doctrina, el anarquista puede intentar venderla (aunque también es posible que prefiera conservarla para sí, porque considere que hasta las ideas más hermosas se estropean y desgastan en cuanto se ponen en circulación).” (2009, p. 12). Al parecer el vienés prefirió lo segundo. A tal grado que su obra *Filosofía natural*⁷ se quedó traspapelada en su archivo y se publicó después de su fallecimiento. De tal manera que sin doctrina explícita, es necesario rastrear aquellas partes que nos permitan reconstruir lo que Feyerabend dijo sobre cómo los seres humanos obtenemos conocimiento.

⁷ Este texto es una complementación de *Tratado contra el método*, lo que Feyerabend pretende hacer aquí es un análisis del mito desde un punto de vista antropológico, por tanto se apoya en el *estructuralismo* de Claude Lévi-Strauss. “La diferencia entre Lévi-Strauss y la concepción aquí defendida consiste principalmente en que, para nosotros, el orden representado solo de manera indirecta está en el mundo, mientras que en Lévi-Strauss está en la mente que observa.” (Feyerabend, 2013, p. 91). De tal manera que hay componentes estructuralistas en una posible teoría del conocimiento de Feyerabend. Cosa coherente con su idea de poner al ser humano al centro. Pero como el libro nunca fue publicado por el autor, no sabemos si cambio de opinión, cosa habitual en este pensador.

Para realizar esta reconstrucción, parto de su oposición a la violencia política que proviene del realismo en la ciencia. Para Feyerabend una discusión sobre el conocimiento requiere de una disciplina práctica: la política. En esto está inspirado por Aristóteles, sobre quien comenta: “Según Aristóteles el uso e interpretación de los resultados científicos es una cuestión política. Ahora bien, la política tiene que ver con la vida de la gente tal y como ésta se expresa en sus experiencias diversas y en el sentido común. De ahí que la realidad haya de juzgarse con esta experiencia y el sentido común.” (2001, p. 258). Lo anterior es el *Principio de Aristóteles*, donde la vida concreta de los individuos tiene primacía por sobre las consideraciones abstractas. Esto implica que si los ciudadanos de una democracia no consideran relevante una cierta teoría, pueden otorgarle menos realidad; en palabras de Feyerabend “[L]o real es lo que tiene un papel capital en el tipo de vida con la que nos identificamos” (2001, p. 238). De esta manera se alcanza una mejor percepción de los problemas a los que las personas se enfrentan en su día a día. Por tanto, para una persona que desea un conocimiento más humano y menos abstracto, es necesario tener apoyo de disciplinas que en su desarrollo histórico han sido más prácticas que teóricas.

La idea se aprecia en la siguiente cita:

[D]esarrollemos una nueva clase de conocimiento que sea humano no porque incorpore una idea abstracta de humanidad, sino porque todo el mundo pueda participar en su construcción y cambio, y empleemos este conocimiento para resolver los dos problemas pendientes en la actualidad, el problema de la supervivencia y el problema de la paz, por un lado, la paz entre los humanos y, por otro, la paz entre los humanos y todo el conjunto de la naturaleza. (Feyerabend, 2008, p. 17)

Lo que se aprecia es precisamente esa idea de humanidad trasladada al ámbito central del conocimiento. Pretende alejarse de posiciones teóricas, donde se hable de diversas teorías coherentes en su interior, donde todo se conecta tan perfectamente que no existe una sola contradicción; pero tan idealizadas que no se pueden aplicar a ningún caso concreto. No hay ser humano que sea un bayesiano o una persona que hace uso únicamente de su razón. Por tanto, la idea de conocimiento de Feyerabend es un pluralismo de culturas que se concretizan al ser asumidas y practicadas por individuos específicos. No se trata de desarrollar la teoría o el método mediante el cual los seres humanos de manera universal puedan conocer. *Sino que para poder conocer, un ser humano debe de estar, en primer lugar, ubicado histórica y socialmente en una cultura.* Como el mismo vienés dice “Actúan las personas, no las ideas.” (Feyerabend, 1999, p. 84). A partir de su situación concreta, se puede encontrar qué presupuestos teóricos tiene cada ser humano para conocer el mundo. Si hay algo que se universaliza es que cada ser humano necesita de una cultura, y por ende de una cosmovisión, para poder conocer algo del Universo.

El presente capítulo está dividido en tres secciones y una conclusión. En la primera sección se presenta el realismo pluralista desarrollado por Lombardi y Pérez Ransanz. Estas autoras comentan que el pluralismo es democrático porque permite que muchas teorías tengan algo que decir sobre la realidad. Pero al mismo tiempo, al hacerlo realista, pretenden salvar una metafísica mínima y considerar que existe una realidad independiente donde se contrastan las diversas teorías. Se argumenta que, por esta salvación de la metafísica, se cae, conscientemente o no, en una forma de violencia. En la segunda sección analizó cómo un tipo de pluralismo que toma en serio cuestiones políticas, debe anteponer lo político-social antes que los principios fundantes filosóficos. Tal es la postura de Richard Rorty, quien al

buscar una pluralidad de opiniones desplazando los principios evita ejercer violencia por medio de acuerdos. El último apartado es la reconstrucción del pluralismo cultural de Feyerabend, en donde busco más un acercamiento con el planteamiento de Rorty que con algún pluralismo que conserve un resabio metafísico. Esta aproximación permite ver que, al descentrar los principios fundamentales, podemos pensar que toda cultura puede ser, en potencia, cualquier cultura. Porque todo ser humano tiene la capacidad epistémica de entender cualquier cultura ajena a la suya. Para Feyerabend la inconmensurabilidad nunca ocurre totalmente.

2.1 Pluralismo con resabio metafísico

Para contrastar la posición de Feyerabend, se busca un pluralismo que sea cercano a la propuesta del vienés, pero que conserve un resabio metafísico mínimo, donde se pueda observar la diferencia que implica mantener estos supuestos metafísicos. La teoría de Lombardi y Pérez Ransanz (2012) se acerca mucho al desarrollo de Feyerabend, especialmente en el aspecto de ‘democratizar’ las diversas concepciones del mundo que tienen las personas. En la propuesta de las autoras, no hay una jerarquía ontológica, no hay una ontología más fundamental que otra. Como ellas comentan: “[T]odas las ontologías, tanto las de la vida cotidiana como las de la ciencia, son dependientes de algún esquema conceptual y, en principio, poseen el mismo rango ontológico; no existe un nivel ontológico privilegiado, un estrato fundante o fundamental respecto de los restantes.” (2012, p. 46)

Como se observa en la cita, la propuesta de Lombardi y Pérez Ransanz es de raigambre Kantiana por el concepto de *esquema conceptual*. Ellas toman la idea de que un esquema conceptual le permite a los seres humanos hacer los fenómenos inteligibles. De acuerdo a la filosofía kantiana sólo se pueden conocer las manifestaciones del noumenon. Este último nos

es ininteligible y únicamente podemos intuirlo como el objeto trascendental=X. Como las autoras comentan “Un esquema conceptual no sólo nos permite describir el mundo de cierta manera, sino que también es *constitutivo de las entidades* que pueblan dicho mundo” (2012, p. 47). Como se observa el esquema conceptual es un medio, no muestra la realidad en sí (*nouménica*).

La interpretación que hacemos del mundo, por medio del esquema conceptual, incluye tanto al fenómeno, inteligible y cognoscible, como al noumeno, ininteligible e incognoscible. No podemos hacer una distinción entre fenómeno y noumeno. Si se pretende hacer lo anterior se cae en la falacia de la división (Lombardi & Pérez Ransanz, 2012, pp. 31, 85) que consiste en que no se puede distinguir la interpretación (aquello que los seres humanos aportan) del objeto interpretado (la realidad en sí). El objeto trascendental=X es lo mismo para cada uno de los fenómenos, no hay una X detrás de cada fenómeno. Como Pérez Ransanz y Lombardi sostienen:

Desde la perspectiva pluralista se sigue afirmando que ‘las cosas para nosotros’ son simplemente *las cosas*, que no hay ‘detrás’ de los objetos de nuestro conocimiento otros objetos que son los que realmente existen. Los objetos de los que hablamos desde nuestras estructuras conceptuales no son meras proyecciones, ilusiones o apariencias, sino que son los únicos objetos que, *en tanto objetos*, realmente existen. (2012, pp. 31-32)

Por tanto, del lado kantiano se toman los objetos trascendentales=X y el esquema conceptual. Pero la filosofía de Kant acepta un sólo esquema conceptual. Por tanto no hay posibilidad de un pluralismo.

Para lograr un pluralismo, las autoras se alejan del esquema conceptual único de Kant y se acercan a la *relatividad conceptual* propuesta por Hilary Putnam. De acuerdo a Lombardi

y Pérez Ransanz “Bajo la formulación de Putnam, esta tesis [la relatividad conceptual] afirma, en breve, que ningún concepto –ni siquiera las categorías más básicas, tiene una interpretación única y absoluta.” (2012, p. 30). Así, se puede interpretar que la mesa es una tabla sólida de madera o que es un conjunto de moléculas o de átomos. Todas estas interpretaciones son relativas a los esquemas conceptuales de la vida cotidiana, del esquema de la química o de la física, respectivamente. Por tanto las pensadoras concluyen que:

No hay un concepto privilegiado de objeto, ni de existencia, que sea el metafísicamente correcto, pues es un hecho que históricamente se suceden y también coexisten esquemas conceptuales alternativos, *no convergentes ni reductibles a un esquema único*. La idea de que la realidad nos impone una correspondencia única entre nuestros conceptos y las cosas, como si hubiera una especie de pegamento metafísico entre lenguaje y mundo, es una mera ilusión. (2012, p. 30).

Así, no hay una jerarquía donde los conceptos de la física sean más fundamentales. Simplemente es una de las diversas maneras que tenemos para decir algo acerca de la realidad.

Hay una pluralidad de esquemas conceptuales. Existen esquemas conceptuales donde hay átomos, otros dónde hay dioses; y ninguno de éstos tiene una mayor jerarquía. *Por tanto hay una pluralidad de vías para conocer la realidad*. Y de esta manera se sigue que “[N]ada impide que una misma persona pueda adoptar esquemas conceptuales diferentes en distintas situaciones, lo cual la capacita para reconocer las diferencias entre tales esquemas así como sus respectivas ontologías” (Lombardi & Pérez Ransanz, 2012, p. 86). El mismo científico pide en la maderería una tabla, pero cuando la examina en el laboratorio, lo que ve es un conjunto de moléculas.

La cruz de la propuesta de Lombardi y Pérez Ransanz acaece, haciendo una crítica desde el pensamiento de Feyerabend, con su interpretación de la verdad. Es en esta parte donde asoma el resabio metafísico, porque a pesar de considerarse una propuesta pluralista, la violencia reduccionista siempre está presente, mientras se postule una metafísica; sin importar lo mínima que ésta sea. Lo que las filósofas buscan es salvar las intuiciones realistas de que, efectivamente, hay una realidad independiente que se resiste a las acciones humanas. De no hacerse esto, se pierde el intento de crear un realismo pluralista.

La idea de verdad de las pensadoras no es verdad por correspondencia, sino que “[U]n realismo de raigambre kantiana permite incorporar la intuición realista de que la verdad implica una relación de adecuación entre lenguaje y mundo, esto es, entre lenguaje y ontología.” (2012, p. 72) Se debe *adecuar* lo que el esquema conceptual propone, a lo que se experimenta en el mundo. Esto implica que la verdad es relativa a cada esquema conceptual, ya que cada esquema propone sus propios objetos. Así, cuando se dice que la ‘Tierra es el centro del sistema solar’ es verdad en el esquema conceptual de un geocentrista, mientras que es falso en el de un heliocentrista. A primera vista, esto parece implicar un relativismo, donde una proposición que es falsa en un esquema conceptual es verdadera en otro. Pero no se olvide que, por su raigambre kantiana, cada esquema conceptual contiene ya la realidad independiente en su interpretación por medio del objeto transcendental=X. Y esta realidad independiente se resiste a concordar con el esquema conceptual.

Si la evaluación de una teoría no dependiera, al menos en parte, de la realidad independiente de los sujetos y sus esquemas conceptuales, se perdería el componente nuclear del realismo y la ciencia se convertiría –como advertía Kant- en un discurso que da vueltas sobre sí mismo,

en un mero juego de coherencia entre nuestras representaciones e ingresaríamos al reino del relativismo radical. (Lombardi & Pérez Ransanz, 2012, p. 75)

Si nuestro esquema conceptual otorga varios resultados positivos, por medio de las hipótesis que nos permite plantear, entonces supondremos que la realidad se resistió menos; en cambio, si un esquema no es adecuado no obtendremos una explicación satisfactoria. Y como el heliocentrismo ha otorgado más elementos funcionales a la ciencia contemporánea, debido a que sus múltiples desarrollos teóricos (mecánica clásica, mecánica relativista) han llevado a desarrollos tecnológicos (GPS, carrera espacial), es la teoría que se conserva, porque su esquema conceptual se adecúa mejor que el esquema del geocentrismo; haciendo que sus objetos y su verdad sean más cercanos a la realidad.

Es sabido que ambos esquemas, el geocentrista y el heliocentrista, son mutuamente excluyentes, esto es, no pueden reducirse el uno al otro. Esto ocurre porque entre los esquemas hay inconmensurabilidad ontosemántica (Lombardi & Pérez Ransanz, 2012, pp. 76-82), lo que significa que cada esquema propone sus propios objetos y categorías. Lo cual hace que (dependiendo desde que esquema conceptual vamos a interpretar) se perciba una visión del mundo diferente. Algunas de estas interpretaciones son incompatibles entre sí. Por ejemplo, si hacemos una clasificación donde a) si un animal tiene forma hidrodinámica y vive en el agua, entonces es un pez. De esta manera las ballenas, los delfines y otros cetáceos serían peces. Pero si nos fijamos en que b) su clasificación está determinada con base en sus funciones fisiológicas (respiración, reproducción, etc.), entonces los animales antes mencionados son mamíferos, no peces. Por tanto estos dos esquemas son irreductibles e incompatibles, pero clasifican los objetos de acuerdo sus propias categorías internas. Y como vemos, ni el esquema a) reduce a b), ni viceversa. Cada esquema tiene sus propios conceptos

clasificadores. (Ver Kuhn, 2013, Capítulo X). Efectivamente, un esquema no podrá reducir a otros, pero aquellos que posean el considerado ‘mejor esquema’, porque representa más fielmente al objeto trascendental=X; intentaran imponer sus valores a los demás, debido a que no encontraran puntos de contacto, la mutua exclusión hace que los poseedores de un esquema no entiendan a quienes poseen otro diferente, lo que puede llevar a que los consideren menos inteligentes o, incluso, peligrosos.

Mientras se postule un resabio metafísico (salvar la intuición realista para que el discurso no de vueltas sobre sí mismo como mencionan Lombardi y Pérez Ransanz) no desaparece la violencia que se puede ejercer desde la posición elegida. No es necesario decir que no se puede distinguir la realidad de la interpretación. Porque si una persona postula que su propio esquema, con base en sus propios valores, es mejor que cualquier otro porque muestra mejor a X, entonces esta persona puede intentar ejercer violencia contra los diferentes esquemas desarrollados por otras culturas, amparándose en la superioridad del suyo. Y eso puede ocurrir con cualquier esquema. Una vez se elige una metafísica específica, la ‘democracia’ queda supeditada a un solo esquema conceptual privilegiado, que será considerado como proveedor de los mejores ejemplos sobre qué es el conocimiento. Ese supeditar es violento, obliga a los demás a tratar de imitarlo.

Como se observa caemos en lo mismo que comenta Vattimo, el pensamiento metafísico (por mínimo que sea) ejerce violencia. Y esta violencia no siempre es manifiesta. Por medio del ejemplo de Lombardi y Pérez Ransanz nuestro que aunque se intente crear una teoría tolerante (que en un principio admita una pluralidad de conceptualizar y conocer el Universo) si dejamos este resabio se puede ejercer violencia (de manera consciente o no) contra quien opine diferente.

2.2 La democracia antes que la filosofía.

Con base en la sección anterior, vemos que es necesario buscar una manera de entender la pluralidad sin apelar a bases metafísicas. Sin importar lo mínimas o insignificantes que éstas sean, si se mantienen estará latente la violencia. Un claro ejemplo lo presenta Richard Rorty, quién apoyándose en la concepción de justicia como equidad de John Rawls, muestra una idea de democracia que se aleja de posiciones filosóficas fundantes. Para Rorty, la *democracia antecede a toda posición filosófica que alguna sociedad o grupo humano posea*. Lo anterior porque los planteamientos a-históricos, donde se propugnen conceptos que se consideran necesarios y no contingentes históricamente, pueden volverse coercitivos.

La argumentación de Rorty (2011, pp. 31-35) comienza con una cita de Thomas Jefferson, donde se observa que este último propugna que para ser un buen ciudadano no es necesario tener un credo religioso específico. Incluso el ateo puede ser un buen ciudadano, siempre y cuando ejerza la virtud racional en su desenvolvimiento social. Para Jefferson las creencias religiosas se deben poner entre paréntesis al momento de ejercer como ciudadanos. Lo que nos debe guiar no debe ser el decálogo, sino los dictados de nuestra naturaleza humana que se obtienen racionalmente. Para Jefferson, como buen ilustrado, aún está patente la idea de fundar la democracia y la vida social en la naturaleza humana. Para él, el principio rector de la sociedad debe ser la razón, que guía a los hombres por el camino de la verdad.

Así como Jefferson aboga por la tolerancia religiosa, John Rawls aboga por una tolerancia filosófica para la elaboración de las instituciones políticas (Rorty, 2011, p. 36). Siguiendo la argumentación presentada por Rorty, Rawls propone que las instituciones políticas son productos de acontecimientos históricos y sociales, por tanto el filósofo político no los fundamenta en un principio como la ‘naturaleza’ o la ‘razón’. Intentar fundar las instituciones

con estos dos conceptos ‘seculares’, simplemente es sustituir la teología por estos otros dos principios. De hecho, Rorty dice sobre un famoso libro de Rawls “[L]a *teoría de la justicia* no aparece ya como un trabajo encaminado a brindar una interpretación filosófica del ser humano, sino solamente una descripción histórico sociológica de lo que somos en la actualidad.” (2011, p. 41).

Con base en esta propuesta de Rawls, *Rorty va a sostener que la democracia antecede a la filosofía*. Para Rorty la filosofía, lo mismo que las creencias religiosas para los ilustrados, deben de pasar al ámbito de la vida privada. “De hecho, esa sociedad [democrática] verá tales explicaciones, no ya como el fundamento de las instituciones políticas sino, en el peor de los casos, de los fetiches filosóficos, y en el mejor como expresión de los temas que tienen relevancia para la búsqueda privada de perfección individual, pero no para la política social”. (Rorty, 2011, p. 40). Sobre todo porque, siguiendo a Rorty, la filosofía históricamente ha sido la búsqueda de una autoridad basada en principios a-históricos y que pretenden tener universalidad; como ocurrió con el concepto de ‘naturaleza humana’. Ejemplificando este principio a-histórico y universal de ‘naturaleza humana’, se podría decir, hipotéticamente claro está, que quien nació en Francia debe vivir igual que quien nació en Colombia. Y no sólo eso, si se considera que los nacionales de Francia son más ‘civilizados’, entonces las personas nativas de Colombia deben imitarlos, porque se considera que hay una ‘naturaleza’ que todo ser humano comparte. Como se observa en esa pretensión de ‘naturaleza humana’ hay una coerción contra la libertad individual, ya que debemos comportarnos conforme lo marca esta ‘naturaleza’. Quien intente algo distinto será castigado. Con esto se concluye que, si partimos de la filosofía, tiraríamos al traste la tolerancia e impondríamos la violencia de

reducir todo a unos principios a-históricos y universales, que se consideran ‘rationales’ o ‘naturales’.

Debido a que se pretende tener tolerancia hacia aquellos que piensan distinto, debemos anteponer la democracia a cualquier autoridad a-histórica y universal, de esta manera se respetaran las creencias de las demás personas y se evitará ejercer violencia contra ellas. El problema que aparece aquí es la falta de un punto común. Los cristianos tenían a Dios y la biblia, los ilustrados tenían a la razón. Parecería que la propuesta de Rorty es que los demócratas no tienen un punto en común.

Como está latente la posibilidad de que todo principio se convierta en un fundamento que genere violencia, Rorty ve el punto en común de la democracia en los *acuerdos*. Al respecto, nos comenta el filósofo: “[U]na sociedad como esa podrá adaptarse a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un afortunado acuerdo entre individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas.” (2011, p. 39). Los acuerdos no ejercen violencia, porque todas las personas involucradas aceptan lo que se ha pactado. No hay una imposición de una parte sobre la otra, sino que tratando de resolver un problema, se propone una solución que permita a las partes estar de acuerdo. “Pueden despreciar a la mayor parte de sus conciudadanos, pero hallarse igualmente dispuestas a admitir que la preponderancia de tales caracteres despreciables es un mal menor que la pérdida de libertad política.” (Rorty, 2011, p. 48). Los acuerdos que se alcanzan, para resolver los problemas en un determinado momento histórico, son los puntos de Arquímedes que se tienen en una sociedad democrática. Esto no implica que los problemas sean resueltos de manera permanente. Diferentes generaciones pueden dar respuestas diversas a los mismos problemas. La sociedad está en

constante cambio, a tal grado que no se pueden tener respuestas fuera de la misma historia. Intentar dar respuestas eternas, es simplemente imponerle a los otros las creencias de una persona o un grupo de personas.

La democracia, al permitir las discusiones y los acuerdos, permite un flujo de ideas. Permite, también, que diversas personas puedan opinar sobre los problemas que aquejan a su sociedad haciendo uso de bases filosóficas, religiosas, míticas, etc., muy diversas. Esto se logra siempre que se toleren las opiniones de los y las interlocutoras. Por tanto, debemos anteponer la democracia a cualquier filosofía autoritaria, “Y es que resulta muy difícil sentirse fascinados por una visión del mundo y ser tolerantes con las demás.” (Rorty, 2011, p. 52). Este mantra de la democracia antes que la filosofía, se usa con el fin de permitir una pluralidad de ideas sin que ninguna tenga primacía en la esfera pública.

Desde mi punto de vista, la democracia no va a resolver todos los problemas de una sociedad, no la veo como una panacea a la manera en como Rorty la ve. Pero sus principios, el de tolerancia y el de que todos puedan opinar para llegar a acuerdos, son un comienzo para tener una sociedad más tolerante, ya que como dice Rorty, es muy tentador tratar de imponer a los demás nuestros valores y creencias. Es necesario un espacio social en donde primen elementos que no se comprometan con ninguna cosmovisión de manera fundamental. Tal vez no sea un terreno de libertad absoluta, pero si es un terreno que permite la mayor libertad posible. De tal manera que lo que yo tomo de la propuesta de Rorty es su tolerancia democrática para la sociedad.

2.3 Pluralidad de tradiciones.

Con base en la tolerancia de Rorty y el Principio de Aristóteles, haré una reconstrucción de la propuesta epistémica de Feyerabend, quien propugna por una pluralidad de ideas:

Si deseamos comprender la naturaleza, si deseamos dominar nuestro contorno físico, entonces hemos de hacer uso de *todas* las ideas, de todos los métodos, y no de una pequeña selección de ellos. La afirmación de que no existe conocimiento alguno fuera de la ciencia –*extra scientiam nulla salus*- no es más que otro cuento de hadas interesante. (Feyerabend, 2015, p. 301)

Para tener una respuesta sobre qué es la naturaleza, es necesario juntar todas las teorías sobre ella que ha realizado el ser humano desde su surgimiento. Se necesitan las teorías de los sumerios, de los chinos, de los bosquimanos y todos los pueblos que han existido y existen. Además, hemos de sumar a aquellos pueblos que habitarán la Tierra en el futuro. Aquellos que probablemente, así como los occidentales han presenciado la caída de la cultura greco-romana y la edad media, vivan después de la modernidad y vean caer todas sus instituciones. De esto se puede extraer la conclusión de que no podemos tener un conocimiento completo de la naturaleza, aún faltan disciplinas por surgir que pueden poner en jaque todo lo que hasta hoy conocemos; podrían introducir una nueva lógica, otras cosmovisiones y un sinnúmero de elementos que a nosotros nos parecerán extraños y que no entenderíamos. Para Feyerabend el conocimiento está siempre en movimiento como apuntaba Munévar (Ver cita de la página 8 de esta tesis). Toda nueva manera de conocer rompe con las reglas de lo que antes se consideraba conocimiento. Por tanto, la tolerancia epistemológica permite que se desarrollen una multitud de ideas sobre la naturaleza.

Feyerabend denomina *sociedad relativista* a una sociedad que sea tolerante y permita el desarrollo de diversas culturas e ideas. Lo anterior porque no se impone desde el poder político una ideología, sino que se respeta la ideología que cada ciudadano desee elegir entre todas las disponibles. El Estado debe de estar alejado de cualquier ideología o principio fundante. Nuestro autor es consciente de que los seres humanos, que aman demasiado su

visión del mundo, intentarán imponer sus ideas a otros por eso “Una sociedad relativista contendrá, pues, una *estructura protectora básica*” (1982, p. 97). Los criterios, que la red protectora vaya a implementar para permitir la libertad de elección de los ciudadanos, van a variar de una sociedad a otra, de un grupo a otro porque “[L]os marcos protectores no caen del cielo, sino que se introducen en una situación histórica concreta, y también de que es esta situación –y no una discusión abstracta sobre la ‘justicia’ o la ‘racionalidad’- lo que determina el proceso.” (Feyerabend, 1982, p. 97). Así que los criterios van a variar de lugar en lugar, pero se debe preservar el derecho de cada persona a pensar y a actuar como lo deseé.

El problema, parece ser, es que no hay manera de normar lo que se conoce, y que cada proposición es verdadera porque así lo decidió un ser humano específico. Si yo decido creer en los Aluxes, entonces se da por buena mi creencia sin necesidad de apelar a ningún otro criterio que a mi voluntad. Las cosas no son tan sencillas. Feyerabend comenta:

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. Es un *acto social*, depende de la *situación histórica*, ocasionalmente es un proceso relativamente consciente –se reflexiona sobre distintas posibilidades y se decide por una-, mucha más frecuentemente es acción directa basándose en intuiciones más fuertes. (2008, p. 189)

No es que los seres humanos seamos una *tabula rasa* que pueda elegir cualquier cosmovisión, cualquier idea que nos presenten. Estamos, de cierta manera, condicionados por el lugar donde vivimos y nos desarrollamos. Nacemos en una comunidad que habla cierta lengua, que nos transmite una cosmovisión determinada, que sus artefactos cumplen funciones específicas (de acuerdo con su respectiva cosmovisión) y confiamos en sus diferentes especialistas (sean chamanes, sacerdotes, curanderos, médicos, científicos, enseñantes,

misioneros, etc.). Así los occidentales vamos con el médico en busca de alivio ante un problema fisiológico. Mientras que otra persona puede ir con el curandero en busca de un alivio para su alma o porque fue poseído por espíritus. Este condicionamiento cultural hace que se interprete el mundo de cierta manera, no surgimos en blanco buscando qué creer. Desde que nacemos se nos transmiten unas ideas para poder movernos en el mundo, para entenderlo y vivir en él.

No elegimos arbitrariamente, regularmente cuando se cambian las visiones del mundo es porque la que se abandona ya estaba perdiendo fuerza, “Si *se conmueve*, esto quiere decir que ya se está desintegrando o que los hechos presentes son parte de una poderosa *visión del mundo rival*” (Feyerabend, 2001, p. 203). Así cuando se cambió de la visión del mundo newtoniana a la relativista, fue porque la primera ya no tenía la fuerza que llegó a poseer. Se considera que el experimento del éter, de Michelson y Morley, fue determinante para debilitar los supuestos de la mecánica clásica y permitir el arribo de la nueva concepción de Einstein. Esto no implica que la cosmovisión y sus implicaciones desaparezcan. Simplemente queda rezagada porque no tiene adherentes. Pero puede ser que en el futuro alguien rescate algunos elementos y les dé un nuevo enfoque que los haga nuevamente atractivos, tal como pasó con Copérnico y su uso del hermetismo.

Aun así, queda pendiente determinar cómo se evalúa la validez (o la verdad) de las creencias dentro de cada cosmovisión o cómo saber cuál cosmovisión ofrece más elementos para decir que es más verdadera que otra. Empezando por esta segunda parte de la disyuntiva Feyerabend dice que “Esto es una exigencia imposible. Se exige al hombre salga de su naturaleza y de su historia y que los enjuicie desde un punto de vista que él ni toma ni nunca podrá tomar.” (2008, p. 148) No podemos evaluar entre cosmovisiones sin salirnos de la

cosmovisión con la que interpretamos el mundo. *Siempre evaluamos desde nuestra interpretación.* Lo anterior puede generar que se considere más relevante la propia cosmovisión que las demás. Se pueden exagerar las fallas o incluso hacer evaluaciones desde una cosmovisión contra otra, sin tomar en cuenta todos los principios de la evaluada por los miembros de la evaluadora. Así, al hacer una evaluación de la brujería desde la cosmovisión científico-occidental, se cae en el error de esperar que la brujería arroje los mismos resultados que la ciencia, pero eso no sucederá.

Esto nos lleva a la otra parte de la disyunción, la evaluación es dependiente de cada cosmovisión. Al respecto Feyerabend comenta:

Las puntualizaciones precedentes no significan que la investigación sea arbitraria y que carezca de toda guía. Existen criterios, pero derivan del propio proceso de investigación y no de concepciones abstractas de la racionalidad. Se requiere habilidad, tacto y conocimiento de los detalles para llegar a juzgar con conocimiento de causa los criterios existentes y para inventar otros nuevos, de la misma manera que se requiere habilidad, tacto y conocimiento de los detalles para poder juzgar con conocimiento de causa las teorías existentes y para inventar otras nuevas. (1982, p. 115)

Todo parte de los procesos concretos de realización. Del hacer concreto es de donde surgen los criterios. No podemos crear criterios que abarquen a todas las cosmovisiones, a todas las ideas. Esto ocurre simplemente porque no todas las civilizaciones están muertas. Podríamos intentar buscar eso que sea común a todos los griegos de la antigüedad, porque su cultura se considera una cultura muerta, que sus procesos ya no producen teorías o prácticas nuevas. No podemos decir lo mismo de la ciencia. Esta última sigue siendo un proceso activo con varias ramificaciones alrededor del mundo, no está focalizada sino que se encuentra dispersa.

Esto la expone a entrar en armonía y conflicto con otras cosmovisiones distintas de la occidental. Por tanto no podemos tener criterios abstractos que la rijan. Ni siquiera el que nos dicta si representa o no la realidad, porque si en varias cosmovisiones da resultados la pregunta sería ¿Cuál de todas estas realidades postuladas por las diversas culturas sería la verdadera?

Si todas las cosmovisiones (y por ende las culturas que las albergan) son iguales, entonces queda ver cómo escapamos al relativismo del ‘todo vale’. Para Feyerabend, como ya hemos visto, no se va lograr evitar el relativismo por medio de un principio abstracto. Eso se va a realizar por medio de los *seres humanos*, sostiene el vienés, porque: “El problema radica en que no existe una única cultura exitosa, sino que hay muchas y de que su éxito es una cuestión de registro empírico, no de definiciones filosóficas [...] Los ‘principios’ de las culturas reales son por lo tanto ambiguos y no carece de sentido decir que *en principio cada cultura puede ser cualquier cultura.*” (2001, p. 282). La ambigüedad de los principios significa que una cultura nunca cierra del todo sus procesos. Así cuando se intenta determinar que significa ‘curar’, se encuentran diversas respuestas en muchas culturas, debido a lo variadas que son las cosmovisiones que sustentan. Para la ciencia (cultura occidental) puede ser eliminar el dolor físico del paciente o salvar su vida fisiológica. Esto significaría ver el cuerpo como una máquina. Otras culturas pueden enfocarse en vernos como un todo, en que curar sea curar tanto el cuerpo como el espíritu. Otras podrían intentar alejar a los malos espíritus o equilibrar los humores. Estas diversas respuestas implican que ‘curar’ no es algo que todos vayamos a entender de la misma manera, existen principios *incompatibles* en las diversas cosmovisiones. Pero esto no implica que quien practique la medicina, no pueda ir a otra cultura y entender lo que para sus miembros se entiende por ‘curar’. Al principio, este

aprendiz, se sentirá confundido y no entenderá. Pero conforme vaya entendiendo la cosmovisión de la cultura podrá ver similitudes con su práctica, podrá enriquecer lo que sabe y aprender elementos nuevos. Comenzará a comprender lo que hacen aunque no acepte ni crea en su cosmovisión. Este no aceptar la cosmovisión de los otros miembros, se puede deber a un obstáculo; a algo que es incompatible con los nuevos saberes aprendidos. Lo anterior ocurre porque:

Los miembros de las tradiciones históricas también formulan proposiciones, pero llegan a ellas y las examinan de forma totalmente distinta. Actúan como si supusieran que los objetos poseen un lenguaje propio e intentar aprenderlo. Intentan apréndelo no basándose en teorías lingüísticas, sino por inmersión, lo mismo que los niños pequeños se familiarizan con el mundo. Para descubrir un proceso de este tipo, son totalmente inadecuadas categorías del método de acceso abstracto, como, por ejemplo, el concepto de verdad objetiva.” (Feyerabend, 2008, p. 52)

Esto no significa que se acepten acríticamente los principios. Hay una guía heurística proporcionada por nuestra cosmovisión que se va siguiendo. Cada persona espera que lo que aprenda sea útil. Como dice el principio de Aristóteles mencionado más arriba, si un conocimiento no es útil en ese momento se abandona. Se deja en reserva para ver si algún miembro de nuestra u otra cultura lo considera útil. Por tanto, cada uno de nosotros puede ser miembro de cualquier cultura y podemos entenderla, esto no significa que ‘todo vale’; *lo que vale depende de la cultura a la que se pertenece, que tiene una cosmovisión, una historia y unos principios que dan las respuestas desde dentro de la misma*. Por eso entre más culturas existan, mientras más teorías se desarrollen y se mantengan abiertas, mayor será nuestro conocimiento del mundo. Como se mencionó el pluralismo es de culturas practicadas por individuos, no de teorías. Cada persona acepta solamente una cosmovisión. Pero puede

tolerar, comprender o incluso convertirse a otra. Porque cada cultura es en potencia todas las culturas. Caeríamos en el relativismo si cada cultura fuera cerrada e inaccesible para los miembros de otras culturas.

Se es miembro de una cultura a la vez, ya que al aceptar una cultura se renuncia a la cosmovisión que teníamos antes y se acepta la nueva. Así nos dice Feyerabend:

Una de las respuestas está estrechamente conectada con la *naturaleza misma del saber*. Cada partícula de información contiene elementos valiosos junto con ideas que impiden nuevos descubrimientos. Estas no son simplemente errores, sino que resultan necesarias para la investigación, pues no se puede progresar en una dirección sin bloquear el progreso en ‘otra’. Ahora bien, la investigación en aquella ‘otra’ dirección quizá habrá puesto al descubierto que la investigación proseguida hasta ese momento no es más que una quimera. Quizá habría llegado a poner en entredicho la autoridad de todo un ámbito científico. Por ello la ciencia necesita tanto de la estrechez de miras que pone obstáculos a la curiosidad desatada, como a la ignorancia que o bien menosprecia estos obstáculos, o bien ni siquiera llega a darse cuenta de ellos. La ciencia necesita de expertos y ‘diletantes’. (2009, p. 80. Véase un desarrollo similar en Feyerabend, 1982, pp. 102-103;)

Esto implica que no se pueden tener todas las vías epistémicas abiertas al mismo tiempo. Debemos cerrar uno para avanzar en otra dirección. Pero como son los diletantes (personas como Galileo, que sabía de más cosas que sólo astronomía, o Darwin, quien usó conocimientos de la cría selectiva en ganado para la teoría de la evolución) los que proponen las cosas más arriesgadas; es necesario, en ocasiones, asomarse a lo que otros saberes proponen, como bien dice el vienés, cada teoría tiene algo de saber; cada propuesta en algo se acerca a la naturaleza.

Es relevante no confundir esta postura con aquella de la inconmensurabilidad. Feyerabend fue uno de los proponentes de este concepto en su famosa obra *Explicación, reducción y empirismo* publicada en 1962. El concepto de inconmensurabilidad fue usado por Feyerabend para mostrar que el concepto de la reducción, de Ernst Nagel, no permite tener una explicación correcta de la ciencia. Si intentamos reducir lógicamente la teoría de Newton a la teoría de Einstein, vamos a notar que varios términos, conceptos, leyes y otros elementos no son equivalentes lógicamente. Si intentamos reducir los conceptos de espacio y tiempo absolutos de la mecánica clásica, al concepto de espacio-tiempo de la mecánica relativista, encontramos que no se pueden compatibilizar. El espacio euclidiano de la primera es plano y lineal, mientras que el espacio propuesto por la relatividad general es curvado. Este segundo concepto de espacio al mismo tiempo modifica el concepto de tiempo. El tiempo en la mecánica relativista no es lineal; no es una flecha y es modificado por la curvatura del espacio. Así, tenemos como consecuencia que el mismo término de gravedad representa diversos conceptos: es fuerza contra caída libre por una curva. Por tanto, las teorías no se pueden reducir lógicamente de una teoría más específica a una más general, son inconmensurables. Lo que significa que no hay medida común entre ellas, de manera metafórica diríamos que tienen barreras y fronteras infranqueables. De ahí la famosa idea de Thomas Kuhn (2013), de que ante un cambio de paradigma el científico ve el mismo mundo de manera distinta; a tal grado que los científicos que trabajan con paradigmas distintos viven en mundos distintos.

Este sería el concepto primigenio como se entiende la inconmensurabilidad que desarrolló Feyerabend. Pero en uno de sus últimos ensayos el vienés comenta lo siguiente:

Tómese el principio de la inconmensurabilidad. Siguiendo a Kuhn (quien a propósito, es mucho más sutil que gran parte de sus imitadores), algunos han afirmado que la transición de una teoría física general a su sucesora histórica implica un acto de conversión y que los conversos ya no pueden comprender la fe antigua. No es esto, sin embargo, lo que encontramos cuando repasamos la historia. La transición de la física clásica, con su marco espacial-temporal objetivo, a la teoría cuántica, con sus subjetividades concomitantes, constituyó ciertamente una de las transformaciones más radicales en la historia de la ciencia. Y sin embargo, cada fase de la transformación fue objeto de discusión. Los problemas eran claros y preocupaban tanto a los conservadores como a los radicales. Muchas personas sugirieron soluciones. Estas soluciones también fueron comprendidas por las partes contendientes, aunque no les gustaran a todo el mundo o no les parecieran importantes. [...] Cuando se consideran estos pormenores se comprende que la conversión que plantea la filosofía no tiene sentido. Sugiero que la noción de ‘fronteras hermenéuticas’ tiene limitaciones similares, y por las mismas razones. (2001, p. 313)

Como se observa en la cita, la definición que Feyerabend hace de la inconmensurabilidad en su última obra, es una de fronteras móviles. Esto significa que no existe la idea sencilla de que al aceptar un principio de alguna otra cosmovisión, diferente a la que poseíamos originalmente, implique que se deba de aceptar todas las consecuencias y desarrollos que conlleve. No existen conversiones totales, como se ha malinterpretado la inconmensurabilidad por la tradición filosófica como sostiene nuestro autor. Por eso el aprendiz, que se ha formado en la medicina occidental, puede comprender a otras culturas con otras cosmovisiones para entender qué significa ‘curar’ de manera amplia. Feyerabend está hablando de culturas, de principios asumidos y llevados a la práctica por mujeres y varones concretos; no de principios puramente abstractos, como fue la discusión con Nagel

sobre la reducción y la inconmensurabilidad. Para nuestro autor, las personas podemos mover las fronteras de la inconmensurabilidad, si nos involucramos con diversas culturas podremos mover esas fronteras que antes considerábamos infranqueables.

Cuando la inconmensurabilidad tiene fronteras fijas, es cuando se petrifica una teoría. Cuando una teoría se considera completa, y no se modifica, hemos caído en un punto muerto; donde se ha cerrado toda empresa epistemológica con esta teoría. Ante la petrificación de teorías Feyerabend comenta: “Toda estabilidad de este tipo indica *que hemos fracasado en transcender una etapa accidental del conocimiento, y que hemos fracasado en acceder a un estadio más alto de consciencia y entendimiento.*” (1975, p. 23). Una teoría que es usada por los científicos u otras personas, es una teoría que por este uso está en constante transformación, sus conceptos no son fijos y sus principios pueden variar, sea porque tenga contradicciones internas o porque una contrastación nos muestra una manera de hacerlo. De tal manera que Feyerabend comenta: “La lección para la epistemología es ésta: No trabajar con conceptos estables.” (1975, p. 40)

Así, la inconmensurabilidad como concepto aplica únicamente si consideramos que las culturas, las teorías, cosmovisiones, etc., se consideran cerradas en sí mismas. Este concepto mal entendido es lo que nos lleva al relativismo, ya que implica que la única manera de entender una teoría distinta a la mía es por conversión total. Hemos de ser sutiles en cómo entenderlo. Si los seres humanos podemos, en potencia, entender todas las teorías que diversos individuos desde su respectiva cultura han propuesto, lo que implicaría que las fronteras son móviles y que las mismas teorías están abiertas a los cambios que las sometan sus usuarios, no es posible caer en el relativismo.

2.4 Conclusión del capítulo dos

Lo que Feyerabend busca es un pluralismo de culturas, porque los seres humanos estamos condicionados histórica y socialmente por la cultura en la que nacemos. Ya que tenemos ciertos presupuestos con los cuales interpretamos el mundo. Lo que se debe aceptar es que tenemos un condicionamiento cultural, por el cual nos vemos impelidos a creer fervientemente en nuestra cosmovisión, a tal grado que se busca imponerla a los demás hasta llegar a extremos violentos. Como dicha cosmovisión es constitutiva de nuestro habitar en el mundo, es un proceso complejo e intransferible el abandonarla. Para proteger esta pluralidad cultural es necesario tener una red de protección política. Esto permitirá que diferentes culturas florezcan, que los practicantes de las diferentes disciplinas no se sientan amenazados ni amenacen a otros. Se trata de evitar otro ‘descubrimiento’ de América. Y de ahí la liga entre epistemología y política, que hace que tengamos una teoría política del conocimiento. La destrucción de culturas y censura de teorías es lo que destruye el conocimiento, no la violación de principios abstractos. Como vemos, el garante de esto es el ser humano, quien puede navegar entre las diferentes culturas y si puede hacer esto es porque tiene algo que le permite entenderlas. “[E]l conocimiento no se limita a existir, sino que es fruto del trabajo de las personas, es como una obra de arte [...]” (Feyerabend, 1990, p. 39). Las diferentes cosmovisiones tienen elementos incompatibles con las otras, pero esto no significa que algunos seres humanos no las puedan, en potencia, aceptar. Lo pueden hacer, cualquier ser humano puede en potencia ser miembro de cualquier cultura. Por eso son los humanos los que evitan el relativismo, si lo comprendemos es porque le damos sentido. Esto queda incompleto por el momento, será en el siguiente capítulo dónde lo existencial nos permita complementar lo dicho hasta ahora.

3. Realismo existencial

Como no hay una propuesta metafísica al centro del pensamiento de Feyerabend, no se puede tener una propuesta realista en sentido clásico, no hay teoría que ligue lo que hacemos con una realidad que se resista. Sin embargo no es fácil deshacerse del lenguaje heredado. Se ha heredado el lenguaje metafísico y la expresión ‘realismo’ se mantiene. *Feyerabend sostiene que tenemos un realismo existencial.* La diferencia de este realismo existencial, comparado con uno de corte metafísico, es que no es una cuestión externa al sujeto. Surge de las relaciones que cada persona desde su subjetividad tiene con el Universo. *El realismo existencial consiste en abrazar la incertidumbre y seguir las intuiciones que tenemos. Es tomar una idea y seguirla para ver su desarrollo.*

Este último capítulo consta, como los dos anteriores, de tres apartados y una pequeña conclusión. En el primer apartado se presenta la concepción de realismo existencial propuesta por Feyerabend. Esta concepción tiene una base ética⁸, en lugar de una base epistémica como tradicionalmente se ha entendido. El segundo apartado es una comparación de las propuestas de los existencialistas Jean-Paul Sartre y Søren Kierkegaard, con la de Paul Karl Feyerabend. El objetivo, de dicha comparación, es encontrar cuál puede ser la génesis del concepto de realismo manejado por nuestro autor y, en esto, hemos de concluir que se acerca más a Kierkegaard que a Sartre. Con base en la conclusión anterior, mostramos que el realismo existencial del vienés es una proyección de la subjetividad en el mundo. Aquello que

⁸ Se podría complementar la base práctica si se añadiese la política, pero he de aclarar que el realismo existencial es básicamente individual; no se enfoca en la interacción que las personas tenemos en sociedad, sino en lo que cada quien, desde su subjetividad, considera más real o valioso. Además de que varios puntos sobre política, ya se han tratado en el capítulo 2 de esta tesis, donde se puede observar que la política tiene más relación con la teoría del conocimiento, que con el realismo. Dejarlo sólo en el plano ético permite enfocarnos específicamente en los individuos, sin expandir la explicación a los grupos sociales.

llamamos ‘objetividad’ no es más que la proyección de nuestra subjetividad y que de esa manera hemos de entender la realidad, tanto en la ciencia como en otras tradiciones de conocimiento.

3.1 El realismo existencial de Feyerabend

Así como la teoría del conocimiento requiere de una política para proteger las diversas culturas, el tema sobre el realismo requiere de otra disciplina práctica: la ética. Al respecto Feyerabend dice que:

[L]a ética (en el sentido general de disciplina que guía nuestras elecciones entre las diversas formas de vida) afecta la ontología. Ya la ha afectado en su relación con las ciencias. Pero lo ha hecho de manera subrepticia y sin debates. Para iniciar un debate así debemos incluir nuestras preferencias, precisamente en aquellos puntos que parecen apoyar una cosmovisión científica. Debemos insertarlos en el espacio de la escisión entre lo que es real y lo que no lo es. Y dado que esa escisión define lo que es verdad para la ciencia y lo que no lo es, *podemos decir que la ética, que alguna vez fue la medida secreta de la verdad científica, puede convertirse ahora en el juez público de la misma.* (2001, p. 291)

La razón de por qué la ética es aquello que mide lo real, es que (al realizar la elección) lo que se elige se vuelve relevante para el sujeto. Como se mencionó (en la página 54 de esta tesis), una vez se realiza una elección, al mismo tiempo se bloquean los otros caminos. Así se le otorga más realidad a aquello que nos interesa, lo que podemos traer al pensamiento es lo más real: “Aquiles vio lo que vio porque estaba enfadado. Su cólera no era un instrumento de exploración que él pudiera aplicar o desprenderse a voluntad. Era parte de su vida, y por lo tanto de la tradición a la que pertenecía; en ella resonaba una tendencia potencialmente divergente de la tradición, la reconocía le daba forma, y de este modo, le confería ‘realidad’”

(Feyerabend, 2001, p. 109). Esto significa que Aquiles reconoció el honor como un concepto general, como aquello inmaterial que le permite a un guerrero tener el respeto de los demás. Quienes lo escucharon en su cólera no le otorgaron el mismo valor. La ética de los oyentes de Aquiles es la ética del mundo paratáctico; la elección de Aquiles ya proyectaba otra ética por nacer.

Pero así como Aquiles no puede saber las consecuencias de su elección, igualmente nadie puede prever las consecuencias de aquello que ha elegido. No se pueden seguir reglas, no hay un camino a seguir que nos indique dónde se alcanza el éxito. Ni siquiera ver al pasado es una guía absoluta para saber qué ruta tomar, que algo haya funcionado en el pasado no significa que vaya a seguir funcionando. *Toda elección conlleva incertidumbre*. Como Feyerabend dice:

No comprendemos por qué han sucedido estos actos, no sabemos qué actos ocurrirán en el futuro, sólo podemos observar sus resultados, relacionarlos y esperar lo mejor. Era necesario un tremendo acto de fe para expresarlo en la terminología que yo estoy empleando aquí; era necesario que se guiara por una visión del mundo poderosa y no sólo *suponer* regularidades donde aún no se las había descubierto, sino *trabajar en pos de ellas* durante siglos, y a la vista de numerosos fracasos. (2001, p. 199)

Lo único que tenemos es la fe, seguir las elecciones que hemos hecho sin seguridad de que vamos por la ruta correcta. Nuestra elección puede llevarnos a un callejón sin salida o a fundar una nueva manera de conocer el Universo, como le ocurrió a Galileo al elegir el heliocentrismo.

3.2 El antecedente de este realismo

El término *existencialismo* nos remite inmediatamente a un intelectual francés del siglo XX. Pero no es de este filósofo de quien Feyerabend extrae la idea de realismo existencial, aunque comparte algunos puntos. Lo que Jean-Paul Sartre dice sobre el existencialismo es que es una doctrina donde *la existencia precede a la esencia*. De acuerdo a este filósofo “Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define.” (Sartre, 2009, p. 31). Por tanto, los seres humanos nos vamos definiendo conforme a las decisiones que tomamos. No es que alguien siga el camino correcto para convertirse en un filósofo, sino que al momento que decide estudiar filosofía asume la responsabilidad de él mismo convertirse en filósofo. Se vuelve parte de su esencia una vez que decide definirse por este medio. Y él, nadie más que él, es responsable de las decisiones que toma, debe encarar la incertidumbre de nunca saber si va por el camino correcto. “No sé nada; sé solamente que haré todo lo que esté en mi mano para que llegue; fuera de esto no puedo contar con nada.” (Sartre, 2009, p. 56)

Como se comienza por la existencia individual, entonces la verdad depende de la subjetividad del individuo. Sartre dice: “Nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo, y ello por razones estrictamente filosóficas. [...] En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta; *pienso, luego existo*. Esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma.” (2009, p. 62). Como no hay algo en el Universo que nos indique que nuestra elección es correcta, lo que nos puede servir de indicio es la intersubjetividad. Los otros son los que nos dan su aprobación en tanto que *cogitos* cartesianos. Al ser el individuo *cogito*, la elección que realice sólo puede ser validada por otros *cogitos* que pueden comprender lo que hace.

Lo anterior implica que cuando un ser humano hace una elección para conformar su esencia, debe elegir para toda la humanidad. La responsabilidad sobre sus actos no es individual, él debe ser ejemplo para todo ser humano que lo observa. Quien no ejerza de esta manera estará actuando de mala fe. Estará simplemente pensando que sus acciones no son su responsabilidad. “Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.” (Sartre, 2009, p. 33). Por lo tanto su elección ética conlleva una responsabilidad universal. Al elegirse cada ser humano debe elegir pensando en los demás.

Feyerabend coincide con Sartre al colocar al ser humano al centro y el tener a la subjetividad como punto de partida (y no a una esencia metafísica). Entonces es el ser humano el garante de lo que se considera real. Las decisiones que toma conforman su esencia individual. La diferencia entre Feyerabend y Sartre se encuentra en que la decisión individual se aplica a todos los demás seres humanos. Este intento de ética universalista es lo que el vienés no aceptaría del existencialismo sartreano, ya que Feyerabend dice:

Desde luego nosotros nunca actuamos sin pensar; pero las ideas que usamos al actuar han superado el test de la práctica; han sido modificadas por emociones (*EFM*⁹, página 153 y siguientes), lo que significa que han absorbido una gran parte de la *subjetividad* de los agentes. Esta es, por tanto, la razón por la que no tengo nada que decir sobre problemas políticos, éticos, estéticos, científicos, etc.: una *discusión abstracta de las vidas de gentes que no conozco, cuya situación no me es familiar, no es sino una pérdida de tiempo.* (2008, pp. 78-79.)

Como se comentó anteriormente, para Feyerabend los individuos no pueden hacer elecciones de manera absolutamente libre. Toda elección se hace con base en aquello que se puede

⁹ Estas son la iniciales del ensayo *Erkenntnis für freien Menschen*, escrito por Paul Feyerabend.

entender, sobre aquello que nos heredó la cultura en la que nacimos y nos desarrollamos. Si la técnica de los curanderos no ha pasado el test de mi subjetividad, de las prácticas a las que estoy habituado, entonces como subjetividad no los voy a elegir. Y el que no los elija no significa que sea el ejemplo para la humanidad. Para otras personas el curandero es la mejor opción y no me queda más que respetar su decisión. La subjetividad que me ata a mi cosmovisión, y condiciona mi habitar en el mundo, no me permite hacer juicios sobre otras vidas que no conozco.

Por tanto se tendrá que buscar a otro existencialista que nos dé más pistas. Afortunadamente el mismo Feyerabend deja una pista en *Tratado contra el método*. Él menciona en dos ocasiones al pensador danés Søren Kierkegaard. En la primera mención de este filósofo, Feyerabend comenta que al momento de que alguien decide realizar una investigación, lo hace siguiendo una *vaga pasión* más que un determinado programa; se guía más por instinto que por razón (2015, p. 10). Mientras que en la segunda mención intenta recuperar su idea de *subjetividad*, de que la ciencia es una empresa subjetiva donde lo único que podemos hacer es esperar lo mejor de nuestras investigaciones (2015, pp. 161-62).

Al igual que en Sartre, en Kierkegaard hay una recuperación de la subjetividad. Pero esta subjetividad no se puede universalizar, no puede confiar en los otros *cogitos*. Para Kierkegaard, lo único que el sujeto puede hacer es esperar que sus elecciones o su modo de proceder sean correctos, no tiene manera de saber si su elección es la mejor. El sujeto no tiene nada más que así mismo, no tiene ningún apoyo en el mundo que le alivie de la angustia de saber si realiza lo correcto. En Sartre al menos encontramos al otro, que es quien nos permite tener arraigo en algo fuera del sujeto desamparado. Pero en Kierkegaard no aparece ni un rastro de algo externo que nos apoye.

Para mostrar cómo se vive la subjetividad, Kierkegaard utiliza el ejemplo de Abraham quien, por mandato de Dios, debe sacrificar a Isaac, su único hijo. El pacto de Dios con Abraham era que lo eligió para ser el patriarca de Israel. Por tanto la descendencia de Abraham iba a ser numerosa, sus descendientes se multiplicarían como los granos de arena bajo el cielo. La única esperanza de lograrlo era su único hijo, a quien concibió mediante un milagro en la vejez con su esposa Sara –quien además de anciana era estéril. Como es bien sabido, en el relato bíblico Dios manda un Ángel para decirle a Abraham que, por mandato divino, debe sacrificar a Isaac. Y Abraham iba a llevar a cabo ese sacrificio. La cuestión es que ser el patriarca del pueblo de Dios y sacrificar a su único hijo es paradójico, es un absurdo. “La conducta de Abraham, desde el punto de vista ético, se expresa diciendo sin rodeos que quiso matar a su hijo; y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo. En esta contradicción estriba justamente la angustia, la tremenda angustia que es capaz de hacer perder el sueño a un hombre y sin la cual Abraham nunca sería lo que es.” (Kierkegaard, 2010b, p. 255-256).

De acuerdo a Kierkegaard, Abraham nunca se pregunta si Dios está rompiendo su pacto. Nunca comenta nada con Sara, con sus sirvientes, ni siquiera con Isaac. Abraham simplemente lleva a cabo lo que le comunica el Ángel de Dios. Si hubiera hecho algo de lo que se comenta anteriormente hubiera dudado; y dudar significa que su fe no es fuerte. Y si Abraham es el padre de la fe es porque nunca duda. Es porque sigue la intuición de que debe sacrificar a su hijo. Él acepta lo que se le comunica y lo hace. Su papel, de ser el padre de la fe, se define cuando acepta el mandato de Dios y lo lleva a cabo enfrentando las consecuencias de sus acciones.

Abraham, a pesar de todo, creyó; y creyó para esta vida. Porque si su fe hubiera referido solamente a la vida futura, no le habría costado apenas nada despojarse de todo para abandonar enseguida un mundo al cual ya no pertenecía. Pero la fe de Abraham no era de esta clase, si es que en absoluto se da una fe de esta otra clase, pues más bien habría que decir que no era fe en ningún sentido auténtico, sino como pálido remedo que desde el profundo abismo de la desesperación barruntaba su objeto en el más remoto horizonte. Mas la fe de Abraham era cabalmente para esta vida. Creía a pies juntillas que se haría más y más viejo en su propia tierra, honrado por el pueblo, bendecido en la posteridad, inolvidable a través de Isaac, su amor más caro en esta vida, y a quien profesaba un afecto tan grande que no basta afirmar que cumplía fielmente sus deberes de padre y amaba al hijo, según se dice en el mismo texto bíblico: ‘tú hijo al que amas’. Jacob tuvo doce hijos y sólo amó a uno; Abraham no tuvo más que uno, al que amaba con todo el corazón.” (Kierkegaard, 2010b, p. 245)

El sobrellevar la angustia mientras vivió fue lo que hizo de Abraham el padre de la fe. Esto no implica que él descubrió el camino, las reglas, el modo en que una persona que persiga la fe debe vivir. No hay principio que haya guiado su acción más que su elección ética de hacer un pacto con Dios y obedecer sus mandatos. Abraham no encontró un camino porque *Abraham es el camino*. Él es ejemplo para quien desee convertirse en una persona de fe. Esto no significa que el primer patriarca de Israel haya elegido hacerlo para otras personas. Lo hizo para sí mismo, porque no encontraba otra manera de actuar que hacerse responsable de haber aceptado el pacto con Dios, de aceptar que su destino era seguir los mandatos que Dios le ordenara; sin importar lo absurdos y paradójicos que estos fueran. Nada le garantizaba que en el monte Moria, lugar del sacrificio, Dios proveería el carnero para el holocausto.

Abraham es el padre de la fe porque su hijo vivió para procrear al pueblo de Dios. Se puede decir que su acción reforzó su pacto con Dios y bendijo a su pueblo. Por tanto su

decisión es correcta. Pero como hemos visto, nada le garantizaba que así fuera. Abraham creyó y llevó a cabo su cometido. Para su fortuna, fue exitoso.

3.3 Proyección de la subjetividad en la ‘objetividad’

Los juicios de valor no son ‘objetivos’ y no pueden ser utilizados para dejar de lado 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, 1982, p. 95)

En Feyerabend también, como en Kierkegaard, sólo hay subjetividad. Para nuestro autor la objetividad no es más que proyectar nuestra creencia subjetiva en el mundo, decimos que algo es objetivo cuando le otorgamos realidad de que existe fuera nuestro¹⁰. Así los dioses son objetivos para unas personas y no para otras. En el caso específico de la cultura occidental, dónde la ciencia forma parte de nuestra cosmovisión, al ser el medio por el cual intentamos explicar y comprender a la naturaleza y la dinámica social; los científicos, y cualquier otro experto, han elegido una cosmovisión y le han otorgado realidad. De la misma manera que Aquiles lo hizo con el concepto general de *honor*; lo que han hecho es proyectar que lo que constituye su subjetividad (un mundo escrito en el lenguaje de las matemáticas como Galileo creía) proyectarlo como algo objetivo. Esto les permitía creer y trabajar en pos de sus proyectos, no era porque hubieran descubierto el método, simplemente seguían una vaga pasión.

¹⁰ Un ejemplo de esto es el objeto transcendental=X en el pluralismo de Lombardi y Pérez Ransanz que se expuso en el apartado 2.1 de esta tesis.

Así, para Feyerabend no es que Galileo, Newton, Darwin o Einstein hayan descubierto el método para conocer la realidad. *Al igual que Abraham ellos son el camino*. Lo que el desarrollo histórico del pensamiento nos muestra es que no hay tal ‘realidad’ oculta que sea fundamento de lo que observamos. Como todo lo que conocemos va cambiando, lo único que tenemos es nuestra subjetividad y la esperanza de llegar a buen puerto con nuestras investigaciones.

Por tanto el realismo (también el científico) es una hipótesis de trabajo. Es una idea de los científicos, que los impulsa a seguir la investigación. “Ahora bien, el realismo puede interpretarse como una *teoría particular* acerca de las relaciones entre el hombre y el mundo y también como un *presupuesto de la ciencia* (y del conocimiento en general). Al parecer, la mayor parte de los filósofos realistas adoptan la segunda alternativa: son dogmáticos. Pero incluso se puede criticar la primera alternativa y mostrar que es incorrecta.” (Feyerabend, 1982, p. 78). Decir que el realismo es una hipótesis, le permite a quien hace ciencia seguir llevando a cabo sus proyectos, porque buscará que sus investigaciones le lleven a resultados determinados. Si las proposiciones que hace el científico se cumplen de acuerdo a sus valores, la hipótesis se mantiene. Si se cree que la hipótesis ya no funciona se puede cambiar, sustituyéndola por alguna de las otras cosmovisiones que existen en la sociedad. Por eso la pluralidad de culturas e ideas debe existir.

La realidad inmóvil, coherente y oculta es una proyección que motiva a los miembros de un determinado grupo de personas, los científicos, a seguir investigando. Al proyectar en el mundo esta idea subjetiva y volviéndola objetiva, hacen que los resultados de la ciencia se muestren como algo en el mundo. Se podrá objetar que las cosas no son así, que la realidad se resiste a lo que le preguntamos. Pero, ¿cómo sabemos que es la realidad la que se resistió?

Para responder a esta pregunta, pensemos en cuando se bebía cerveza porque se consideraba que era más saludable que el agua. El proceso de hervir el agua para producir la cerveza es lo que desde la ciencia se nos dice que elimina los patógenos. Los antiguos no sabían esto, simplemente el beber cerveza evitaba que se enfermaran. No había resistencia de la realidad a la idea de que la cerveza purificaba el agua. Esto significa que no tenemos manera de asegurar que aquello que conocemos del mundo no pueda cambiar en el futuro. Con los métodos científicos contemporáneos, podemos obtener agua libre de patógenos sin necesidad de pasar por el elaborado proceso de producir cerveza, pero nada hay en estos procesos que sea garantía de que la teoría que los explica sea correcta. Podríamos estar equivocados al igual que los antiguos productores de cerveza. Al no tener manera de estar completamente seguros de lo que conocemos, al no tener posibilidad de salir de nuestra subjetividad, así lo creemos y tenemos fe en que funciona. Básicamente, todos vivimos en la incertidumbre, como Abraham o como los que bebían cerveza porque el agua los enfermaba, esperando que aquello que creamos tenga efectos en el modo de vida que deseamos vivir.

3.4 Conclusión del capítulo tres

Lo que el realismo existencial de Feyerabend muestra es que todo lo que consideramos 'objetivo' es una proyección de nuestra subjetividad. Todo lo que nos heredan o elegimos para conformar nuestra ontología tiene un estatus especial para nosotros. Por tanto dependiendo de la vida que cada persona lleve, o la que desee llevar, se conforman aquellos objetos que nos son más reales. Así para un creyente Dios es más real que cualquier otra cosa en el Universo. El creyente proyecta este Dios en el mundo, ve sus milagros y otros efectos divinos. Como él cree que esa es la verdad intenta que todos la sigan. Lo mismo pasa con la ciencia, se quiere llevar la ciencia a todos lados propagándola como la vía para acceder a la

realidad, como la disciplina que va a mejorar la vida de todos. Incluso se llega a decir que tiene un método con el cual se accede a la realidad. Pero como bien muestra Feyerabend por medio del ejemplo kierkegaardiano de Abraham, no hay tal cosa en el Universo. No hay nada que nos permita saber si la ética que tenemos es la correcta, si las elecciones que hacemos nos llevarán a buen puerto. No hay nada de esto, estamos desamparados en el mundo. La historia nos ha mostrado que todo en lo que hemos confiado a resultado falible en algún momento, sea Dios, la Naturaleza, el método científico y así podríamos continuar. Incluso lo que la historia nos muestra puede ser falible, en cualquier momento se podría encontrar la primera certeza absoluta de la humanidad. Por el momento no tenemos más que guías: la ciencia funciona, pero el día de mañana puede tener sustituto. Lo mejor que podemos hacer es tener fe en que nuestra ética es correcta. Todo lo que elegimos es una apuesta y no hay certeza de ganar.

Conclusión General

Como se observa, en Paul Karl Feyerabend hay una distancia crítica de las posiciones metafísicas que fungen como fundamento del mundo. Dicha posición crítica la consigue a través de un desarrollo genealógico al concepto de realismo, que encontramos en la postura racionalista. Mediante esta historia del realismo, se observa que este concepto es una hipótesis que Parménides formalizó, de tal manera que parece una verdad autoevidente. Esta formalización se logró por medio de referir a pruebas autocontenidas, que implicaban eliminar los elementos materiales de ellas. El ejemplo de Aquiles, para quien el honor no implicaba elementos materiales (oro, armas, personas, etc.), sino que era algo inmaterial, es uno de los primeros ejemplos de abstracción y de generalización.

El hacer una genealogía del concepto de realismo, aleja a Feyerabend de las posiciones clásicas en filosofía de la ciencia, donde se da por hecho que hay una realidad oculta y que la ciencia tiene el método para conocerla. Hay oposiciones a esta idea, se postula que la ciencia nos permite hacer mejores predicciones (instrumentalismo), nos permite tener una adecuación empírica, etc., pero no nos dice cómo es el mundo de aquello que no es posible observar directamente.

Feyerabend dice que tal ‘realidad oculta’ postulada por los racionalistas es una hipótesis científica, la cual impele a los científicos a ‘descubrirla’ por medio de sus investigaciones, pero que, al final, no tenemos manera de comprobar si fuera de la cosmovisión racionalista podamos probar la hipótesis. Cada cultura tiene su propia cosmovisión, su propia manera de ordenar el mundo. Todas son igualmente válidas por principio, es en la práctica donde los miembros de cada cultura deciden si funciona, sea para modificarla sea para cambiarla. En todo caso lo más cercano a la verdad que tenemos es la colección de todas éstas

cosmovisiones, por tanto se apela por un pluralismo de culturas. Como se mostró en esta tesis, cuando no tomamos una distancia crítica de nuestros presupuestos metafísicos, podemos ejercer violencia contra la manera de pensar de otras personas, amparándonos en nuestra metafísica.

Pero esto no es privativo de quienes aceptan la metafísica de la ciencia, todos apreciamos tanto nuestra visión del mundo que intentamos imponerla a los demás. Por eso la teoría del conocimiento no se debe separar de la política, ya que es necesario tener redes de protección que permitan a los miembros de diversas disciplinas o culturas desarrollar sus ideas, sin ser molestados por miembros de otras que no compartan su forma de pensar, pero sí el espacio público con ellos. Esto no significa que quien se forme en una determinada cultura no pueda unirse a otra, que sea imposible que aprenda las teorías y las prácticas de las otras culturas. Todas las culturas tienen conceptos ambiguos que le permiten a cada miembro entenderlas y toda cultura es en potencia cualquier cultura.

Así como el realismo es una hipótesis de la ciencia occidental proyectada en el mundo, las otras culturas tienen, también, hipótesis de la realidad proyectadas en él. Para muchos pueblos de la antigüedad el mundo estaba poblado de espíritus, para los newtonianos existen las fuerzas, mientras que para otros hay un solo Dios y para otros muchos dioses. Por tanto lo que cada individuo considera real depende de que tanto aprecie una idea. Si la aprecia mucho es muy real, así Dios es lo más real para un cristiano, mientras que las partículas fundamentales son muy reales para quien por medio de su estudio pretende explicar el mundo. *La realidad es existencial porque depende de la subjetividad. Es el sujeto proyectando sus valores quien otorga realidad a los objetos. Por eso para diferentes cosmovisiones hay objetos más reales y valiosos que otros.*

Por tanto, el concepto de realismo en Feyerabend es un retorno a la subjetividad. La idea de objetividad es una ilusión que nosotros proyectamos, nunca encontramos pistas en el mundo que nos indiquen que tenemos el método correcto. Es un volver a poner la vista en la humanidad y no en fines trascendentales de los que no tenemos seguridad de que sean ciertos. Toda teoría puede considerarse falsa o inútil en unos cuantos años. Este rescate de la humanidad nos permite, tener la humildad, de aceptar que todo lo que hoy conocemos puede ser reemplazado algún día. Nos hace recordar que todos somos Abraham sosteniendo el cuchillo en el monte Moria.

Como se muestra, cuando se discuta sobre el concepto de realismo en Paul Karl Feyerabend, debemos alejarnos de la tradición clásica en filosofía de la ciencia dónde se busca cuál es la relación entre teoría y realidad. Debemos ver su idea de realismo más como una proyección de los intereses de los individuos y los grupos sociales o culturales en el mundo. Considero que el objetivo se cumple, ya que la información documental proporcionada muestra que nuestro autor se aproximaba más a las llamadas tradiciones continentales que a las tradiciones analíticas. De tal manera que posteriores desarrollos de la filosofía de Feyerabend, deberán tener en cuenta a estas tradiciones excluidas por la filosofía analítica, además de pensar la teoría del conocimiento de una manera más amplia incluyendo disciplinas prácticas como la ética y la política.

Referencias

- Bhaskar, R. (1993). *Filosofía y realismo científico*. México: Cuadernos de Crítica 46. UNAM.
- Carnap, R. (2009). *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Chakravartty, A. (2017). Scientific Realism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.
- Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Gredos.
- Engel, P., & Rorty., R. (2007). *¿Para qué sirve la verdad?* Buenos Aires: Paídos.
- Estrada Olguin, R. (2013). Las teorías de la verdad y ἀλήθεια. En V. Hernández Márquez, *Fronteras y reconstrucciones en filosofía de la ciencia* (págs. 97-137). Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Feyerabend, P. K. (1975). *Contra el método*. (F. Hernan, Trad.) Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Feyerabend, P. K. (1981). *Vol 1. Philosophical Papers. Realism, Rationalism and Scientific Method*. United States of America: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. K. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Feyerabend, P. K. (1989). *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Feyerabend, P. K. (1990). *Diálogo sobre el método*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Feyerabend, P. K. (1999). *Ambigüedad y armonía*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Feyerabend, P. K. (2001). *La conquista de la abundancia: la abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica.
- Feyerabend, P. K. (2008). *Adiós a la razón*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Feyerabend, P. K. (2009). *¿Por qué no Platón?* Madrid: Editorial Tecnos.
- Feyerabend, P. K. (2013). *Filosofía natural*. España: Editorial Debate.
- Feyerabend, P. K. (2015). *Tratado Contra el Método*. Madrid: Editorial TECNOS.
- Focault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.
- Gargiulo, M. T. (2014a). El caso Galileo o las Paradojas de una Racionalidad Científica Positivista según Paul Karl Feyerabend. *Temas, Revista de Filosofía* 47, 53-88.

- Gargiulo, M. T. (2014b). La crítica de Paul Karl Feyerabend al modelo neopositivista de significado. *Arbor*, Vol. 190 (769), doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2014.769n5007>. Obtenido de doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2014.769n5007>
- Gargiulo, M. T. (2015a). ¿Qué entiende Feyerabend por metafísica? *Agora* Vol. 34 N° 1, 59-86.
- Gargiulo, M. T. (2015b). El realismo normativo de Paul Karl Feyerabend y su defensa de la metafísica. *Eidos* N° 23, 182-212.
- Gargiulo, M. T. (2015c). Feyerabend: las proyecciones de la proliferación teórica en la relación ciencia-metafísica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 32 Núm. 1, 221-258.
- Gargiulo, M. T. (2015d). La noción positiva de ciencia en Paul Karl Feyerabend. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 47, No. 47, 61-94.
- Gargiulo, M. T. (2015f). Lo humano como valor epistémico. Apuntes en torno a la obra tardía de Paul Karl Feyerabend. *UNIVERSUM*, Vol. 30, Num. 2, 51-73.
- Gargiulo, M. T. (2016). El relativismo de Paul Karl Feyerabend. *Ideas y Valores*, Vol. LXV, num. 160., 95-120.
- Gargiulo, M. T. (2017a). Feyerabend ¿Un filósofo de la ciencia posmoderno? *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34 (1), 203-227.
- Gargiulo, M. T. (2017b). La doctrina de la inconmensurabilidad en Paul Karl Feyerabend: una objeción contra una particular concepción de racionalidad científica. *PENSAMIENTO*, Vol. 73, Núm. 276, 335-362.
- Gentile, N. (2007). El camino de Feyerabend: crítica, proliferación teórica y realismo. *Unisinos* 8 (2), 109-127.
- Gutting, G., & Oksala, J. (2018). Michel Foucault. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/focault>.
- Hawking, S. (2014). ¿Se vislumbra el final de la física teórica? En S. Hawking, *Agujeros negros y pequeños universos* (págs. 77-97). México, D.F.: Crítica.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta.
- Hume, D. (2004). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Ediciones Itsmo.
- Kierkegaard, S. (2010a). *Diapsálmata*. Madrid: Editorial Gredos.
- Kierkegaard, S. (2010b). *Temor y Temblor*. Madrid: Editorial Gredos.
- Kuhn, T. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Lombardi, O., & Pérez Ransanz, A. R. (2012). *Los multiples mundos de la ciencia: un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*. México: Siglo XXI Editores/UNAM.
- Munevar, G. (2000). A Rehabilitation of Paul Feyerabend. En J. Preston, G. Munevar, & D. Lamb, *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (págs. 58-79). New York/Oxford: Oxford University Press.
- Oberheim, E. (2006). *Feyerabend's Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Olivé, L. (Enero de 2015). El pluralismo epistemológico y ontológico de Ulises Moulines . *Revista CTS, n° 28, vol. 10*, 115-122.
- Preston, J. (1997a). *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Preston, J. (1997b). Feyerabend's Retreat from Realism. *Philosophy of Science Vol. 64*, 421-432.
- Preston, J. (2000). Science as Supermarket: 'Postmodern' Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science. En J. Preston, G. Munevar, & D. Lamb, *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (págs. 80-101). New York/Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R. (2011). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. En G. Vattimo, *La secularización de la filosofía: hermeneútica y posmodernidad* (págs. 31-61). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Suárez, R. (2008). *Breve introducción al pensamiento de Feyerabend*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tzara, T. (2013). *Siete manifiestos Dada*. México, D.F.: Tusquets Editores México.
- Van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*. New York: Oxford University Press.
- Vattimo, G. (2011). Metafísica, violencia, secularización. En G. Vattimo, *La secularización de la filosofía: hermeneútica y pormodernidad* (págs. 63-88). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad: fines de la filosofía*. Barcelona: Herder Editorial.
- Volpi, F. (2011). *La superación de la metafísica: entre la filosofía analítica y la filosofía continental*. Córdoba, Argentina: Editorial Brujas.