

Feyerabend y la dialéctica del iluminismo

Gabriel J. Zanotti*

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

1. Introducción

El debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend, sobre filosofía de las ciencias, es al mismo tiempo un debate filosófico político. Ya en otras oportunidades¹ nos hemos referido a ello, llegando a la conclusión de que una progresiva ampliación del criterio de racionalidad conduce a una concomitante “emancipación” del poder político de la ciencia. Incluso hemos apoyado claramente la propuesta de separación entre estado y ciencia hecha por Feyerabend², y la hemos considerado casi la clave de su pensamiento³. Pero hay un paso que no hemos dado: la analogía profunda que hay entre dicho planteo y la escuela de Frankfurt. En este artículo es nuestra intención desarrollar en detalle dicha analogía.

Como es bien sabido, Horkheimer y Adorno explican en profundidad en qué consiste la dialéctica del iluminismo, en su libro casi homónimo⁴. Vale la pena escucharlos una vez más a ellos mismos:

La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la auto-destrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y

* El autor agradece los comentarios de Juan José García, Mario Silar, Ignacio de Marinis y Ricardo Crespo. Todos los errores, desde luego, son sólo míos.

¹ “La epistemología y sus consecuencias filosófico-políticas”, en *Libertas* (29), 1998

² “Los orígenes epistemológicos del estado contemporáneo”, en *Laissez-Faire* (2002), N° 16-17, 73-90

³ “Feyerabend en serio”, en *Studium* (2002), tomo V, fasc. X, 185-198

⁴ Ver *Dialéctica de la Ilustración* (1944, 1947) Madrid: Trotta, 1994, 1ª edición.

las instituciones sociales en las que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena...⁵

Esto es, la Ilustración, llamando a la emancipación de las cadenas del Antiguo Régimen, a la desmitificación del mundo y a liberar a la humanidad de las cadenas de la ignorancia, la pobreza y la tiranía, tiene un resultado... opresivo. La Ilustración, queriendo liberar, oprime, porque cae en las garras de una racionalidad instrumental, esto es, una razón de dominio: dominio de la naturaleza, por la tecno-ciencia, dominio de unos sobre los otros, a través de la plus valía y las consiguientes estructuras alientantes y opresoras del capitalismo. A diferencia del marxismo leninista, esta filosofía no es optimista. Es un neo-marxismo apocalíptico: denuncia que ya estamos en las garras de la razón instrumental; ya nada se puede hacer, la modernidad, identificada con la Ilustración, fracasó. La "denuncia" está firmada en 1944. Pero no es un pensamiento postmoderno: es una razón ilustrada que denuncia su propio fracaso, con toda la nostalgia de la emancipación malograda. Menos aún, como ya se sabe, es post-moderno Habermas, quien puede salir del pesimismo total de sus maestros rescatando a la modernidad en la razón comunicativa⁶.

El pesimismo de Horkheimer y Adorno se ve muy bien reflejado en la analogía tomada de la Odisea sobre el canto de las sirenas.

Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargad siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia delante y despreocuparse de lo que está a los costados. Al impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos. La otra posibilidad es la que elige el mismo Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la seducción

⁵ Op. cit., 53.

⁶ Ver Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa* [1981], I y II, Madrid: Taurus, 1992, 2ª edición, y Elizalde, Luciano: *Comunicación de masas y espacio público en Habermas*, Buenos Aires: Universidad Austral, 2003.

más fuertemente se hace atar, lo mismo que más tarde también los burgueses se negarán la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementarse su poder. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él, sólo puede hacer señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él.. Reproducen con su propia vida la vida del opresor, que ya no puede salir de su papel social. Los lazos con los que se ha ligado irrevocablemente a la praxis mantienen, a la vez, a las sirenas lejos de la praxis: su seducción es convertida y neutralizada en mero objeto de contemplación, de arte⁷.

Hemos citado este párrafo *in extenso* porque su esquema se adapta a todo pensamiento emancipatorio, y también, por ende, a Feyerabend. Por supuesto, para este neomarxismo, la praxis opresora, la “Matrix” de la que no se puede salir, es el capitalismo, culmen de la racionalidad instrumental, capitalismo donde explotador y explotado están encerrados en la misma dialéctica. Por supuesto, nosotros no adherimos a esta dialéctica marxista⁸, pero sí adherimos a la profundidad de la analogía cuando se la aplica en general a todo pensamiento que pretenda, de algún modo⁹, un cambio de sistema. Las sirenas representan el anuncio de cambio de sistema, pero ese cambio nunca llega porque el sistema, de modo inteligentísimo, absorbe al canto revolucionario en una apacible estética que nada modifica. Son bellos libros que forman parte del entretenimiento, son los locos que anuncian la revolución en un bar, a la noche, con sus amigos, son los profesores que “enseñan” la teoría revolucionaria y luego exigen la repetición del paradigma y ponen un 10 como premio, son las películas con “mensaje” que luego son sólo entretenimiento para días aburridos. Veremos que Feyerabend es una sirena cuyo canto tiene un contenido importantísimo, pero el modo de interpretarlo lo ha convertido en el entretenimiento de lujo de la filosofía de la ciencia.

⁷ Op.cit., 87.

⁸ Ver la clásica crítica de E. Von Bohm-Bawerk a la teoría marxista de la explotación en *Capital and Interest* (1884-1889-1909), South Holland, IL: Libertarian Press, 1959.

⁹ Decimos “de algún modo” porque el cambio de sistema puede ser revolucionario o evolutivo. Veremos eso más adelante.

2. Feyerabend: de la filosofía de la ciencia a la filosofía política

La imagen pública de Feyerabend es la de un post-moderno de la ciencia que desafía la sola posibilidad de un método científico. Esa es su imagen más difundida luego de la publicación, en 1975, de su libro *Tratado contra el método*¹⁰ (*Against Method*).

Se podría decir que toda la obra posterior de Feyerabend es un intento de aclarar su posición. Muy resumidamente, Feyerabend explicó que el iconoclasta principio “todo vale” (*everything goes*) de su libro del 75 no era más que una reiteración de su principio de proliferación de teorías que había establecido 10 años atrás¹¹. Muy popperianamente (a pesar que él intentaba distanciarse de Popper) la proliferación de teorías y de métodos no implica decir que no hay método, sino que ante la vastedad de un universo desconocido, hay casos en los que “inventar” (yo lo llamo “crear”) nuevas teorías y métodos que permitan seguir avanzando. Desde luego, no es ésta la única aclaración que hace, pero hay una que es de especial interés para nuestro ensayo. En un diálogo imaginario, él se pregunta a sí mismo si es relativista. La respuesta es clave a nuestro juicio:

Bueno, en *Contra el método* y más tarde en *Ciencia en una sociedad libre* sostuve que la ciencia era una forma de conocimiento entre muchas. Esto puede significar por lo menos dos cosas. Primera: existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos el científico. Segunda: el conocimiento (verdad) es una noción relativa. En *Ciencia en una sociedad libre* combiné de vez en cuando ambas versiones, en *Adiós a la razón* utilicé la primera y rechacé la segunda.¹²

¿Cómo interpretamos este denso párrafo? Del siguiente modo. Primero, observemos que no dice que la ciencia no es conocimiento, sino que

¹⁰ Ver *Tratado contra el método*; Madrid: Tecnos, 1981. De Feyerabend, ver: *Adiós a la razón* [versión inglesa], Madrid: Tecnos, 1992; *Killing Time*; University of Chicago Press, 1995; *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid: Cátedra, 1991; *Diálogo sobre el método*; Madrid: Cátedra, 1989; *La ciencia en una sociedad libre*; Siglo XXI, 1982; *Philosophical Papers*, vol. 1 y 2; Cambridge University Press, 1981; *Ambigüedad y armonía*; Barcelona: Paidós, 1999; *La conquista de la abundancia*; Barcelona: Paidós, 2001; *¿Por qué no Platón?*, Madrid: Tecnos, 1985.

¹¹ Ver *Philosophical Papers*, op. cit., 105

¹² Ver *Diálogos sobre el conocimiento*, op.cit., Segundo diálogo, 121.

es “una forma” de conocimiento. Segundo, agrega, coherentemente, “entre muchas”, dejando abierta la puerta, por ende, a que hay “otras” formas de conocimiento¹³, lo cual puede ser obvio o no dependiendo del horizonte de precomprensión del lector. “Otras formas de conocimiento” abre la puerta a *formas analógicas de racionalidad*, lo cual es clave en el debate epistemológico que va de Popper a Feyerabend.

Tercero, obsérvese el correlato ontológico: una de las dos significaciones, a las que él termina adhiriendo finalmente¹⁴, es que “existe una realidad que permite diversos enfoques”. Sin exigirle a Feyerabend claridad y distinción metafísica en estos temas, el contexto de sus obras nos da la pauta de que él estaba pensando, desde el principio al fin de su pensamiento, en una realidad “abundante” cuyo cierto univocismo “abstracto” occidental dejó de lado. O sea, analogía versus univocidad de lo real. El resultado es claro: una realidad análoga implica métodos diversos, métodos diversos que no pueden reclamar el “monopolio” de interpretación de lo real, y menos aún monopolios que pretendan imponerse por la fuerza de la coacción legal. Eso es clave, porque allí se ve su filosofía política de fondo, ya anunciada en el cap. 18 de su libro del 75. Para Feyerabend el problema no es la ciencia, como una forma de conocimiento entre muchas, sino el monopolio legal que la ciencia ha obtenido como fruto de la unión entre estado y ciencia¹⁵. O sea, la preocupación de Feyerabend es el triunfo que culturalmente ha tenido el proyecto de Comte, donde la ciencia “gobierna”. Aunque fuera de contexto, la introducción del referido cap. 18 pueda tal vez ilustrar esta preocupación (advertimos al autor que el estilo de Feyerabend en este libro es, a propósito, iconoclasta y desafiante):

Así pues, la ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer. La ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente la mejor. Es una forma de pensamiento conspicua, estrepitosa e insolente, pero sólo intrínsecamente superior a las demás para aquellos que

¹³ Al respecto es clave su último libro, *La conquista de la abundancia*, op.cit.

¹⁴ *Ciencia en una sociedad libre* es de 1978 y *Adiós a la razón* es de 1981. Sobre el significado del título “Adiós a la razón” no explayaremos más adelante.

¹⁵ Ver *Tratado contra el método*, op.cit., cap 18.

ya han decidido a favor de cierta ideología, o que la han aceptado sin haber examinado sus ventajas y sus límites. Y puesto que la aceptación y rechazo de ideologías debería dejarse en manos del individuo, resulta que la separación entre *iglesia* y estado debe complementarse con la separación de estado y *ciencia*: la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática. Semejante separación quizá sea nuestra única oportunidad de conseguir una humanidad que somos capaces de realizar, pero que nunca hemos realizado plenamente¹⁶.

3. De la filosofía política a la nueva ilustración

Coherentemente con todo esto, Feyerabend, al hablar de la ciencia como una forma de conocimiento entre muchas, da un paso conceptual esencial para nuestro ensayo, que es la noción de “nueva” ilustración.

El capítulo 4 de la primera parte de *Adiós a la razón* (título cuyo sentido, como dijimos, develaremos después) dice “Ciencia: una tradición entre muchas”. Que diga “tradición” agrega un matiz no precisamente desechable para todo lo que estamos diciendo, pero veamos cómo desarrolla él las consecuencias culturales de su afirmación. El lector disculpará si intercalamos nuestra interpretación entre corchetes:

Los más recientes intentos [o sea, *sus* intentos] de revitalizar viejas tradiciones [arte, religión, mito], o de separar la ciencia y las instituciones relacionadas con ella de las instituciones del Estado [se refiere a su propuesta en el referido capítulo 18] no son por esta razón simples síntomas de irracionalidad [obsérvese el esfuerzo permanente por aclarar que lo suyo *no* es “irracionalidad”]; son los primeros pasos [él sabe que está abriendo un camino no recorrido hasta ahora, él sabe que es punta de flecha] de tanteo [tanteo, esto es, no una revolución planeada al estilo racionalista] hacia una nueva ilustración [o sea, está anunciando un nuevo elemento emancipatorio de la ilustración que se concentró en el s. XVIII, sin el cual dicha ilustración queda inconclusa e incoherente]: los ciudadanos no aceptan por más tiempo los juicios de

¹⁶ Op.cit., 289.

sus expertos [está hablando en tiempo presente de lo que sería un futuro; los expertos son los técnicos-científicos, que “dictan” coactivamente, a través de instituciones estatales, lo que hay que enseñar, aprender, curar, cómo curarlo, cómo prevenirlo, lo que hay que consumir, cuándo, cómo, de qué modo, etc.]; no siguen dando por seguro que los problemas difíciles son mejor gestionados por los especialistas; hacen lo que se supone que hace la gente madura [sobre la “madurez” Feyerabend cita a Kant, ahora iremos a esa cita]: configuran sus propias mentes y actúan según las conclusiones que han logrado ellos mismos¹⁷.

Sería bueno leer de corrido todo el párrafo:

Los más recientes intentos de revitalizar viejas tradiciones, o de separar la ciencia y las instituciones relacionadas con ella de las instituciones del Estado no son por esta razón simples síntomas de irracionalidad; son los primeros pasos de tanteo hacia una nueva ilustración: los ciudadanos no aceptan por más tiempo los juicios de sus expertos; no siguen dando por seguro que los problemas difíciles son mejor gestionados por los especialistas; hacen lo que se supone que hace la gente madura: configuran sus propias mentes y actúan según las conclusiones que han logrado ellos mismos.

La clave entonces es desentrañar qué significa “antigua” ilustración versus “nueva” ilustración, y qué puede llegar a significar “madurez”. Para ello debemos ir a la cita (nº 36) que a pie de página hace Feyerabend, donde cita a Kant:

Según Kant, la ilustración se realiza cuando la gente supera una inmadurez que ellos mismos se censuran. La Ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura ante las iglesias. Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo. Pero las instituciones que crearon y expandieron los conocimientos necesarios muy pronto condujeron a una nueva especie de inmadurez.

Otra vez, analicemos el párrafo. Primero: se dice a veces que Feyerabend es post-moderno, pero ¿qué postmoderno cita a Kant a su favor?

¹⁷ Ver 59-60.

Segundo, Feyerabend se está refiriendo obviamente al pequeño pero importantísimo “libelo” kantiano sobre qué es la ilustración de 1784¹⁸. Una interpretación detenida de tan importante escrito está fuera de los límites de este ensayo, pero creo que hay cuatro elementos que allí se destacan: a) la madurez es pensar por sí mismo, y no, en cambio, que otros piensen y decidan por nosotros; b) Kant se refiere, en principio, a todos los ámbitos de la vida humana pero pone su acento en el tema religioso; c) parece estar claro que “lo” religioso, en este escrito como en otros, parece ser visto sobre todo como una imposición “por la fuerza” del dogma; d) Kant plantea la ilustración como algo evolutivo más que revolucionario.

Trataremos más adelante de dar nuestra propia interpretación de los puntos a y c. Pondremos luego un especial énfasis en el d. Por ahora enfoquemos nuestra atención en el b.

Feyerabend acepta una noción de madurez como “tomar las propias decisiones” y elogia el movimiento ilustrado del s. XVIII en el plano religioso: “La Ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura ante las iglesias...”¹⁹. Es interesante que incluso elogie el progreso de las ciencias durante ese período: “Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo...”. Reiteramos, ningún postmoderno, ningún auténtico relativista y/o crítico post-heideggeriano de las ciencias se expresa de ese modo. Pero (y este “pero” de Feyerabend es fundamental) se queja de que esa ilustración condujo a una “nueva” inmadurez: la inmadurez ante la ciencia, concomitante a la dictadura de la ciencia. La ciencia toma el poder, dictamina legalmente, por medio de la coacción, lo que se enseña y lo que no, la medicina que es legal de la que no (la educación pública y la salud pública). Hay libertad “de cultos”, sí, pero no libertad ante la física occidental, llegando así a principios del s. XXI donde el estado cuidará incluso qué hamburguesas y cuánto colesterol ingiere el ciudadano de este mundo feliz orweliano y comtiano en el cual ya estamos definitivamente instalados. Esto le resulta a Feyerabend, diríamos, coherentemente... Incoherente. Si “debe” haber madurez

¹⁸ Ver “What is Enlightenment?”, en Polanco, M.: *100 Books of Philosophy*, CD Rom. Guatemala: Asociación Guatemalteca de Filosofía, 2003

¹⁹ Sobre la compatibilidad o no de esto con el cristianismo, nos explayaremos más adelante.

(propias decisiones) frente a lo religioso, ¿por qué no frente a lo científico? Consecuentemente, la “nueva” madurez que Feyerabend propone *afecta a nuestras creencias culturales más firmes*. Él está reclamando la libertad del ciudadano ante la ciencia, a eso lo llama “nueva” madurez, y por eso propone separación entre estado y ciencia. Si el sacro imperio romano-germánico consideraba que, dado que la Fe era lo más importante y verdadero, debía ser custodiada por el “brazo secular” y consecuentemente ni se concebía la libertad política ante lo religioso dentro de un reino cristiano (lo mismo en un reino musulmán), ahora el sacro imperio científico considera que, dado que la ciencia es (sería) lo más importante y verdadero, entonces debe ser impuesta coactivamente y “ni se concibe” que pueda ser de otro modo. Y de igual modo que la antigua ilustración del s. XVIII trató de lograr la libertad política ante lo religioso y por ello se llamó a la “separación”²⁰ entre Iglesia y estado (muy diferente, sin embargo, fue la separación norteamericana de la europea²¹), la “nueva” ilustración reclama libertad ante la ciencia y propone separación entre estado y ciencia. Y si ante la pregunta de por qué libertad en lo religioso sí y en lo científico no, se contesta “porque la ciencia es probada y verdadera”, Feyerabend le hará ver que usted no dio un solo paso conceptual adelante desde el s. XIII, donde no había libertad religiosa, como hoy la entendemos, precisamente *porque se consideraba que la religión era probada (por otros métodos) y verdadera*. No hay distinción cultural entre el inquisidor de antaño y el experto y funcionario estatal contemporáneo. Ambos se manejan con el mismo criterio: “la verdad debe ser impuesta, sobre todo a los ignorantes que no logren protegerse de su propia ignorancia”. De los colonialismos e imperialismos religiosos de antaño a los colonialismos e imperialismos laicos del s. XIX (y sus derivaciones) sólo hay un cambio de contenido, no de concepción ni de método. Del imperio romano al imperio científico no mucho ha cambiado; sólo, a quién dar culto.

4. De la nueva ilustración a la dialéctica del iluminismo

Por lo tanto para Feyerabend, igual que para la escuela de Frankfurt, también el iluminismo ha sufrido una peculiar aporía. La aporía consiste en que

²⁰ Después nos explayaremos más sobre el sentido de esta “separación”.

²¹ Ver carta *Longuinqua oceani*, de León XIII, del 6-1-1895, en *Doctrina Pontificia*, Libro III, BAC, 1964.

el iluminismo racionalista, queriendo liberar, emancipar a la humanidad de sus cadenas, la oprime. Y la oprime en un sentido jurídico del término, esto es, oprime con todo el sistema jurídico emanado en parte del espíritu de la Revolución Francesa (porque el *common law* inglés es diferente)²². Pero esta dialéctica no apunta a las clásicas críticas liberales contra los totalitarismos y los autoritarismos. El punto de Feyerabend es otro: esta dialéctica tiene su punto de inflexión en el autoritarismo explícito, pero culturalmente no percibido, de los estados laicos y científicos de Occidente a partir del s. XVIII. La medicina se hace legal o ilegal, y el punto de distinción radica en “el” método científico. La educación se hace generalmente obligatoria²³, pero no en ninguna fe religiosa, sino en las ciencias “y en las letras” (distinción errónea según el espíritu de Feyerabend, desde luego) según la enciclopedia francesa. Estados laicos de fines del s. XIX, como el italiano, el mexicano, el argentino, “unifican” culturalmente según sistemas educativos coactivos regidos por las normas del positivismo pedagógico²⁴. Los colonialismos laicos siguen el mismo patrón de conducta, y el estado laicista, como reacción contra el clericalismo, comienza a asumir todo el orden familiar, y surge el casamiento civil obligatorio. A eso se suma, ya en el s. XX, una adaptación no soviética de la plus valía, llamada redistribución de ingresos, y sobre todo después de la segunda guerra surgen con toda su fuerza los *welfare states* y los estados providencia europeos (estado “providencia” es toda una definición cultural de por dónde pasa ahora la “providencia”). A la salud pública obligatoria, la educación obligatoria, se suma con toda coherencia la seguridad social obligatoria, y con toda coherencia, también, después de la segunda guerra las naciones occidentales más desarrolladas se cierran al movimiento libre de capitales y personas: se extienden los controles migratorios, las visas, etc. “*Conservativos*” y “*liberals*” discuten los *moral issues* pero dando por supuesto todo este sistema de *estado-nación científico*. ¿Tienen los homosexuales derecho al matrimonio? Pero lo que nadie o casi nadie pregunta es por qué el estado tiene que casar, por qué debe haber ese seguro social obligatorio que

²² Ver Hayek, F. A. Von: “Liberalismo” (1973) en *Nuevos Estudios*, Buenos Aires: Eudeba, 1981.

²³ Ver Zanotti, Luis J.: *Etapas históricas de la política educativa*, Buenos Aires: Eudeba, 1972.

²⁴ Al respecto es paradigmático el capítulo “Un muchacho calabrés”, del clásico *Corazón*, de E. De Amicis, citado por Zanotti, Luis J., op.cit.

ambos grupos, claro, reclaman del estado “protector”. La situación, en el 2005, ha empeorado totalmente: después del famoso 11 de septiembre del 2001 las razones de seguridad nacional han eliminado todas las barreras frente al avance del estado “protector” que antes al menos se declamaban aunque no se cumplían. Estamos en un mundo hobbesiano donde las novelas orwelianas tipo 1984 han sido plenamente cumplidas pero... Casi no se advierte: casi nadie desde el mundo académico y casi nadie desde su lugar de ciudadano concreto, donde la demanda es cada vez más de mayor protección. Feyerabend en cambio ha puesto el dedo en la llaga del problema. Autores como Popper²⁵, Mises²⁶ y Hayek²⁷ se acercaron pero nadie como él lo dijo tan claramente. Habermas siempre denunció la racionalización del mundo de la vida²⁸; la relación de ello con lo anterior la veremos más adelante.

Observemos que no es una dialéctica marxista clásica basada en la plus valía (cuya aceptación es uno de los talones de Aquiles básicos de toda la escuela de Frankfurt) y menos aún en una dialéctica hegeliana de la historia. Es una sencilla incoherencia conceptual llevada a la praxis, no irreversible en su dinámica práctica, aunque sí difícilmente reversible por ahora. La incoherencia conceptual radica en que la “madurez” proclamada por Kant no termina de germinar en sus implicaciones más profundas, quizás por la raíz esencialmente antirreligiosa del iluminismo racionalista (por racionalista entendemos “positivista”). En ese sentido tiene cierta coherencia, porque el racionalismo positivista nunca cambia esta ecuación cultural: importante + verdadero = impuesto. Esta dialéctica es incoherencia conceptual si vamos hasta el fondo (tema pendiente aún) del significado de “madurez”; no incoherente si se la observa desde la ecuación referida, donde entonces la incoherencia es cultural-terminológica: el Occidente ilustrado racionalista “se cree” libre y se dice libre; Feyerabend, como filósofo, denuncia: no lo es.

Pero, ¿por qué Feyerabend pasa inadvertido en este punto? Porque se cumple también aquí la analogía de Odiseo, y por eso la hemos citado an-

²⁵ Ver *The Open Society and Its Enemies* [1943], Princeton University Press, 1962. Sobre el supuesto “relativismo” de esta obra ver Artigas, M.: *Lógica y ética en Karl Popper*, Pamplona: Eunsa, 1998.

²⁶ Ver *Liberalismo* [1927]. Madrid: Unión Editorial, 1977.

²⁷ Ver *Los fundamentos de la libertad* [1960], Madrid: Unión Editorial, 1975.

²⁸ Ver Op.cit.

teriormente. Los “oprimidos”, los ciudadanos del Occidente cientificista, no pueden “escuchar” que no son libres. Ni siquiera lo conciben. Sus demandas de libertad pasan porque el estado protector cumpla o no sus demandas sectoriales diversas (el escritor que no es “libre” porque la secretaría de cultura no lo apoya; el que no es “libre” porque el estado no lo casa; el que no es “libre” porque el estado no lo “deja” entrar y no le “da” el seguro social, etc). Ellos siguen remando y proveyendo los recursos económicos de la máquina del *Welfare State* protector, educador, sanador, etc., y reclamando su protección. Mientras tanto, la elite de “expertos” (volveremos a ese tema después) de la burocracia estatal se ata al sistema mediante una peculiar forma. Ellos pueden llegar a saber que existe un Feyerabend, pero su horizonte de precomprensión positivista sólo lo puede llegar a interpretar como objeto de consumo, de entretenimiento. Un libro interesante que se compra, un autor cuya cita, incluso, puede llegar a “quedar bien”, o alguien que puede ser objeto de una lujosa “refutación” (porque tomarse el tiempo para leer y criticar a Feyerabend, en el mundo de hoy, es lujo de pocos). O sea, Feyerabend es tomado estéticamente, como objeto de decoración, como el amigo judío del nazi incommovible. Por eso él es una sirena cuyo canto es transformado de denuncia en entretenimiento. Así su canto se desvanece. O sea, como dijimos en otra oportunidad, no es tomado en serio²⁹. Su propio estilo de escribir, sobre todo del libro del 75 (que él mismo explica³⁰), no ayudó en ese sentido. Él se burló de la ciencia positivista, pero esta reina lo tomó como el bufón del rey. Ese papel cultural es *ipso facto* la derrota del mensaje “revolucionario”. El bufón no molesta. Ese es el punto: que no moleste. Si algo como lo que dice Feyerabend es tomado en serio, meditado en todas sus consecuencias, ¿cuál sería el resultado? Feyerabend destruye uno de nuestros pisos culturales más profundos. ¿Se puede, culturalmente, soportar algo así? Experimento imaginario: si un papa del s. XIII hubiera escrito, firmado y proclamado, en perfecto latín, la declaración de libertad religiosa del Concilio Vaticano II, la cultura de su tiempo, ¿lo hubiera “soportado”? ¿Lo habrían “entendido” con toda la significación del término “entender” desde la hermenéutica de Gadamer?

²⁹ “Feyerabend en serio”, op.cit.

³⁰ Ver *Tratado contra el método*, op.cit., nota dedicatoria a I. Lakatos.

Pero el filósofo, si es verdaderamente tal, es, como dijo alguien menos burlón, funcionario de la humanidad³¹, y como tal debe decir cosas a veces no del todo agradables, o a veces incompatibles con la opinión pública dominante. El filósofo es pacífico, no conoce de victorias o derrotas, porque él no vence ni es vencido, sus palabras no son bélicas, él sencillamente esparce la simiente. Pero la semilla es verdadera, el mensaje es en serio, y si alguien se da cuenta, molesta. Por eso el filósofo es esencialmente molesto, y por eso la mejor manera de defenderse de él es convertirlo en objeto decorativo.

Quedan algunas cosas importantes pendientes. ¿Cuál es el sentido de esa “madurez” proclamada por Feyerabend? ¿Es este planteo compatible con la fe religiosa, y particularmente, con el cristianismo? ¿Tiene esto algo que ver con un sentido específico de libertad religiosa? Y en lo anterior, ¿no hemos dejado pendiente la distinción entre modernidad e iluminismo? Ese iluminismo, ¿no había sido denunciado ya por Hayek como constructivismo? Pero si hay una relación con Hayek, esta “dialéctica del iluminismo” ¿no es más bien evolutiva que revolucionaria? Veamos si podemos ir respondiendo limitadamente a esos interrogantes.

4.1. Madurez y libertad religiosa

Lo más cercano a una caracterización de “madurez” lo encontramos en el párrafo arriba citado: “...hacen lo que se supone que hace la gente madura: configuran sus propias mentes y actúan según las conclusiones que han logrado ellos mismos”³². Si a su vez recordamos que Feyerabend cita aquí a Kant en *Qué es la ilustración*, nos introducimos en problemas bastante irresolubles desde un punto de vista de la *intentio auctoris*. Feyerabend parece responder, tal vez, al paradigma iluminista según el cual un nuevo tipo ideal (en el sentido weberiano) de “ciudadano” tomará sus propias decisiones frente a una imposición cultural forzada de la religión, tema que él traslada a la ciencia. Pero entonces toda la filosofía política de Feyerabend parece depender del hilo delgado de suponer que las personas “saben” lo que deben y que “por lo tanto” no debe haber imposición coactiva de la verdad sobre ellas. Pero

³¹ Ver Husserl, E.: *The Crisis of European Sciences*, Evanston: Northwestern University Press, 1970. Introducción.

³² Ver *Adición a la razón*, op.cit., 59-60.

si analizamos todo el contexto de la obra de Feyerabend, veremos que su argumentación oscila en dos carriles diferentes. Por un lado es verdad que rescata la sabiduría del hombre común y de lo aparentemente pequeño e insignificante ante la prepotencia del racionalismo occidental. Su último y póstumo libro es característico al respecto³³. Pero, por el otro, sus críticas a Comte y su proyecto político, sus elogios a J.S. Mill, su insistencia en la separación entre estado y ciencia, y sus analogías entre el inquisidor y el científico experto, que se expanden en toda su obra, nos muestran que estaba manejando además una noción jurídica de libertad, no necesariamente dependiente en la sabiduría o no del sujeto de libertad. Feyerabend señala claramente que, así como se pasó a la libertad religiosa en la antigua ilustración, debe pasarse a la libertad ante la ciencia en la nueva ilustración. Ahora bien, independientemente de cuáles sean los fundamentos de este tipo de libertades, ellas pasan por una cuestión jurídica que no presupone la sabiduría del que tiene derecho a esas "libertades de": las convicciones no deben ser impuestas *por la fuerza*, lo cual implica que, así como es hoy delito imponer una fe por la fuerza, Feyerabend reclama una sociedad libre en la cual sería delito imponer la ciencia por la fuerza.

Ahora bien, debate eterno es si el fundamento "iluminista" de la libertad religiosa es el escepticismo frente a la verdad, o la imposibilidad de llegar a la certeza. J.S. Mill ha sido muchas veces interpretado en este último sentido³⁴, y también Karl Popper³⁵, aunque Mariano Artigas³⁶ (y yo coincidido con él³⁷) ha demostrado que no es así. La influencia de Mill y Popper en Feyerabend es evidente, si eso sirve para la *intentio auctoris*. Pero hemos visto sin embargo que Feyerabend aclara, él mismo, que sus argumentaciones (lo vimos en el punto 2) oscilaban entre el relativismo, por un lado, y la afirmación, por el otro, que "...existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos el científico", quedándose el último

³³ *La conquista de la abundancia*, op.cit.

³⁴ Evidentemente hay párrafos en *On Liberty* donde la incertidumbre es casi directamente proporcional a la libertad de expresión.

³⁵ Sobre estos debates, ver Flew, A.: "Deconstructing Popper", en *Critical Review* (1990), vol. 4, 1-2.

³⁶ Op.cit.

³⁷ "Karl Popper: antes y después de Kyoto", en *Arbor* CLXII, 642 (junio 1999), 229-243.

Feyerabend claramente con este último enfoque. De esa noción analógica de realidad, del rechazo al relativismo y del reconocimiento de que la ciencia puede estar (aunque no ella sola) en la verdad, podemos inferir que lo que Feyerabend quiere decir es que *la verdad no debe ser impuesta por la fuerza*.

Una consecuencia no intentada de este planteo de Feyerabend es que la madurez de la que habla, como característica de la nueva ilustración, no debe verse como una virtud personal, sino como una madurez “política” por la cual se hayan extraído coherentemente (para evitar la dialéctica de la ilustración) las consecuencias de que una fe religiosa no deba ser impuesta por la fuerza. La consecuencia es que eso no es más que un caso particular de una proposición general, a saber, que ninguna verdad debe ser impuesta por la fuerza³⁸. Lo cual pone a Feyerabend en armonía –aunque él no lo haya pretendido– con la declaración de libertad religiosa del Concilio Vaticano II, según la cual el derecho a la libertad religiosa consiste en estar inmune de coacción en materia religiosa³⁹, y no, de ningún modo, en la duda o incertidumbre sobre la verdad, o en el indiferentismo religioso⁴⁰. Esto es muy importante para entender al mismo Feyerabend, aunque resulte extraño. Su analogía entre el inquisidor y el experto contemporáneo comprende perfectamente que el inquisidor (al cual considera más honesto⁴¹) pretendía proteger al creyente de la pérdida de su salvación, de igual modo que el experto científico actual pretende “proteger” contra la ignorancia y/o la pérdida de la salud *física*. Para ambos, el mensaje de Feyerabend es el mismo: no la duda sobre la verdad, sino el deber de no imponer la verdad por la fuerza; proteger, sí, pero mediante el diálogo y no la coacción. Este paso, por otra parte, de la razón coercitiva a la razón dialógica, es típico de la evolución posterior de la escuela de Frankfurt (Habermas), el último Popper, llamado el “*socratic Popper*”⁴², y toda la filosofía del diálogo, con autores tan diversos como Gada-

³⁸ La fuerza legítima utilizada en la legítima defensa no presupone de ningún modo el intento de convencer al otro de la verdad...

³⁹ Ver declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II (ediciones diversas).

⁴⁰ Por eso, desde nuestra humilde epistemología preguntamos cuál es el problema de una declaración como la *Dominus Iesus* (Ver en *L' Osservatore Romano*, edición en lengua española, 8-9-2000), como si el diálogo con religiones no cristianas y/o la libertad religiosa tuvieran que basarse en algún tipo de duda sobre la propia identidad religiosa.

⁴¹ Ver *Adiós a la razón*, op.cit., 89.

⁴² Ver al respecto Boland, L.: “Scientific thinking without scientific method: two views of Popper”, en *New Directions in Economic Methodology*, New York / Londres: Routledge, 1994.

mer⁴³, por un lado, y Buber⁴⁴ y Levinas⁴⁵, por el otro. En todos ellos, sin embargo, el tema de la verdad como “realidad” parece ser una sombra escolástica que molesta (muy comprensible, por otra parte, por haberse “depositado” la noción clásica de verdad en la dicotomía sujeto-objeto). En Feyerabend creemos que ese problema es sencillamente menor⁴⁶.

De este modo queda también solucionada una eventual objeción. Si Feyerabend se entiende mejor desde el espíritu de la declaración de libertad religiosa del Vaticano II, y es esa declaración la que se objeta, desde documentos tales como *Mirari vos*, *Quanta cura*, *Syllabus* o *Libertas*⁴⁷, entonces la conclusión sería que “ambos” (Feyerabend y declaración de libertad religiosa) están equivocados. Según esta objeción la ciencia debería estar unida al estado de igual modo que la religión al estado. Pero nosotros ya hemos opinado que entre esos documentos del siglo XIX y la declaración del Vaticano II no hay contradicción, sino evolución⁴⁸. El Vaticano II afirma conforme a toda la tradición anterior que la fe no puede ser impuesta por la fuerza, y por ende toda persona debe estar inmune de coacción en materia religiosa en privado

⁴³ Ver su artículo “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992.

⁴⁴ Ver *Yo y tú*, Buenos Aires: Nueva visión, 1994.

⁴⁵ Ver *La huella del otro*, México: Taurus, 2000, y *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991.

⁴⁶ Por supuesto, la verdad no debe ser impuesta por la fuerza, no sólo física, sino tampoco lingüística, tema que en la obra de Feyerabend no queda suficientemente distinguido, pero sí es un punto común de unión, poco explorado, entre autores como Popper, Habermas y Nozick, y que nosotros hemos conciliado con nuestra visión cristiana del mundo en “Hacia una filosofía cristiana del diálogo” (*Sapientia*, 2001, Vol. LVI, Fasc. 209, 328-334). Esto es, el deber moral de no imponer la verdad por la fuerza conlleva la obligación de no engañar ni violentar al otro *por medio del lenguaje*, pero el detalle importante aquí es que este aspecto no puede ser “judiciable”, esto es, queda ya fuera de lo que la ley humana positiva puede penar. Tiene razón Julio Cole (conversación oral en marzo de 2005) entonces, en que la propuesta de Feyerabend deja libertad a grupos que internamente lejos están de coincidir con su propuesta de diálogo, pero eso es parte del derecho a la intimidad que protege, no el contenido de lo que se dice o se piensa, sino la *no* coacción “física” de la conciencia del otro. Queda por supuesto el delicado tema de los menores, tanto en temas de salud como de educación, pero esa cuestión tendrá un mínimo de abordaje cuando toquemos la diferencia entre revolución y evolución en Feyerabend.

⁴⁷ Ver *Doctrina Pontificia*, libro II, Madrid: BAC, 1958.

⁴⁸ Ver “Reflexiones sobre la encíclica *Libertas* de Leon XIII”, en *El Derecho*, 11 de octubre de 1988.

“y en público”. Ese agregado del Vaticano II (y en público) no hace más que concluir explícitamente algo que estaba implícito, a saber, la dimensión pública de la fe que se transmite transitivamente a la libertad religiosa. Y de igual modo que el Vaticano II afirma, coherentemente con lo anterior, que entre Iglesia y estado debe haber “independencia y cooperación”⁴⁹, la misma fórmula puede usarse para estado y ciencia. Independencia, esto es, no imposición de un paradigma científico por la fuerza, y cooperación allí donde haya “materia mixta”. Si un gobierno constitucional, limitado, en la tradición de una nación occidental que tenga tradición científica, decidiera usar ciertas cuestiones científicas para custodiar los derechos de los ciudadanos, entonces ello implicaría una “cooperación” que no violaría la independencia aludida (la “separación” a la que alude Feyerabend). Esto tiene mucho que ver, por otra parte, con el carácter no revolucionario de la propuesta de Feyerabend, tema que veremos después.

4.2. *La relación con las críticas de Hayek al “constructivismo”*

Para terminar de comprender lo que puede ser una “dialéctica del iluminismo” no neomarxista es importante relacionar lo dicho hasta el momento con la crítica de F. A. von Hayek al “constructivismo”. En otra oportunidad nos hemos explayado sobre esta cuestión más en detalle⁵⁰, ahora sólo queremos mostrar la relación.

La clave de la cuestión es la diferencia, básica en el pensamiento de Hayek, entre órdenes deliberados y órdenes espontáneos, diferencia que, sobre todo a partir del 36, atraviesa toda su obra⁵¹. Siguiendo la tradición de los escoceses por un

⁴⁹ Ver Constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

⁵⁰ En nuestro libro *Introducción filosófica a Hayek*, Guatemala/Madrid: Universidad Francisco Marroquín, Unión Editorial, 2003.

⁵¹ De Hayek, ver: *Derecho, Legislación y Libertad* (1973,76,76), Madrid: Unión Editorial, Libros I, II, III, 1978, 79, 82; *Los fundamentos de la Libertad*, Madrid: Unión Editorial, 1975; *Hayek on Hayek*, New York/Londres: Routledge, 1994; *The Counter-Revolution of Science*, Indianápolis: Liberty Press, 1979; *Individualism and Economic Order*, University of Chicaco Press, 1948, Midway Reprint 1980; *Desnacionalización de la moneda*; Buenos Aires: Fundación Bolsa de Comercio de Buenos Aires, 1980; *Camino de Servidumbre*, Madrid: Alianza, 1976; *The Sensory Order*, University of Chicago Press, 1976; *La Fatal Arrogancia*, Madrid: Unión Editorial, 1990; *Nuevos Estudios*, Buenos Aires: Eudeba, 1981; *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, University of Chicago Press, 1967. Sobre

lado (Hume, Smith, Ferguson⁵²) y Menger por el otro⁵³, Hayek afirma que las instituciones sociales más complejas como el mercado, el derecho consuetudinario, la limitación al poder y hasta el mismo lenguaje no son fruto del “designio” humano (palabras de Ferguson) sino de las consecuencias no intentadas de la interacción humana en condiciones de conocimiento disperso. No podemos ponernos ahora a comentar los importantes interrogantes que todo esto plantea (Hayek es hoy en día todo un programa de investigación⁵⁴) pero sí destacar lo importante para nuestra tesis. Hay en esto dos consecuencias importantes, una política y otra epistemológica, aunque obviamente relacionadas. La política es que Hayek rechaza, coherentemente, toda la corriente que él llama (tal vez con un término muy discutible) “liberalismo francés” unido irremisiblemente al iluminismo racionalista de la enciclopedia y a la Revolución Francesa, como el intento de que la sociedad humana sea fruto de una “construcción” planificada. De allí sus críticas al “constructivismo”⁵⁵. La coincidencia con lo que la escuela de Frankfurt llama razón instrumental parece relativamente evidente, con la gran diferencia (a favor de Hayek, en mi opinión) de que los neomarxistas no advierten que su fuente teórica (Marx) es tan dependiente de la razón instrumental como todo aquello que bajo esa noción critican.

La consecuencia epistemológica (a la que Hayek dedica todo su proyecto de análisis del “abuso de la razón”⁵⁶) es la crítica hayekiana a las ciencias sociales concebidas como “políticas” que deben racionalmente planificar resultados⁵⁷. En Hayek, las ciencias sociales son hipótesis sobre órdenes

Hayek, ver: Gray, J.: “Hayek y el renacimiento del liberalismo clásico”, en *Libertas* (1984), 1; Shearmur, J.: *Hayek and After*, Routledge, 1996; Cubeddu, R.: *The Philosophy of the Austrian School*, New York/Londres: Routledge, 1993; Ebenstein, A.: *Friedrich Hayek, A Biography*, New York: Palgrave, 2001; Ebenstein, A.: *Hayek’s Journey*, New York: Palgrave, 2003; Caldwell, B.: *Hayek’s Challenge*, University of Chicago Press, 2004.

⁵² Sobre estos autores, ver Gallo, E.: “La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith”, en *Libertas* (1987), N° 6, y, del mismo autor, “La ilustración escocesa”, en *Estudios Públicos* (1988), 30.

⁵³ De Menger, ver *Principios de economía política* (Madrid: Unión Editorial, 1983) y *Investigations Into The Method of The Social Sciences*, Grove City: Libertarian Press, 1996.

⁵⁴ Ver al respecto Shearmur y Caldwell, op.cit.

⁵⁵ Ver “Los errores del constructivismo”, en *Nuevos Estudios*, op.cit.

⁵⁶ Ver al respecto Caldwell, op.cit.

⁵⁷ Ver al respecto Martínez, David: “F. A. Hayek, su visión de la ciencia política: derrumbar a la política de su pedestal”, en *Laissez Faire* (2002), 16-17.

espontáneas, con capacidad predictiva muy limitada, cosa que no encaja en la mentalidad del planificador, ya sea Castro o el Banco Mundial, que más que contemplar, tiene que transformar, construir, planear, evaluar, medir.

¿Qué es lo “tan” interesante de esto para nosotros? La coincidencia, poco advertida, con la evolución posterior de la escuela de Frankfurt, sobre todo en el ya citado Habermas, a quien preocupa enormemente la “racionalización del mundo de vida”⁵⁸. Las burocracias occidentales capitalistas, por el efecto de la razón instrumental de este último, habrían invadido todos los espacios del “mundo de la vida” donde la intimidad (hay aquí una evidente influencia de H. Arendt⁵⁹) se habría perdido, sumergida bajo el “control” del “sistema”, férreamente controlado por “expertos”⁶⁰ que se alejan cada vez más del ciudadano común.

Bajo la mirada de Hayek-Feyerabend, hay un resultado parecido (no igual) y con un análisis de las causas muy diferente. Es verdad que las naciones occidentales más desarrolladas, los organismos internacionales y diversos intentos de imitación, han caído en una planificación de cada detalle de la vida humana que, volvemos a decir, constituyen *ya* el cumplimiento de las profecías orwelianas. Salud, educación, seguridad social, matrimonio, con todos los espacios de vida íntima que ello implica, ya perdidos, han sido absorbidos por planes, por políticas, por las decisiones de un gobierno central donde los “expertos” deciden y gobiernan. Diversos sectores debaten sobre *el contenido* de lo que debe ser planificado, pero no sobre la planificación en sí. Pero esta situación, donde la política ha sido puesta en el pedestal de lo humano⁶¹ (una vuelta, tal vez, a una *polis* griega donde la política era la actividad más alta), lejos está de ser el fruto, como supone Habermas, del “capitalismo”, si por capitalismo se entiende libre mercado tal como Mises y Hayek lo entienden. Es el fruto, en cambio, de la mentalidad planificadora que abarca a algunos teóricos de la revolución francesa, a los socialismos no soviéticos, a la democracia ilimitada, al crecimiento de las atribuciones de los gobiernos centrales occidentales, al *New Deal* norteamericano, a la Unión Europea, al Banco Mundial, Naciones Unidas, Fondo Monetario, etc., etc.

⁵⁸ Ver Elizalde, L., op.cit.

⁵⁹ Ver su libro *La condición humana*, Paidós: Barcelona, 1993.

⁶⁰ Ver Elizalde, L., op.cit., caps. IV y V.

⁶¹ Ver Martínez, David, op.cit.

La Unión Soviética, el Nazismo y el Fascismo mussoliniano fueron parte de todo ello, pero también es parte de todo ello la teoría marxista de la plusvalía, que siempre implica, para sus partidarios, la paradoja de tener que recurrir a la fuerza y la coacción para rechazar la coacción de la racionalidad instrumental. La concentración del poder en una burocracia central fue la denuncia permanente de Hayek en toda su filosofía política⁶², y su tan mal entendida defensa de los derechos individuales implica, para mí, la defensa de la vida íntima, de relaciones entre personas que no pasen por el ala de la política y las decisiones de los burócratas, burócratas que en Feyerabend se convierten en esa pléyade de expertos que constituyen los modernos inquisidores de la antigua ilustración. Se ha dado, sí, una racionalización del mundo de la vida, una pérdida de la intimidad en manos de la burocracia estatal, pero esa racionalización no es la “lógica capitalista”, sino el constructivismo de suponer que la sociedad es un orden deliberado. La superación de esa racionalización no pasa por paradójicas planificaciones neomarxistas que intenten contrarrestarla (cosa que se podría llamar “la dialéctica de la dialéctica frankfurtiana del iluminismo”) sino por la recuperación de las libertades individuales entendidas como la recuperación de la intimidad personal, recuperación que conlleva un riesgo que nuestros contemporáneos no quieren correr: equivocarse, sin que la diosa ciencia venga a protegerlos, por medio de los nuevos reyes filósofos contemporáneos.

4.3. Modernidad e iluminismo, otra vez

Hasta ahora hemos hablado del “iluminismo”, y nada más, pero no quisiéramos dar la impresión de que lo asociamos como tal con la modernidad, de modo que la dialéctica del iluminismo de Feyerabend quede como un ataque más al tan maltrecho concepto de modernidad. La distinción entre modernidad e iluminismo, como dos procesos culturales distintos, es clara en la obra de M. F. Sciacca, quien distingue claramente un renacimiento y humanismo “cristianos” en oposición a elementos “pre” iluministas que se daban ya en los siglos XIV, XV y XVI⁶³. Pero el autor que clara y distintamente distingue ambos

⁶² Sobre todo en *Derecho, Legislación y Libertad*, op.cit.

⁶³ Ver su *Historia de la filosofía*, Barcelona: Luis Miracle Ed., 1954, y “Galileo, filósofo”, en *Estudios sobre filosofía moderna*, Barcelona: Luis Miracle ed., 1966.

procesos es F. Leocata, en todos sus libros y ensayos⁶⁴. La importancia de todo esto para nuestro ensayo es que, incluso en nuestros términos, la modernidad es algo culturalmente positivo, incluida la ciencia “moderna”⁶⁵. Esto es, debemos distinguir al *contenido* de la ciencia moderna (y su evolución contemporánea) de la *actitud* positivista y constructivista denunciadas en este ensayo. Como vimos, la crítica de Feyerabend no es un rechazo a los contenidos de la ciencia occidental (“Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo”) sino el monopolio cultural de esos contenidos traducido a una imposición forzada de los mismos. Por eso el título de su ensayo (y habíamos prometido esta reinterpretación): “Adiós a la razón”, no es adiós a la razón como tal, sino a una razón *impuesta por la fuerza*.

Ser partidario de las críticas de Feyerabend a una ilustración que no advirtió en su seno esa “nueva especie de inmadurez” no es por eso ser “anti-moderno”; *no* es poner en un mismo plano (como hacen algunos) al *contenido* de la ciencia que va de Copérnico a Einstein *junto con* la razón instrumental,

⁶⁴ De Leocata, ver: *Del iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires: Ediciones Don Bosco, 1979; *Las ideas filosóficas en Argentina, II*, Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios, 1993; *La vida humana como experiencia del valor, un diálogo con Louis Lavelle*, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1991; *Persona, Lenguaje, Realidad*, Buenos Aires: Educa, 2003; *El problema moral en el siglo de las Luces, El itinerario filosófico de G.S. Gerdil*, Buenos Aires: Educa, 1995; *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires: Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, 2004; “Sciaccia, pensador de un tiempo indigente”, Estrato de *Michele Federico Sciaccia e la filosofía Oggi*, Acti del Congreso Internazionale, Roma, 5-8 aprile 1995; “Idealismo y personalismo en Husserl”, *Sapientia* (2000) Vol LV, fasc. 207; “El hombre en Husserl”, *Sapientia* (1987), Vol. XLII; “Pasión e instinto en B. Pascal”, *Sapientia* (1984), Vol. XXXIX; “Modernidad e Ilustración en Jurgen Habermas”, en *Sapientia* (2002), Vol. LVII. Para Leocata, lo que caracteriza al iluminismo es su “voluntad de inmanencia” y un postivismo cerrado al horizonte metafísico. Por eso nosotros siempre hemos pensado que la modernidad, pensada “in abstracto”, fue un intento de maduración de tres elementos que ya se encontraban implícitos en el medioevo: distinción entre autoridad civil e Iglesia; noción de derechos personales, y una mayor distinción de campos entre la fe, la filosofía y las ciencias positivas (lo hemos sistematizado en nuestro ensayo “Modernidad e iluminismo”, *Libertas*, 1989, 11). La ciencia que emerge con Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, no tiene nada que ver con el positivismo, con la razón instrumental, ni con la ciencia impuesta por la fuerza denunciada en este ensayo.

⁶⁵ Nos referimos a la ciencia desde Copérnico para adelante.

el iluminismo, el positivismo, la voluntad de dominio, el olvido del ser, etc. Es pasar, sencillamente, de la razón positivista a la razón dialógica, que incorpora en su seno la comprensión, la comunicación y la convivencia pacífica con todo aquello que no es esa ciencia. Por supuesto, históricamente, modernidad e iluminismo, en todos los planos, se mezclaron, e incluso no habría que preguntarse si la modernidad “conceptual” que nosotros distinguimos del iluminismo no ha quedado culturalmente fagocitada por este último, incluso y tal vez sobre todo en sus aspectos políticos. Por eso dice F. Leocata: “Podría así decirse que el humanismo moderno es un ideal que nuestra cultura no ha todavía alcanzado debido a una pseudoasimilación iluminista”⁶⁶. Esto es importante, porque encaja en la noción de nueva ilustración. La “nueva” ilustración es ya modernidad más que ilustración, en la medida que incorpora una razón dialógica que se aleja del ideal positivista de una ciencia “gobernante”. De ese modo podría decirse que sí, que efectivamente la modernidad, en la ciencia, es un ideal no alcanzado, y que tal vez pudiera darse en un futuro cuando la razón occidental, en todo los ámbitos, pero sobre todo en el científico, incorpore el diálogo, la distinción de estado y ciencia y la consiguiente convivencia pacífica con otras formas de concebir la racionalidad, o (que no es lo mismo) con formas de vida que juzguemos equivocadas pero que tienen su derecho a no ser coaccionadas por el derecho a la intimidad personal.

4.4. ¿Feyerabend el revolucionario?

Una última duda que debemos despejar es la siguiente. La nueva ilustración, que se concreta en la separación entre estado y ciencia.... ¿Es un plan de gobierno? ¿Es una nueva revolución social?

Por un lado, como todo proyecto emancipatorio, lo es. Su propuesta supone una crítica a nuestras creencias culturales más profundas y un cambio de 180 grados en nuestro modo de concebir a Occidente. Feyerabend “revolucionaria”, pone “para abajo” lo que nuestra cultura considera en el pináculo de la verdad y el poder (la ciencia). Desde ese punto de vista, sí.

Pero no hay en los escritos de Feyerabend nada que indique una propuesta social revolucionaria, con o sin violencia, planificada, contradiciendo así esa razón

⁶⁶ En *Del iluminismo a nuestros días*, op.cit, 434.

“evolutiva” que propone Hayek. Ello es coherente: la razón dialógica nunca es violenta, no sólo físicamente, sino tampoco lingüísticamente o socialmente. En palabras de Feyerabend: “...La separación del Estado y de la ciencia (racionalismo) –parte esencial de esta separación genérica entre el estado y las tradiciones- no puede ni debe introducirse por medio de un único acto político: son muchos los que aún no han alcanzado la madurez necesaria para vivir en una sociedad libre (esto se aplica sobre todo a los científicos y otros racionalistas). Los miembros de una sociedad libre deben tomar decisiones sobre cuestiones de carácter básico, deben saber cómo reunir la información necesaria, deben comprender los objetivos de tradiciones distintas de la suya y el papel que desempeñan en la vida de sus miembros. La madurez a la que me estoy refiriendo no es una virtud intelectual, sino una sensibilidad que únicamente puede adquirirse por medio de asiduos contactos con puntos de vista diferentes. No puede ser enseñada en las escuelas y es inútil esperar que los “estudios sociales” creen la sabiduría que necesitamos. Pero puede adquirirse a través de la participación en las iniciativas ciudadanas. Por esa razón, el *lento* progreso y la *lenta* erosión de la autoridad de la ciencia y de otras instituciones igualmente pujantes que se producen como resultado de estas iniciativas son preferibles a medidas más radicales: las iniciativas ciudadanas son la mejor y la única escuela que por ahora tienen los ciudadanos libres”⁶⁷. No leemos este párrafo como el de un soberbio que dice “ustedes no están maduros para lo que yo propongo”: debe tenerse en cuenta que este párrafo es tres años posterior a su libro del 75 y conserva gran parte de las ironías de esa época; en este caso, se está dirigiendo a los científicos. Sin embargo, hay una sana concepción de lo que el contexto de interpretación de una sociedad (contexto pragmático) puede decodificar de lo que nuestras propuestas puedan “significar” a nivel sintáctico y semántico. Es ese tipo de comprensión la que debe “madurar”, lentamente y sin enseñanzas racionalistas, como está claro en el final del párrafo. Esta actitud permite, a su vez, buscar sin ansiedades la solución de problemas complejos, como qué hacemos con los menores o los límites de la convivencia inter-cultural, que dependen de cada circunstancia histórica concreta⁶⁸. Se puede proponer

⁶⁷ En *La ciencia en una sociedad libre*, op.cit., 124

⁶⁸ “A la tercera, que no todos los principios comunes de la ley natural pueden aplicarse de igual manera a todos los hombres, por la gran variedad de circunstancias. Y de ahí provienen las diversas leyes positivas según los diversos pueblos”: santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, Q. 95, a. 2 ad 3 (México: Porrúa, 1975).

un *set* de instituciones más liberales⁶⁹ pero ninguna de ellas implicará el final de la historia ni la aplicación “definitiva” de las ideas liberales de Feyerabend. En ese sentido, propuestas que permitan una mayor libertad de enseñanza, o respeten la objeción de conciencia en ámbitos cada vez más extensos, van en la línea de lo que Feyerabend piensa sin necesidad de “planificar” una revolución que incurriría en las aporías y en las dialécticas de toda razón instrumental⁷⁰.

5. Conclusión

Nadie sabe el curso de la historia. *Hemos sido expulsados del paraíso* y “Dios creó al hombre en un principio y lo dejó al albedrío de su propio consejo. Y nuevamente: ante el hombre, la vida y la muerte, el bien y el mal, lo que a él le agradare, eso se le dará”, cita santo Tomás de Aquino, y no de casualidad, cuando está tratando el tema del libre albedrío y la Providencia⁷¹. Tal vez *nunca* se logre nada de lo que Feyerabend sueña; tal vez la ciudad del hombre, después del pecado original, sea siempre una selva hobbesiana... O tal vez no. No sabemos, sencillamente nadie lo sabe. Lo que sí sabemos es que no disfrazaremos el canto de las sirenas emancipatorias: que la palabra del filósofo no sea nunca un entretenimiento estético, sino agudo aguijón de nuestras creencias culturales: “Si el discurso de hoy debe dirigirse a alguien, no es a las denominadas masas ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, a quien se lo dejamos en herencia para que no perezca enteramente con nosotros”⁷².

⁶⁹ Lo hace Hayek en el libro III de *Derecho, Legislación y Libertad*, op.cit.

⁷⁰ En este sentido, y dentro de esta perspectiva evolucionista, pueden ser incorporadas las preocupaciones de aquellos que vean en este planteo una perspectiva demasiado anarquista que rozará ese espíritu revolucionario que estamos rechazando. Ricardo Crespo me ha comentado que es necesario un *ethos* común para que una convivencia funcione, que pondría un límite a una convivencia de culturas tan amplia como la que aquí propongo. No lo niego en absoluto, simplemente, *en esta situación histórica me preocupa el énfasis que debemos hacer en el deber del diálogo entre diferentes*, presuponiendo acuerdos institucionales mínimos, desde luego, como condición necesaria, aunque no suficiente, para que puedan entenderse.

⁷¹ En su *Suma Contra Gentiles*, libro III, cap. 73 (Madrid: BAC, 1967).

⁷² Horkheimer y Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*, op.cit., 301.