

PAUL FEYERABEND (1924-1994): UNA INTRODUCCIÓN

Ramon ALCOBERRO

Paul Feyerabend (1924-1994) es quizás el filósofo de la ciencia del siglo 20 sobre el que han circulado mayores tópicos y cuyo pensamiento más se ha caricaturizado. Escribió seis libros y cerca de 200 artículos, pero su nombre se sigue vinculando a la etiqueta de «anarquismo epistemológico», a su célebre frase: «*anything goes*» y a un supuestamente peligroso «nietzscheanismo de pacotilla» aplicado a la teoría de la ciencia. Desde que Martin Gardner en un artículo de referencia [“The Strange Case of Paul Feyerabend”. *Critical Inquiry*, invierno 1982-1983] lo convirtió en *el teórico de la anticiencia* (tesis, como se verá, rotundamente imposible de basar en la literalidad de los textos de Feyerabend), su crítica del método es literalmente tabú en epistemología. A Feyerabend le ha tocado en suerte un «designador rígido» poco agraciado, pero su obra resulta tan sugestiva que parece un poco difícil que los historiadores de la filosofía y de la ciencia se lo quiten de encima. Incluso (o especialmente) para debatir algunas de sus formulaciones, la obra de Feyerabend es clásica.

El propio autor no hizo mucho para evitar la situación ambigua de clásico de filosofía que jugaba a no serlo. Le gustaba insistir en que no se tomaba en serio sus propias tesis, se definía como «dadaísta», negaba cualquier unidad a sus diversos trabajos y él mismo usaba muchas veces la *‘reductio ad absurdum’* de las tesis de sus contrincantes, con lo que no puede quejarse —ni se le ocurrió hacerlo jamás— si sus contrincantes hacían lo mismo con él. En las primeras páginas de DIÁLOGO SOBRE EL MÉTODO, Feyerabend explica cómo trabaja y tal vez esa indicación nos puede dar pistas interesantes sobre su teoría y (¿por qué no?) sobre sus límites: «cuando me topo por casualidad con ideas insólitas las pongo a prueba. Y mi manera de ponerlas a prueba consiste en llevarlas hasta sus últimas consecuencias. No hay una sola idea, por absurda y repugnante que sea, que no tenga algún aspecto sensato, y no hay una sola idea, por plausible y humanitaria que sea, que no fomente, y por tanto disimule, nuestra estupidez y nuestras tendencias criminales».

Pero Feyerabend no deja de ser un filósofo vienes que a través de Viktor Kraft enlaza con la mejor tradición de la filosofía analítica continental, aunque en ADIÓS A LA RAZÓN acuse al Círculo de Viena de haber «redefinido y restringido radicalmente nuestra imagen de las ciencias» en la medida en que éste redujo la ciencia a un sistema de enunciados olvidando las tradiciones históricas en que realiza el trabajo científico real y el peso que en ciencia (como en general en toda actividad cultural) tiene el conocimiento tácito e inanalizable a corto plazo. Además, el Círculo sería responsable de haber divulgado la idea errónea de que las cuestiones complejas pueden ser descompuestas en argumentos simples. En consecuencia, Feyerabend se impuso la tarea de mostrar que los argumentos racionales no han sido tan importantes para el desarrollo de la ciencia como creía en la década de 1920 el Círculo de Viena. En contraposición, quiso explicitar el peso de los elementos informales, como la autobiografía y la propia tradición cultural, que tienen una importancia central en los descubrimientos científicos. Feyerabend mostró, además, que cuando se producen revoluciones conceptuales en ciencia el juego de los argumentos es más retórico que real, de manera que en ciencia, como en tantos otros campos de la actividad humana, el diálogo de sordos es la regla. Que esa crítica se pueda reducir a «nietzscheanismo de pacotilla» no deja ser una manera paradójica de darle la razón, porque en vez de contraargumentar sobre sus argumentos, los críticos se limitan a impugnar la forma de presentarlos. En la

lectura todavía dominante sobre Feyerabend el diálogo de sordos, cuando no el patético tono inquisitorial con que se le trata, es una manifiesta obviedad.

Convendría leer a Feyerabend más allá de los tópicos. Y especialmente convendría que sus lectores supiesen qué quiere decir el famoso «anarquismo epistemológico» por el que tanto se le ha criticado. Si alguien es «anarquista epistemológico» porque niega la unidad de las ciencias, entonces cabe decir que la trayectoria fallida del propio Círculo de Viena obliga a esa misma conclusión. El fracaso de la famosa *Encyclopaedia of Unified Sciences*, en que los miembros del Círculo trabajaron denodadamente, mostraba que era imposible (al menos con sus herramientas teóricas) reducir la ciencia a sus fundamentos teóricos últimos y a partir de ahí justificar metateóricamente el valor general del conocimiento humano. La tesis que fundamenta en la ciencia la organización de la sociedad y que, secundariamente, sugiere que corresponde a los científicos (o a los “expertos”) legislar sobre el mundo, porque de ellos depende el conocimiento de la verdad, es absurda en la medida en que ni siquiera sabemos qué es la ciencia. Si a esa labor de crítica se la quiere denominar «anarquismo epistemológico», les haremos un honor incluso inmerecido al anarquismo. La obra de Feyerabend es valiosa no porque sea “anarquista” sino porque desmonta (o “deconstruye”), a veces por reducción al absurdo, la retórica científicista y porque propone una epistemología razonable (es decir, escéptica) que se acompaña de una aproximación democrática al papel de la ciencia en la sociedad. Si Feyerabend estaba “hasta el gorro” de algo, era del papel del científico como profeta y como *Führer* de la sociedad. Bastante cara le había salido a él (herido de guerra y con muchos problemas físicos a lo largo de toda su vida), la creencia social en los profetas varios y diversos.

En un momento de su autobiografía (MATANDO EL TIEMPO, p. 117 de la edición en español), dice algo revelador sobre sus clases en la universidad: «no me gustaba que hubiera pesos pesados en mis seminarios, siempre me hacían sentirme imbécil: se tomaban en serio las ideas mientras yo sólo intentaba que se comprendieran». Exactamente eso es lo que intenta en su obra, que retoma los problemas exactamente ahí donde el Círculo de Viena había llegado a un callejón sin salida y ofrece una relectura empirista consistente del papel del conocimiento, allí donde el análisis lingüístico se había convertido en un tópico autoreferencial.

Por lo demás, el viejo Carnap, si hemos de creer la autobiografía de Feyerabend, no estaba tan lejos de algunas ideas de éste. Vale la pena citar un texto para que lo mediten quienes tienen una concepción francamente sesgada de lo que el Círculo de Viena:

«Me encontré con Carnap de nuevo en 1964 en Alpbach. Aquel año Feigl y yo dirigíamos un seminario conjunto. Oímos que había llegado Carnap. Cómo era posible, nos preguntamos. (...) Estaba perfectamente, en un excelente estado de ánimo y más que dispuesto a participar en nuestros debates. Me felicitó después de una de mis exposiciones. Yo no estaba convencido de que hubiera sido buena. «Puede fiarse de mí. Sé lo que es la claridad», dijo Carnap. Más tarde en un debate monstruo sobre epistemología comparé la filosofía de Aristóteles con la del Círculo de Viena. La filosofía de Aristóteles, dije, era fructífera, pues había ayudado a poner en marcha unas ciencias y a enriquecer otras. Ernst Mach todavía efectuaba contribuciones a las ciencias, no sólo a la retórica que las rodea. El Círculo de Viena, sin embargo, se había limitado a comentar sobre obras ya realizadas. Era estéril desde el punto de vista científico. Ahora, tal como Ernst Bloch lo había formulado con su florido estilo: «Die Philosophie ist aus einer Fackelträgerin der Wissenchaft zu ihrer Scheleppenträgerin

geworden» [Después de haber portado la antorcha de la ciencia, ahora lleva el fanal de cola]. Carnap no puso objeciones, pero recalcó las ventajas de la claridad. Era una persona estupenda, amable, comprensiva, en modo alguno tan árida como podía parecer por algunos (ino todos!) sus escritos y por su reputación de superlógico» (pp. 114-115).

Si ser «anarquista epistemológico» consiste en defender que la ciencia y el sentido común pueden sobrevivir sin la epistemología y sin la teoría de la ciencia, entonces Feyerabend es anarquista. Pero eso no tiene nada de específicamente anarquista ni en epistemología ni (huelga decirlo) en política. Durruti y Federica Montseny estarían tan de acuerdo con esta tesis como el canónigo Jaime Balmes o el obispo Torras y Bages. Jaime Balmes incluso dijo cosas similares, aunque, ciertamente, no las argumentó con la claridad de Feyerabend.

EL CARÁCTER INDETERMINADO DE LOS HECHOS

La crítica de Feyerabend a la filosofía de la ciencia proviene de su distinta evaluación de los hechos. En la concepción tradicional de la ciencia los hechos son robustos, están ahí desde siempre y para siempre a disposición del científico ("audaz", matzaría Popper) que quiera desentrañarlos. Sin embargo, como apuntó en *CONTRA EL MÉTODO*, sucede todo lo contrario: «los hechos están, en ellos mismos, constituidos por ideologías más antiguas» y como propuso en *REALISM, RATIONALISM AND SCIENTIFIC METHOD*: «la prueba empírica no consiste en hechos puros y simples». El uso abusivo de conceptos como "experiencia" y "resultados experimentales" y la reducción injustificada de éstos a la experiencia, nos impiden comprender que conviene salir de la experiencia para darnos cuenta de que ciertas "maneras de ver" no son ni tan obvias, ni tan universales. Para un positivista: «las situaciones observacionales son los elementos primitivos e inanalizables en cuyos términos deben ser comprendidas las teorías» (*ibid.*). A Feyerabend eso le parece absurdo. En su opinión, los hechos no corroboran una teoría, ni tienen el poder de discriminar entre la verdad y la falsedad de teorías diversas: los mismos hechos pueden organizarse de una manera igualmente consistente en otras teorías muy distintas e incluso contradictorias entre si; y además, como explicó en *CONTRA EL MÉTODO*: «jamás una teoría está de acuerdo con todos los hechos a los que se aplica». Jamás un epistemólogo habría dicho que la teoría deba explicarlo todo, se contentaría con explicar una cantidad de hechos significativos. Pero el problema queda en pie: ¿cuál es el criterio que nos permite discernir qué hechos son significativos? Los hechos se convierten en significativos (son analizados, modelados y producidos) a partir de teorías y, al extremo, una teoría no es sólo un esquema para ordenar los hechos sino que implica una organización de la experiencia.

La tesis según la cual existe una vinculación íntima entre hechos y teorías no es nueva. Popper en *LA LÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA* y Hanson en *PATTERNS OF DISCOVERY* (1958), ya constataron que los hechos son «vehiculados» por teorías. Feyerabend no acepta esta imagen, que considera la teoría como un "vehículo" que carga (o que está impregnado por) los hechos. Esa imagen es inaceptable porque supone que los hechos puros existen como tales y que se puede ejercer una distinción entre vehículo y cosa vehiculada. Según Feyerabend no hay autonomía de los hechos: la teoría no los "impregna" sino que los constituye.

Entender esa posición ayuda a comprender por qué, por ejemplo, cuando los hechos y la teoría no concuerdan eso no revela, para el autor de *CONTRA EL MÉTODO*, un error de la teoría. Para poder afirmar un error en la teoría deberíamos estar seguros del carácter incontrovertible de los hechos, lo que no puede ser

verificado. Especialmente allí donde los hechos son puramente teóricos (en algunas ramas de la física, por ejemplo), la prioridad del hecho sobre la teoría no tiene ningún sentido. Y lo mismo puede decirse de la defensa de la contrainducción. Que los hechos confirmen una teoría no pone teoría al abrigo de una posible revisión. Si los hechos están vinculados a la teoría, que la confirmen no le añade valor. No se puede eliminar una teoría por el hecho de que esté en desacuerdo con los hechos porque, en el fondo, con lo que está en desacuerdo es con otra teoría.

HECHOS Y LENGUAJE

Feyerabend hace un uso muy laxo del término "teoría": «Al hablar de teoría incluiré los mitos, ideas políticas, sistemas religiosos, y pediré que un punto de vista así denominado sea aplicable por lo menos a ciertos aspectos de todo lo que existe». La teoría es lo que tienen en común los problemas y, por eso, la relatividad es un problema y la existencia de cisnes negros no forma parte de la teoría. «Prefiero ese uso 'en acordeón' del término [teoría] porque ofrece un nombre único a para problemas que en mi presentación están íntimamente vinculados». En su Tesis, de la que existe un resumen en inglés, «An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience», considera que, en relación al lenguaje observacional, hay dos tipos de condiciones que una teoría debe cumplir: (1) las que califica de «pragmáticas» o de «psicológicas y sociológicas», es decir, las condiciones de decibilidad y (2) la interpretación sin la cual ningún lenguaje observacional se mantiene. Es decir, que sin lenguaje ninguna observación se mantiene (los capítulos 6 y 7 de CONTRA EL MÉTODO ejemplifican en Galileo el problema de cómo una teoría es una construcción lingüística).

El lenguaje es esencial en una teoría científica: comprendemos los hechos porque hablamos y ese lenguaje está cargado por una tradición. El lenguaje ordinario no es, por desgracia, tan ordinario. De ahí que para Feyerabend en REALISM, RATIONALISM AND SCIENTIFIC METHOD: «La interpretación de un lenguaje observacional está determinado por las teorías que utilizamos para explicar lo que observamos, y cambia cuando estas teorías cambian». Para Feyerabend: «la aceptación o el rechazo de una teoría sobre la base de un experimento crucial es un acontecimiento pragmático (... psicológico que se interpreta posteriormente como una decisión teórica en los términos de las teorías que sobreviven a los tests».

OBJETIVIDAD, VERDAD Y REALISMO

En ADIÓS A LA RAZÓN, escribió Feyerabend: «es absurdo hablar de "la existencia objetiva" de una sonrisa, que según el contexto puede ser considerada como una sonrisa cortés, una sonrisa cruel o una sonrisa de aburrimiento». En su esa misma obra defiende debieran diferenciarse dos nociones distintas de "objetividad". La primera es la noción material, propia de la tradición: «que pretende que es válida independientemente de los prejuicios, de las ideas, de las actitudes y de las esperanzas humanas». Esta noción material de objetividad tiene como correlato necesario la pretensión de alcanzar la verdad, en un sentido aristotélico, como "correspondencia", en que es objetivo lo que corresponde a un estado de cosas descriptivamente tales. Evidentemente, la otra posibilidad (la suya) es la del texto antes citado; la de considerar que la objetividad no existe.

El debate con quienes mantienen una concepción objetivista implica analizar el significado de las posiciones supuestamente "realistas". Para Popper, en REALISM AND THE AIM OF SCIENCE, el realismo es el objetivo de la ciencia porque la ciencia es la búsqueda de la verdad. Ese objetivo tiende al infinito porque la verdad es sólo (y nada menos que) un horizonte al que tendimos, e incluso si hubiésemos llegado a la verdad no lo sabríamos. Ese horizonte es regulativo en el sentido en que fija las reglas (por ejemplo: la actividad científica debe organizarse teniendo como

meta la verdad, o se puede distinguir lo que es científico de lo que no es en términos de progreso hacia esa meta).

Feyerabend está perfectamente de acuerdo con Popper en la consideración de la actividad científica como actividad humana, como conquista del inmenso territorio de su ignorancia, pero niega cualquier posibilidad de objetividad material. La verdad es una construcción humana. Si la tesis del realismo es que existe algún tipo de verdad objetiva e irrevocable, entonces esa tesis es falsa. Tres puntos de la tesis realista le parecen inaceptables: (1) su conservadurismo al suponer que las cosas no pueden ser más que como son y que no hay lugar para la novedad o incluso para una mejora de la comprensión, (2) en consecuencia, el realismo reduce el contenido empírico y elimina todo lo que le parece contradictorio con la teoría desde la que analiza los hechos y, finalmente (3), el verbalismo el «dispositivo retórico» de quienes, como los popperianos, creen que su lucha es por la verdad, sin atender al hecho de que en nombre de la verdad se han cometido demasiadas carnicerías. Popper es criticado por su «metodología de slogans», aunque no está nada claro, todo hay que decirlo, que Feyerabend no tenga también los suyos.

En opinión de Feyerabend, el realismo es un fracaso en la medida en que resulta prácticamente imposible separar lo que pertenece a nuestra propia naturaleza de lo que pertenece al mundo exterior. Por decirlo de una manera simple, lo que percibimos no es demasiado fácil de distinguir de nuestra propia forma de percibir. Feyerabend dice eso mismo de una manera más educada y de otra un poco más salvaje. En REALISM, RATIONALISM AND SCIENTIFIC METHOD encontramos la primera formulación: no se puede «no se puede trazar una línea de demarcación entre los estados de cosas objetivos y los estado del observador». En ADIÓS A LA RAZÓN lo expresa más a la brava cuando niega que: «los debates científicos estén cortados de manera objetiva» porque abren diversas alternativas en que «el conflicto resultante se resuelve con frecuencia por juegos de poder sostenidos por preferencias populares y no por el razonamiento». El planteamiento relativista de Feyerabend supone que no podremos, pues, hacer ciencia a partir del supuesto de la objetividad.

MÉTODO Y RAZÓN

La crítica a la noción formal de objetividad conduce a Feyerabend a la crítica al discurso metodológico del racionalismo. En ciencia no hay «una» metodología, sino un conjunto de teorías que no se encabalgan y que son factualmente adecuadas aunque se hallen mutuamente en desacuerdo. En CONTRA EL MÉTODO llega a decir que no sirve para nada estudiar el contexto de las teorías para elucidarlas. Y por cierto, hay una sutil diferencia entre el título de la obra original AGAINST METHOD y su traducción CONTRA EL MÉTODO. El discurso de Feyerabend no es contra «el» método, sino contra la idea misma de que algo así como una metodología pueda significar una correcta aproximación a la (supuesta) verdad en las ciencias.

La ciencia no es una sino múltiple y «el» método o «el» procedimiento es una cuestión histórica; nada de lo que entendía Aristóteles como método ha sobrevivido hasta nuestros días. El método no es algo exógeno a la ciencia que haya sobrevivido a las propias condiciones del trabajo de los científicos, sino que se construye en función de los problemas que a cada momento interesan y presionan a la actividad científica. Los problemas científicos son múltiples y heterogéneos y así es el método científico. En unas circunstancias será válida una aproximación a determinados problemas y en otra habrá que buscar respuestas o método distintos. La ciencia no es una actividad donde todo discurra de una manera aparentemente racional, transparente y explicable, sino una forma de explicar provisionalmente nuevos problemas. Ni siquiera podemos decir que la ciencia deba decir la última

palabra, pues: «La ciencia es una de las muchas formas de pensamiento que el hombre ha desarrollado y no necesariamente la mejor» (¿POR QUÉ NO PLATÓN?, p. 119). Eso no significa que Feyerabend propugne, como creen sus críticos poco hábiles, una especie "antimétodo". Lo que Feyerabend pretende rehabilitar es lo que en CONTRA EL MÉTODO denomina «la esencia del empirismo», es decir, «la contra-regla que (...) nos incita a introducir y a elaborar hipótesis que no concuerdan con teorías bien establecidas y/o hechos bien establecidos». Eso es lo que técnicamente se llama «contrainducción» y en eso consiste el núcleo mismo del «anarquismo epistemológico», o de lo que él mismo denominó «una metodología pluralista».

Estar contra el método no significa estar contra "todo" método, sino contra la construcción cultural según la cual existe una única manera de hacer ciencia. Estar contra el método es entender que, a veces, el método nos hace ciegos a la comprensión y que todas las reglas tienen limitaciones. De ahí que un científico deba parecerse más a un político o a un boxeador que a la imagen tópica del individuo encerrado en un laboratorio. Imagen que es, por lo demás, puramente romántica, y que no se corresponde al funcionamiento industrial de la ciencia actual. En su texto «Expertos en una sociedad libre», recogido en ¿POR QUÉ NO PLATÓN? (p.50), Feyerabend lo explica así:

«Un buen científico debe parecerse en muchos aspectos a un político con capacidad intuitiva para captar la situación objetiva tanto como la disposición de su auditorio y que tiene que sacar el mayor provecho posible de esta capacidad suya para imponer sus ideas. O parecerse a un boxeador, que tiene que descubrir los puntos sensibles, las debilidades, los prejuicios los movimientos especiales de su contrario para poder acomodar su propio estilo a estas condiciones. Si se tiene en cuenta la complejidad del mundo en el que el científico vive, entonces resulta claro que ese eclecticismo del científico, ese «oportunismo» despiadado, no es tan solo la expresión de la inconsistencia y la necedad humanas, sino el único comportamiento que tiene algunas posibilidades de éxito».

EL «ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO» Y EL PROBLEMA DE LA RAZÓN

Para construir una crítica del método científico, Feyerabend ha empezado desmontando el mito del objetivismo, pero ese mito es sólo una parte de otro mayor: el mito de la razón que desde la tradición europea (platónica) debe de ser necesariamente objetivadora. En KNOWLEDGE, SCIENCE AND RELATIVISM, Feyerabend escribió: «Que es excelente ser racional es admitido por numerosas personas, pero ninguna es capaz de decirnos qué significa eso y por qué ser racional es tan importante». "Razón" es un término tan polisémico, y con usos tan amplios, por no decir contradictorios, a lo largo del tiempo, que ha acabado por no significar nada. Nociones como "racional" e "irracional" «son ambiguas y jamás claramente explicadas», dice en ADIÓS A LA RAZÓN. No tiene ningún sentido vincularlas con su desarrollo moderno. De ahí que el hombre de la Edad de Piedra o el mito sean tan racionales como nosotros o como la ciencia moderna, aunque eso pueda escandalizar a algunos.

El racionalismo no siempre es identificable con la razón y más bien sucede lo contrario, limita el campo a la hora de resolver problemas. En su DIÁLOGO SOBRE EL MÉTODO lo explica claramente: «El hombre de la Edad de Piedra era ya un *homo sapiens* plenamente desarrollado, tenía ante sí problemas tremendos y los resolvió con gran ingenio. A la ciencia se la estima por sus conquistas, así que no olvidemos que los inventores de los mitos descubrieron el fuego y los medios para

conservarlo (...) Si se aprecia a la ciencia por sus resultados, se deberían apreciar los mitos cien veces más, y con mayor entusiasmo, ya que sus conquistas fueron incomparablemente mayores: los inventores de los mitos *han dado inicio* a la cultura, mientras que los científicos sólo la han *modificado* y no siempre para mejor» (p. 104).

Es un poco ingenuo suponer que quien ataca la razón es por eso mismo un irracionalista. Si lo que se considera racional muta de una época histórica a otra, la crítica a la razón es en ella misma una actividad perfectamente racional. No sabemos lo que es racional pero según Feyerabend podemos saber lo que es razonable, por eso en REALISM, RATIONALISM AND SCIENTIFIC METHOD habla de «empirismo razonable» o de «una teoría razonable del conocimiento». El relativismo es, así «razonable, humano» (en ADIÓS A LA RAZÓN) porque mina los fundamentos de una razón que no es tal en la medida en que se hace absolutista y, por tanto, cierra vías de análisis que pueden ser útiles a la ciencia. En MATANDO EL TIEMPO, Feyerabend lo dice textualmente: «Nunca he "denigrado la razón" sea lo que sea la cosa que así se llama, sino sólo alguna de sus visiones petrificadas y tiránicas». Lo que hace es, simplemente (o complicadamente) constatar que no hay en la ciencia principios universales, contra lo que afirmaría, por ejemplo Popper.

Cuando Feyerabend se declara «dadaísta» su referente es Hans Richter, para quien: «Dada no sólo no tiene un programa (...) sino que está contra todos los programas» y «para ser un auténtico dadaísta hay que ser a la vez un antidadaísta». En sus «Tesis a favor del anarquismo» lo explica así:

«El anarquismo epistemológico se diferencia tanto del escepticismo como del anarquismo político (o confesional). Mientras que el escéptico o bien considera que todas las opiniones son igualmente buenas o igualmente malas, o bien se abstiene de hacer un juicio de este tipo, el anarquismo epistemológico no tiene inconveniente alguno en pronunciarse a favor de las tesis más bajas e insolentes. Mientras que al anarquista político le gustaría acabar con una determinada forma de vida, el anarquista epistemológico puede, incluso, llegar a defenderla, ya que nunca permanece eternamente ni a favor ni en contra de ninguna institución ni de ninguna ideología».

Por eso en CONTRA EL MÉTODO quiere que se le recuerde: «como un anarquista descarado, no como un anarquista serio». La fundamentación última de la epistemología es, para él, la ética. Por eso, tomarse las cosas a la ligera, como los dadaístas y reivindicar la democracia y lo que hoy se llama el multiculturalismo es mejor que dejarse llevar por un racionalismo dogmático que nos conduce al abismo por su incapacidad para entender los problemas ecológicos. Para Feyerabend: «La gente tiene derecho a vivir del modo que considere más oportuno, lo que significa que se deben conceder a todas las tradiciones los mismos derechos y las mismas oportunidades de acceder a los centros de poder de la propia sociedad» (DIÁLOGO SOBRE EL MÉTODO, p. 115). El anarquismo epistemológico, sea dicho de paso, nada tiene que ver con el anarquismo político, pues no implica una lealtad duradera hacia ningún credo o programa (ni tampoco ninguna aversión duradera a ningún credo o programa — como es obvio). Tampoco es exactamente un escepticismo, pues no niega el valor del conocimiento, sino la reducción del conocimiento a método.

La célebre frase: «*Anything goes*» no debiera considerarse como un "principio" o una "regla" pues Feyerabend era perfectamente irónico ante cualquier "principio" o "regla". Es sencillamente: «la exclamación aterrada de un racionalista que observa la historia más de cerca». «*Anything goes*» es lo que la historia nos enseña. El

relativismo sería una primera conclusión de esa enseñanza, aunque al final de sus días la formulación relativista no le satisfacía en absoluto. En ADIÓS A LA RAZÓN, distinguirá tres tipos de relativismo: el que denomina (1) «relativismo práctico» o «oportunista» que consiste en defender un «intercambio abierto» de conocimientos en pie de igualdad, (2) el «relativismo democrático» que es una respuesta a «Platón y sus sucesores», en que se recupera a Protágoras y su intuición básica según la cual: «diferentes ciudades (...) pueden ver el mundo de formas muy diferentes y juzgar aceptables cosas muy diferentes», y (3) el «relativismo epistémico», según el cual «para todo enunciado, teoría o punto de vista concebido [como verdadero] por buenas razones, existe una visión alternativa al menos tan buena, sino mejor».

Ese último tipo de relativismo no significa que nuestro conocimiento sea arbitrario, o que no tenga valor, o que podamos decir cualquier cosa. Que las reglas sean relativas no significa que deban ser abandonadas (o que no tengan ningún valor). Lo que significa es que deben ser discutidas y relativizadas. Pero si el relativismo fuese abierto entonces el mundo sería un caos y viviríamos condenados a la subjetividad personal. Al final de su vida, Feyerabend renunció al relativismo en MATANDO EL TIEMPO porque le parecía una posición «populista». Su posición última es que: «cada cultura es potencialmente todas las culturas», en la medida en que existe una única naturaleza humana.

LA INCONMENSURABILIDAD

Al cabo, el concepto que Feyerabend pensó a lo largo de toda su vida no es el del anarquismo, ni el del relativismo epistémico, sino el de «inconmensurabilidad» que hallamos ya en REALISM, RATIONALISM AND SCIENTIFIC METHOD: «Una teoría es inconmensurable con otra teoría si sus consecuencias ontológicas son incompatibles con las consecuencias ontológicas de esta última». El principio de inconmensurabilidad es una impugnación en toda regla de una concepción estrecha del “progreso” en ciencia. Feyerabend da algunos ejemplos de inconmensurabilidad (el más fácil la inconmensurabilidad entre temperatura y entropía, pero también el del platonismo inconmensurable con el empirismo). En situaciones de inconmensurabilidad simplemente (o no tan simplemente) hay que elegir. La inconmensurabilidad era el problema con el que se había encontrado ya el Círculo de Viena al final de los años treinta y es el problema de Kuhn en LA ESTRUCTURA DE LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS (1962). El problema de la inconmensurabilidad ha sido discutido después por muchos otros filósofos. Davidson, Putnam o Hempel han criticado en profundidad este concepto, pero lo obvio es que si lo tomamos en serio no habría ninguna posibilidad para establecer “experimentos cruciales” que nos permitan desentrañar la superioridad de unas teorías sobre otras.

Al margen de sus consecuencias políticas evidentes, y que no trataremos en este texto ya demasiado extenso, la inconmensurabilidad es un aviso sobre el hecho de que los criterios propuestos por las diferentes metodologías son demasiado simples para explicar los casos complejos y una invitación a utilizar los conceptos científicos: «de manera abierta, ambigua y a veces contraintuitiva». Asumir las tensiones reales de la ciencia es una invitación que la crítica de Feyerabend sigue haciéndonos hoy.

Pals (Baix Empordà), agosto 2011.

Traducido del catalán.