

CONTRA EL MÉTODO

UNA RAZÓN CRÍTICA, UNA CIENCIA LIBRE



UNIVERSIDAD DE SEVILLA

TRABAJO DE FIN DE GRADO

REDACTOR: JOSÉ ÓSCAR GARCÍA MARTÍNEZ

TUTORA: MARÍA DE PAZ AMÉRIGO

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

GRADO EN FILOSOFÍA

CURSO 2022-23

A Óscar Parcero, por la materia

A María de Paz, por la forma

A Carlos Ibáñez, por el ideal regulativo

Contra el método: una razón crítica, una ciencia libre.

ÍNDICE:

- 1- La razón y el ser humano
 - 1.1 Razón positiva y razón negativa
 - 1.1.1 Razón positiva
 - 1.1.2 Razón negativa
 - 1.2 La razón y la política. El holismo de la razón.

- 2- La razón y el cientificismo
 - 2.1 El cientificismo contemporáneo y el principio de autoridad
 - 2.1.1 La ciencia como ontología
 - 2.1.2 La ciencia como valor
 - 2.1.3 El mito del progreso

- 3- La razón crítica y su ciencia libre
 - 3.1 La concepción artística de la ciencia
 - 3.2 Una nueva Ilustración

- 4- Problematicidad y posibilidad de un racionalismo ecológico.

Resumen:

Partiendo del concepto de razón en su mayor amplitud posible, en adición al problema que dicha asunción supone, este escrito buscará poner en contacto la ciencia, como una actividad históricamente ratificada, con un modo más humanista de llevarla a término. En búsqueda de una ciencia madura, como producto de una razón madura, este texto tratará de exponer una vertiente democrática de esta última, en tanto igualitaria y antielitista, a través de la crítica al dogmatismo en que una razón “pre-crítica” incurre. Dicho modelo de ciencia, cuya más evidente manifestación resulta ser el cientificismo, al que aludiremos detalladamente, será considerado como pernicioso a la luz de sus nefastas repercusiones prácticas. Como vía para poder conectar estas últimas con la exposición teórica que se realice, será expuesto, además, el problema contemporáneo sobre el cambio climático, como estudio de caso a tomar en consideración.

Palabras clave:

Humanismo, racionalismo, anarquismo, subjetivismo, cientificismo, Ilustración, ecología, cambio climático.

Abstract:

Starting from the concept of reason in its broadest possible scope, in addition to the problem that this assumption entails, this writing seeks to connect science, as a historically ratified activity, with a more humanistic approach to its fulfillment. In the pursuit of a mature science, as a product of mature reason, this text will attempt to present a democratic aspect of the latter, as egalitarian and anti-elitist, through the critique of dogmatism that "pre-critical" reason incurs. This model of science, whose most evident manifestation turns out to be scientism, to which we will refer in detail, will be considered pernicious in light of its disastrous practical repercussions. In order to bridge these practical repercussions with the theoretical exposition to be made, the contemporary problem of climate change will also be presented as a case study to be taken into consideration.

Keywords:

Humanism, rationalism, anarchism, subjectivism, scientism, Enlightenment, ecology, climatic change.

Introducción:

Considero que puede ser una síntesis concisa de la intención que me predispone a escribir este trabajo la definición de su punto de partida: un racionalismo desengañado. El buen ánimo del racionalismo ilustrado, presente teóricamente en el ideario occidental desde Kant hasta, posiblemente, los intelectuales del Círculo de Viena¹, ha dejado paso al occidente asolado tal como hoy en día lo conocemos. El fulgor del siglo de las luces, cuyo objeto de iluminación fue la propia razón humana, es, precisamente, la causa que justifica su ingenuo candor; ese mismo que, pudiendo ver cómo una serie de ideologías sociopolíticas la comenzaban a integrar como herramienta de discurso, seguía confiando ciegamente en la resolución absoluta de su *escathos*. Así, pensaría entonces alguno de aquellos más ingenuos racionalistas (quizá acomodado a la lumbre en su salón, mientras se recrea lúdicamente en la perfumada humarada de su pipa): “Algún día, el progreso nos habrá llevado al mundo en que sea la razón la que nos dé guía. Aquello que pase mientras no es algo que podamos remediar”. Tal pensamiento es, precisamente, la causa y el fundamento de nuestra contemporánea distopía: pensar sobre el mundo es tarea estéril si no viene en compañía de una correspondiente actuación.

¿Cómo podría siquiera osarme, entonces, a presentar este escrito en favor de un cierto tipo de racionalismo? La respuesta es, a mi juicio, bastante evidente. Una vez asumida la razón en su intrínseca problemática (a cuyo estudio nos dedicaremos posteriormente), en su barroco claroscuro, su umbrío reverso de *erlkönig* (de “rey elfo”, que se dedica a raptar jóvenes para retenerlos dentro de sus dominios por el resto de los tiempos, *sub specie aeternitatis*), así como su iridiscente pátina de pomposa ornamentación (aquella gloriosa efigie que tanto fascinó a esos primeros ilustrados), quedarían superpuestos e imbricados. Quedaría esclarecido, asimismo, de este modo, un concepto más próximo a una desembarazada razón humana (desembarazada tanto de simplismos reduccionistas como de otros tipos de estratagemas conceptuales), aquella que aparece y ha aparecido tanto en su vertiente práctica como histórica (que es,

¹ Cf. *La concepción científica del mundo* y las alusiones a su proyecto educativo.

precisamente, aquella que esta primera vertiente nos muestra). Dicho de modo kantiano, una razón que tenga marcados sus límites, cierto es, pero a la que también se le puedan conceder ciertas condiciones de posibilidad.

Quede de este modo, pues, presentada la intención principal de este escrito: una crítica al racionalismo a través de la razón. Esto, lejos de pretender concluir con un rechazo radical de esta, busca ser una terapia ante el dolor que le aqueja desde el descreimiento presente y el metódico desinterés por sus cuestiones. El diagnóstico propuesto (esto es, la crítica reflexiva) es, según considero, el único medio disponible con el fin de llevar a término tal propósito.

Habiendo introducido, entonces, la cuestión de este modo, habremos de proceder ahora a esclarecer las generalidades que han sido hasta aquí mentadas de manera superficial. Por ello, y habiendo dedicado ya este espacio a introducir al lector en una panorámica, procederé, a continuación, a hablar con mayor acento acerca de estas; deteniéndome, de este modo, en las cuestiones concretas y los casos particulares que puedan concernir al problema que se está tratando de exponer. Quede con ello, pues, concluido este prefacio inicial.

1- La razón y el ser humano:

Cuando Kant nos advierte, en el prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, de que la metafísica, entendida como el ejercicio de una razón completamente aislada de cualquier material sensible, es el ejercicio más estrechamente vinculado al hacer humano (esto es, según sus términos, el primero en cuanto a antigüedad y el último en cuanto a vigencia²) tenía en mente una intuición que cada vez se hace más tangible en nuestros tiempos: la razón no puede habitar la incompletud. Tal apreciación, lejos de ser nimia o fútil, resulta ser fundamental en la manera que determina la forma en que el ser humano se relaciona con su entorno.

Nuestra aproximación al concepto de razón, entendida (al menos por el momento) en su definición “convencional” de emisión de juicios abstractos, va a estar amortiguada por la concesión de la existencia de este componente simbólico que determina una visión de mundo. Esta no sería sino la consecuencia de la cita kantiana que ha sido presentada en el párrafo anterior: bajo esta simbolización exhaustiva, el ser humano se representa el mundo como un conjunto cerrado de las entidades que concibe o deriva del dominio mayor de las entidades posibles. Esta exhaustión, que podría relacionarse con la noción lógica de conjunto máximamente consistente³, es la que presenta ante la razón un sistema ontológico cerrado sobre la base del que actúa; dicho de otra manera, una cosmovisión (una *Weltanschauung*).

Una cosmovisión construye una orientación práctica primordial para el ser humano que la ostenta. Además, y por mucho que pueda querer ser discutido, esta tampoco resulta estar exenta, según aquella demarcación “convencional” inicialmente aportada, de cierta irracionalidad en su contenido: pues muchas asunciones, por ser consideradas triviales o evidentes (dentro de un marco teórico), por la persona que las presume, no están sujetas, por ello, a fundamento ni a justificación alguna.

² Cf. KrV B 14

³ Aunque distendiendo, al menos parcialmente, el cariz lógico de esta última, y bifurcando su rango entre los entes instanciados como, aparte, a los que “les estaría teóricamente permitido instanciar”. Para buscar la referencia sobre este concepto, cf. Carnap (**buscar referencia**)

Por otro lado, aunque siguiendo en la misma línea, una cosmovisión determina también una ontología⁴. Una ontología es, consecuentemente, una antología por definición: una capitulación, completa por sí misma, pero deficiente con respecto al todo mayor que la precede (a la conjunción de ambas la denominaremos en adelante *subcompletud*). Esta precedencia, si bien problemática, podría ser entendida a grandes rasgos, nuevamente, con la idea de que la exhaustión ontológica no agota (más importante, no puede agotar) la longitud del espectro de lo posible. Por ello, recogiendo el reconocimiento de Quine acerca de la imposibilidad de dar por cerrada aun la cuestión ontológica en su tiempo⁵, y procediendo para nuestro propósito con una cierta elongación hacia la radicalidad, será sostenido en este escrito que, en la medida en que se reconozca dentro de una ontología su indefectible *subcompletud*, la cuestión de la ontología nunca deberá ser tomada como clausurada. Dicho de otra manera: no existe ningún modelo de realidad privilegiado que deba ser tomado como excluyente de sus alternativas (o, por lo menos, no hay esquema que legitime tal exclusión, en la medida en que, comparado con la unidad mayor que lo precede, todo esquema languidece con severo raquitismo⁶).

Sin embargo, nuestra reflexión no se detendrá habiendo llegado a esta conclusión: pues ello sería lo mismo que sucumbir ante la renuncia. Relativizar con radicalidad taxativa el juicio comparativo sería elevadamente pernicioso: no solo se estaría, tómesese el caso concreto (en el que posteriormente habremos de detener nuestra atención), renunciando a toda seriedad de la ciencia en cuanto a sus propósitos y ambiciones, a pesar de su más que mostrada y regular eficiencia práctica a lo largo de los siglos; sino que, en adición, el dogmatismo de la cosmovisión dominante que se busca evitar se vería desplazado, llanamente, a un agregado heterogéneo de pequeños y diversos dogmatismos varios de índole particular. El propósito y anhelo principal de este trabajo es la democratización de

⁴ La relación entre ontología y cosmovisión, de la forma en que las defenderemos en este estudio, es la de pertenencia. Una ontología será entendida como subconjunto de una cosmovisión; la cual, aparte de esos compromisos entitativos, comprende una serie de componentes más complejos (tales como valoraciones, costumbres e incluso, como veremos, metodologías) que se imbrican formando una unidad reticular aún más compleja que la de una ontología.

⁵ Cf. Quine, 2002, p. 59

⁶ El propio modelo científico arrastra sus deficiencias desde la Modernidad: por ejemplo, pese a poderse dar cuenta con total precisión matemática de los movimientos de un cuerpo cualquiera con base en un estudio cinemático, este último jamás podría dar cuenta en los términos que emplea del color de este, o de algunas otras propiedades que caen fuera del rango o co-dominio (esencialmente limitado) sobre el que puede instanciar sus análisis. Por ende, y como sostendremos con posterioridad con mayor detalle, todo intento de reconstrucción conceptual científica del mundo puede construir un esquema, pero nunca llegar a reconstruir el mundo en esos términos.

todo género de conocimiento, y, en aras de tal propósito, es requisito imprescindible contemplar su comunicabilidad. La sórdida sordera de un dogmatismo inquebrantable, sea cual sea su naturaleza, trasfondo u origen, será, en la misma medida en que obstruye tal propósito, el eterno enemigo jurado contra el que se estará rebelando este escrito.

1.1- Razón positiva y razón negativa:

Hemos presentado hasta ahora las formas en que opera, al menos de modo rudimentario y primitivo, la razón en el papel judicativo que desde las premisas de nuestro análisis se le ha asignado de manera provisional. Tan solo una presentación ha sido suficiente para poder poner de relieve, por lo menos, la intrínseca problemática que es coextensa a la asunción de tal asignación. Todo ello, sumado al ánimo que se ha confesado profesar en la introducción, nos llevará a continuación a profundizar en las raíces del análisis de este concepto: a buscar sus límites y posibilidades en niveles inferiores, dada la imposible resolución satisfactoria de esa demanda en un nivel más tangencial. Con todo ello en mente, y tomando, además, al modo de punto de partida, una constitución antropológica tensional (en la medida en que se oponen problemáticamente en ella las dimensiones de autonomía y de heteronomía, puesto que se supone al ser humano partícipe de ambas), buscaremos ahora un análisis que, incluyéndolas, tras haberlas explicitado, pueda llegar a satisfacer las demandas que ya han sido presentadas, y que rigen el anhelo y finalidad perseguidos por este escrito.

1.1.1- Razón positiva:

Cuando en una de sus obras Byung-Chul Han acusa, según sus propios términos, la problemática contemporánea que supone un “exceso de positividad”⁷ pretende poner de manifiesto, en cierto sentido, la falta de un *otro* que pueda someter a crítica la identidad que el sujeto asume como punto de partida⁸. Tal tesis, lejos de quedar herméticamente

⁷ Cf. Han, 2012, p. 12

⁸ Dicho de forma más clara, y sin incurrir en una profundización exhaustiva, este exceso referido podría ser caracterizado como una monomanía intelectual; esto es, como la conformación psicológica pasiva con respecto a una identidad cerrada que, a través del medio sociocultural concreto, se impone ante la mente.

restringida al dominio de la psicología o del análisis social, puede ser también entendida en analogía a ciertos fenómenos propios de las ciencias y la teoría del conocimiento.

Resulta en un principio, muy poco cuestionable la asunción de que la forma humana de conocimiento se llega a hacer posible (al menos que se ve muy notablemente enriquecida) en el contacto con la tradición histórica que precede o es coetánea a cada sujeto concreto. Es evidente, pues, que la positividad (entendida en el sentido *positum* de “lo puesto”; es decir, lo contextual) es un factor relevante dentro del proceso racional humano. La heteronomía es, al menos de forma parcial, la que aporta a cada individuo un sustrato y una orientación: en la medida en que le muestra unos problemas que puede asumir como primer punto de partida.

Esta heteronomía, sin embargo, se presenta en ocasiones como fatalista e intrascendible. Tal puede ser el caso, por ejemplo, de las conclusiones que se extraigan con base en las propuestas lingüísticas contemporáneas, que siguen la estela de la tesis de Sapir-Whorf⁹, acerca del relativismo lingüístico. Estas, en la medida en que postulan la dependencia radical de la forma del mundo (de la visión de mundo, dicho con más propiedad) hacia la forma de un lenguaje concreto, conllevan un determinismo cultural y lingüístico, una fatalidad de lo positivo que manifestaría la irreconciliabilidad inexorable entre los actores de diferentes tramas lingüísticas. La autonomía de la racionalidad habría desaparecido de aceptar estas premisas: dejando únicamente tras de sí el sisífico y aciago hado de un babelismo perpetuo, una exposición dialógica ininterrumpida que no es acompañada por el entendimiento del interlocutor hacia el que se dirige.

Esta apreciación, en la medida en que guarda cierta relación temática, nos permite una incursión en los contenidos expuestos en la obra de Kuhn a propósito de la filosofía de la ciencia. De forma más concreta, nos interesará remarcar los aspectos en los que nos expone la relevancia que tiene dentro de la actividad científica (especialmente en lo que él mismo dará a conocer como periodo de *ciencia normal*) el conjunto de asunciones y el papel que desempeña una cosmovisión grupal (es decir, el conjunto de condiciones de carácter heterónomo a las que el científico, en tanto integrante de una comunidad, está sujeto) dentro de la actividad de cada individuo concreto en el terreno de la ciencia.

⁹ Whorf explica como un sistema lingüístico no reproduce las ideas, sino que él mismo las produce y las conforma (Cf. Whorf, 1971, p. 241). En la misma página, sin embargo, añade que la base de este acuerdo lingüístico concreto es absolutamente obligatoria, y ello será lo que podamos cuestionar.

Una de las tesis que más nos interesará rescatar de su trabajo será que, según concede el mismo Kuhn, resultaría imposible para un científico introducirse en la propia disciplina de forma aislada e individual¹⁰. A sensu contrario, su iniciación depende principalmente de la educación (que, dicho sea de paso, en la obra de Kuhn es concepto coextenso al de adoctrinamiento¹¹) en la que haya sido instruido durante su periodo de formación. Esta última, además, dependerá, en último término, de su momento histórico, así como del conjunto formado por los modelos categoriales y componentes axiológicos que resulten ser históricamente favorecidos por este último.

La comunidad científica, como elemento positivo característico del periodo de la ciencia normal, es uno de los conceptos más relevantes dentro de la obra de Kuhn. En la medida en que esta comunidad es la que demarca la ciencia tanto en objeto como en arquetipo de problemas y en metodología¹², se puede observar que existe un sustrato social sobre el que la ciencia se desarrolla y bajo cuyo horizonte parece llegar a estar subsumida. La investigación científica concreta, remisible a un momento histórico determinado, recibe sus reglas por esta convención comunitaria que se decide tomar como punto de partida de los estudios que se subordinan a ella. Sin embargo, esta no solo aporta sus reglas y métodos, sino que, en última instancia, también impone, al menos de forma parcial, las entidades de determinada ontología de la que los científicos deben partir. La conjunción de ambos es lo que Kuhn conoce con el nombre de compromisos de alto nivel¹³, y estos últimos refieren, por tanto, de manera directa, al concepto de cosmovisión social que se ha presentado con anterioridad.

Sin embargo, por último, y pese al papel que juega la tradición científica como elemento de transmisión en la obra de Kuhn, esta no es el único factor que condiciona la actividad que le es propia. Cuando se produce un desacuerdo entre la expectativa que se sigue de las predicciones de un paradigma y la observación que se hace del fenómeno acerca del que se realiza esta predicción, siempre que este desacuerdo no sea pasado por alto¹⁴ y se mantenga de forma prolongada, se produce un periodo de crisis en la ciencia

¹⁰ Cf. Kuhn, 2004, p. 94

¹¹ Ibid., pp.275-277

¹² Ibid., p. 79

¹³ Ibid., pp. 85-86

¹⁴ Ejemplo de caso: las razones estequiométricas entre los reactivos de los óxidos de cobre medidos por Proust. Este había medido en su tiempo una proporción de 1.47:1, mientras que la revolución química de Dalton mostró que la razón entre ambos resultaba ser la razón entera de 2:1. El mismo Feyerabend habla sobre como en toda teoría, en menor o mayor medida, existe un desacuerdo entre esta y las observaciones (cf. Feyerabend, 1986, p. 47).

normal. En presencia de esta anomalía persistente, se acaba produciendo la distensión de premisas ontológicas y deontológicas asumidas por el mismo paradigma¹⁵; de tal modo que, en presencia de otra teoría con una mayor potencia explicativa respecto a tal fenómeno (y siempre que no merme considerablemente las aplicaciones que se consideran exitosas por parte del paradigma previo) se podrá llegar a producir, incluso, un cambio radical en esta referida cosmovisión comunitaria que determina la operatividad científica respecto a un ámbito concreto de aplicación¹⁶. Dicho de otro modo, con mayor concisión: se dará (se podrá dar) un cambio de paradigma.

La posibilidad efectiva de un “cambio en la visión del mundo” (tal y como el propio Kuhn lo denomina¹⁷) es, no obstante, aquel elemento que más provechoso nos resultará de su análisis adaptado a los propósitos del nuestro. La posibilidad de que alguna de las cosmovisiones dadas llegase a modificar algunos elementos perceptivos será aquello a lo que nos asiremos a la hora de suponer que la influencia de lo positivo no es idéntica a un determinismo ejercido por este. Kuhn emplea una sugerente analogía con la corriente psicológica de la Gestalt para ilustrar estos cambios intuitivos y súbitos de aproximarse a una ciencia que, igual que en el caso de las imágenes presentadas por esta corriente de psicología experimental, no ha sufrido un cambio en sí misma, pero sí en su forma de ser observada. Podría hacerse en este punto una mención anticipada de la carga teórica de la observación, que Kuhn toma de la obra de Hanson¹⁸, como referencia explícita a la correlación que concederemos, esencial y determinantemente, entre objeto observado y la propia forma de ver el mundo.

La posibilidad de operar esta radical transformación en la forma de aproximarse a las nociones más elementales podría ser el agente de crítica que buscábamos al inicio del capítulo, a propósito de la frase de Han. En este escrito, sin embargo, como una adición, problematizaremos las circunstancias en que pudiera llegar a operar tal transformación. Discutiremos, en consecuencia, a través de la crítica, la posibilidad de integrar aquella misma actitud como un momento dentro del pensamiento reflexivo; de suerte que cada teoría o idea resulte marcada por un susurrante *memento mori* que, al margen del éxito o la gloria que sus resultados hayan podido traer, recuerde que toda teoría deberá verse, a

¹⁵Cf. Kuhn, 2004, p. 162

¹⁶ Si bien la necesidad de este carácter progresivo es cuestionable (cf. Feyerabend, 1986, pp. 148-149), no es, con todo, un problema concerniente a nuestra exposición en este nivel de discurso.

¹⁷ Cf. Kuhn, 2004, p. 193

¹⁸ Ibid., p. 197

la luz de la crítica, esencialmente como un contenido falible, potencialmente ineficiente e insatisfactorio.

Uno de los principales problemas que puede suponer, con todo, el intento de aplicación efectiva de esta posibilidad sería la resistencia que, presumiblemente, encontraría en las mentes de aquellos más familiarizados con una determinación concreta del pensamiento pasado (dicho de otro modo, aquellos individuos más estrechamente apegados a algún u otro paradigma). Esta reticencia ante la novedad de según qué teóricos comprometidos es un fenómeno que no queda simplemente puesto de manifiesto, del modo que hemos dicho, con Kuhn y sus estudios de sociología de la ciencia. Múltiples figuras, de diversa tendencia, han puesto de manifiesto, de forma más o menos semejante, esta misma apreciación (así, por ejemplo, encontramos el caso de Fichte¹⁹ y Planck²⁰, entre otros).

Con todo, y a diferencia de la alternativa de Kuhn (que parece insinuar, de forma tal vez no tan tácita, la construcción de toda nueva ciencia sobre las cenizas de la antigua, y el desinterés sobre aquellos científicos más comprometidos con un antiguo paradigma²¹), una de las mayores preocupaciones de nuestro escrito concernirá a la posibilidad acerca de una universalidad reconciliante, al margen de las varias polaridades y antagonismos que, aun pese a ello, han resultado ser innegablemente un fenómeno histórico de relativa reincidencia. De este modo, pues, quedará enfatizado nuestro interés en construir sobre el rechazo a la marginación de las minorías o las periferias. Esto será, asimismo, la base de lo que en capítulos posteriores presentemos como articulación de nuestro escrito.

La razón positiva, por lo tanto, en la medida en que pretenda alejarse de su deriva más dogmática deberá, por consiguiente, ser complementada por una tendencia crítica, que, además, será detalladamente explicada en el epígrafe venidero. Está claro, con todo, que pretender reducir la naturaleza de la ciencia a un asunto individual es mitificarla, trucar su contenido y reemplazarlo por un, acaso pomposo y estetizado, caricaturesco hombre de paja²². A pesar de ello, sin embargo, la propia razón es lo único de lo que

¹⁹ Cf. Fichte, 1987, p. 20

²⁰ Cf. Planck, 2000, pp. 33-34

²¹ Cf. Kuhn, 2004, p. 51

²² Mismamente, Hayy, el filósofo autodidacta de Ibn-Tufayl descubre la ciencia aristotélica y la teología árabe en su relato, que eran, precisamente, las dos corrientes de pensamiento en las que el propio autor de la obra se había llegado a formar.

dispone el ser humano para combatir los excesos de ella misma, y este ejercicio debe responder, de modo necesario, a una acción eminentemente individual.

Si antes hemos introducido la completud y exhaustión de una ontología, ahora, habiendo reconocido esto como forma de racionalidad positiva, deberemos, con todo, ser capaces de someter a crítica los términos en que se nos presente la representación de esta última. De este modo, pues, una cosmovisión adecuada deberá ser recalibrada y reconfigurada, de tal modo que, con independencia de su contenido, pueda ser dicho de ella que se trata de una suerte de cosmovisión crítica. No es recomendable, por lo tanto, en el sentido en el que lo plantea Kuhn, un compromiso incondicional hacia un determinado paradigma. Con todo, sin embargo, la sugerencia de dejar de pensar el conocimiento científico con regulación en el concepto dogmático de “verdad”²³ sí que parecerá, como explicaremos posteriormente, una sugerencia mucho más aceptable.

De esta forma, en suma, frente al dogmatismo de una tradición racionalista rígida, según los parámetros objetivizantes de una conceptualizada verdad como principio autoritario, una razón crítica sería susceptible, así, de pensar desde los márgenes: comprendiendo en su amplitud toda clase de problemática, y, sin sentirse interpelada con base en intereses epistemológicos de índole diversa, como humilde y desinteresada amante del pensar. Así, aún si la lechuza de Minerva se posa en el crepúsculo, no hay motivo por el que no haya de batir sus alas nuevamente antes del anochecer.

1.1.2- Razón negativa:

El epígrafe anterior ha dejado entrever la relevancia de la historia y de la tradición como clase de elementos contextuales a la luz de los cuales interpretar el pensamiento, y la forma en que estos constituyen algo así como un núcleo esencial de su contenido. Sin embargo, este examen no debe pasar por alto que su rol no se remite estrictamente a ser el estudio de casos pasados como un compendio de las razones causales que determinan el presente de un modo necesario (esto, presumiblemente, podría ser lo que Nietzsche caricaturizaría del historiador a través de la imagen del cangrejo, como “aquel que

²³ Cf. Kuhn, 2004, p. 284

aprende a solamente desplazarse hacia atrás”²⁴). No bastaría, diremos, con una reflexión especulativa sobre el mundo, sino que, en tanto no aceptemos semejante determinismo, habremos de ser nosotros los encargados de efectuar su efectiva transformación²⁵.

Una de las formas más eficaces de entender el concepto de razón negativa que propongo es, según estimo, presentarla en los términos de la obra de Bakunin. En ella, el propio autor presenta la potencia negativa del ser humano como conjunción de dos atributos, de los cuales, en ambos casos, el hombre resulta estar dotado: la facultad del pensamiento y la necesidad de rebelión²⁶. La necesidad de rebelión es, según reinterpretaremos en este escrito, un instrumento del que dispone el pensamiento contra la positividad metastática, indiscriminada fagocitaria, de la institucionalidad vigente, bien ideológica o política. Tal epidémico peligro no solo es visto y puesto de relieve por obras contemporáneas como las de Feyerabend²⁷, sino que en su momento fue atisbada y criticada en el siglo XVIII, en el contexto de la ilustración original, por Kant²⁸. La razón negativa sería, pues, la posibilidad de rebelión a través del pensamiento; o, lo que será entendido por nosotros como idéntico, el ejercicio de un criticismo con respecto al descrito *positum*, perpetuado de manera cosmovisionaria y/o institucional.

Del mismo modo en que Kuhn fue el autor de cuya obra nos hemos valido en el epígrafe previo, para este nos serviremos de las propuestas de Feyerabend para aproximarnos al estudio del caso de la filosofía de la ciencia. Los rasgos que de este nos interesan, por lo menos por ahora, serán susceptibles de ser reducidos a los siguientes: contrainducción, anarquismo/dadaísmo epistemológico, agnomismo e inconmensurabilidad. Para exponer todos ellos en un discurso que, simultáneamente, pueda quedar ilustrado a través de un caso (y no fenecer como pura verborrea especulativa en abstracto), nos serviremos del ejemplo, que es propuesto por el propio Feyerabend en su obra, de Galileo, como figura en la que converge la conjunción de estas prácticas referidas.

Cuando Feyerabend habla de la contrainducción como alternativa a otras metodologías se refiere a la posibilidad (según expone, metodológicamente legítima) de defender una teoría opuesta a otra u otras teorías, consideradas elevadamente probables a

²⁴ Cf. Nietzsche, 2002, p. 37

²⁵ Así habla Marx en una de sus más insignes sentencias (cf. Marx, 2010, p. 18)

²⁶ Cf. Bakunin, 2003, p. 11

²⁷ Cf. Feyerabend, 1996, p. 98

²⁸ Cf. Kant, 1991, p. 31

través de una inferencia efectuada anteriormente, con el fin de problematizar los supuestos en que incurre la asunción de su criterio de evidencia. Para ilustrar tal proceso, el autor aporta, como ya hemos dejado entrever, el caso histórico del debate acerca del movimiento de la tierra²⁹.

El punto de partida de Galileo es la propuesta heliocéntrica de Copérnico, rescatada de las antiguas tesis pitagóricas legadas al occidente renacentista³⁰, principalmente, a través del *corpus hermeticum*. A la motivación de Galileo podría ser añadida, adicionalmente, la “irracionalidad” que motiva en primer lugar a Copérnico a proceder de tal modo: pues cuando habla de que la astronomía del modelo ptolemaico ha generado un monstruo³¹, lo hace dejando a un lado tanto su notable precisión como su resolución predictiva, y basándose principalmente (incluso de forma exclusiva) en un juicio de origen estético³² acerca de la belleza y armonía del cosmos. Este papel de lo irracional que mencionamos jugaría un rol importante no solo en Feyerabend³³, sino también en la obra de Kuhn³⁴.

Volvamos, no obstante, al ejemplo de Galileo. Este, en la medida en que ya de entrada se había decantado con convicción por un heliocentrismo, se opone frontalmente a las tesis cosmológicas del modelo aristotélico-ptolemaico que concluyen la centralidad del planeta Tierra, así como su inmovilidad en tal punto. La irracionalidad vuelve a tener su relevancia si se tiene en cuenta que la dirección de ajuste del razonamiento de Galileo va de la conclusión hacia las premisas (esto es, utiliza sistemáticamente justificaciones *ad hoc* con el fin de legitimar sus convicciones), y no muestra reparo alguno, y quizá de ahí su gran éxito, en emplear la propaganda³⁵ como medio de difusión de sus ideas.

A través de una inferencia contrainductiva, Galileo puede revisar y problematizar lo que se consideraba hasta entonces una evidencia³⁶. Es por ello por lo que, tomando de

²⁹ Cf. Feyerabend, 1986, pp. 61-62

³⁰ Ibid., p. 33

³¹ Cf. Copérnico, 1987, p. 9

³² Recordemos, además, que las predicciones de Copérnico aun no serían tan exactas y sofisticadas como a la postre acabarían siendo las de Kepler y los astrónomos posteriores.

³³ Cf. Feyerabend, 1986, pp. 141-143

³⁴ Cf. Kuhn, 2004, p. 265

³⁵ Cf. Feyerabend, 1986, p. 145. La legitimidad de la propaganda como elemento de difusión será otro trazo que asumiremos problemáticamente. El papel de la irracionalidad, si bien también será problemático para nosotros, no será necesariamente contradictorio: la irracionalidad de determinados contenidos viene atribuida por un determinado parámetro de juicio. No existirá, según sostendremos, un método racional excluyente, sino que la racionalidad de un método se construye en el reconocimiento de sus usuarios.

³⁶ Piénsese en el argumento de la carga teórica y en el ejemplo de Kuhn de imagen de la Gestalt.

este modo el argumento geocéntrico de la torre, Galileo es capaz de desvincularlo de su cariz tradicional y, a la vez que postula su principio de inercia, reformularlo de modo que pase a ser visto como evidencia que justifique sus propios intereses argumentativos; esto es, el sistema del universo heliocéntrico de Copérnico.

El anarquismo³⁷ o dadaísmo epistemológico que Feyerabend postula se puede rastrear en la actitud que evidenciada en el caso de Galileo. El anarquismo, tomado en el sentido de Feyerabend, quedaría vinculado con lo que conoceremos como agnomismo³⁸, y que, a su vez, podría verse resumido en la sentencia, tan controversial como debatida en las últimas décadas, de *¡todo vale!*³⁹.

Esta sentencia, si bien considerada fuera del contexto en que se emplea puede resultar algo desconcertante, y pese a lo deliberadamente provocativa que resulta tomada ya solo desde su formulación, permite condensar las conclusiones de un razonamiento que, de hecho, no parece tan disparatado como semejante preferencia nos podría hacer suponer. Este apotegma no pretendería ilustrar, pues, más que la ilegitimidad, que es susceptible de ser históricamente apreciada, de considerar la abstracción, con respecto a la práctica científica, una regla absoluta, universal, que la rijan transversalmente, y pueda determinar de modo omnímodo su totalidad como disciplina. Contra ello, el anarquista sería aquel que, entendiendo esta máxima (si se nos permite el juego de palabras, esta *mínima*), se pueda concebir realizando cualquier acción, al margen de toda metodología, que estime oportuna para fomentar algún *progreso* científico. Este término, que Feyerabend no fija (parece querer no fijar⁴⁰) en una definición, será alcanzado por este medio, según dice el autor, con independencia del sentido en que se tome⁴¹.

Una breve mención, a la que al inicio de este capítulo me había comprometido, antes de seguir extrayendo más conclusiones sobre este razonamiento, es el esclarecimiento de lo que entenderemos por el concepto de *inconmensurabilidad*. Tal concepto puede resultar relevante ahora en la medida en que, frente a la imagen

³⁷ Feyerabend añade la formulación segunda para dejar clara la diferencia entre su modelo de anarquismo epistemológico y las tesis defendidas por el género, al menos por la práctica, del anarquismo político (Cf. Feyerabend, 1986, p. 6, en la nota al pie número 12)

³⁸ Término que, si bien no usa el propio Feyerabend, añadiremos nosotros, con el propósito de completar nuestro análisis.

³⁹ Ibid., p. 290

⁴⁰ Cf. Feyerabend, 1996, p. 27

⁴¹ Cf. Feyerabend, 1986, pp. 11-12

neopositivista (incluso también, en cierto sentido, la popperiana⁴²) de la ciencia como acumulación teórica positiva, se aboga por una forma crítica en el modo de recibir su contenido. En boca de Heráclito: la razón no se adquiere al acumular conocimientos. Esta necesidad, por lo tanto, se llegaría a dar puesto que la comparación entre teorías opuestas es lo suficientemente ardua como para, al menos, no poder resolverse en los términos estrictamente lógicos de la relación intensional entre conceptos.

La inconmensurabilidad es un término de origen matemático, adaptado analógicamente al terreno de la filosofía de la ciencia, originalmente, por Kuhn y Feyerabend en trabajos distintos publicados el mismo año. Este mismo alude a casos en los que, como al tomar la oposición entre un número racional y un número irracional, no existe una medida en común desde la cual juzgar a llegar desde uno de estos números al otro en términos de sí mismo. Por añadir algo de simplicidad al asunto, un número irracional, tal como es el caso del número π , no puede ser expresado en ningún caso con base en (tomemos por simplicidad el conjunto reducido) los números naturales. Esta misma imposibilidad se hace manifiesta al considerar el caso de los pitagóricos, en la medida en la que el hecho de haber descubierto el irracional $\sqrt{2}$ como hipotenusa del triángulo rectángulo de lado 1, conllevó indefectiblemente el fracaso de su ontología, la cual trataba de explicar las medidas de la realidad en función, en último término, de razones de enteros positivos⁴³.

Adaptando esta analogía al ámbito general de la filosofía de la ciencia, esta pasaría a ser expresiva de esa misma imposibilidad de medida común, aplicada no ya a conjuntos de números matemáticos, sino, a sensu contrario, a diferentes teorías científicas que traten de responder a un ámbito de problematicidad en común. El ideal reduccionista, propio del neopositivismo, y al cual hemos hecho ya una implícita mención, sería, por lo tanto, muy consecuentemente reduccionista.

Antes hemos hablado como estas propuestas, originalmente, son debidas a las obras de Kuhn y de Feyerabend; y lo cierto es que, si bien esto es así, podría decirse que sus dos nociones de inconmensurabilidad son ciertamente inconmensurables la una respecto a la otra: pues sus diferencias son tangibles, y su aplicación, diferente. Será

⁴² Feyerabend sentencia sobre Popper, probablemente de forma algo radical, que era esencialmente otro positivista más (cf. Feyerabend, 1996, p. 24)

⁴³ Hay relatos, que rescatemos anecdóticamente, que narran la situación en que Hipaso de Metaponto, el supuesto pitagórico descubridor de esta razón, habría sido, precisamente por ello, arrojado de un barco en movimiento, con intención de ser asesinado.

cierto, con todo, que, en ambos casos, su relevancia y pertinencia les será en este escrito concedida.

Por un lado, la inconmensurabilidad en Feyerabend podría resultar más continuista con los términos que hemos presentado con anterioridad en lo que hasta ahora ha llegado a ser escrito. Retomando lo que nosotros hemos referido con apoyo en la noción lógica de conjuntos máximamente consistentes, Feyerabend habla de una clase de ontología que, siguiendo este mismo patrón, denominará *ontología comprensiva*. Así, fruto de la oposición entre teorías comprensivas (que, como hemos dicho en nuestros términos, tienden a la exhaustión y a la completud), se seguiría por necesidad de todo cambio de ontología, al mismo tiempo, un subsiguiente cambio en su nivel conceptual⁴⁴.

Dicho de otro modo: aun cuando, como caso límite de esta consideración, se mantengan ciertos rótulos nominales o connotativos (véase, por ejemplo, “masa” en la transición entre Newton y Einstein, que ha sido el más grande ejemplo al que se ha circunscrito la reflexión de la filosofía de la ciencia del siglo XX), estos, en la medida en que haya operado un cambio de ontología (por tanto, de modo subalterno, un cambio conceptual), habrán dejado de denotar la misma entidad en el primer marco teórico y en el segundo. Si se toman en consideración las características acerca de la masa, el tiempo, el espacio, etc. en una de las dos teorías y, posteriormente, en la otra, se apreciará cómo, por mucho que se trate de tomar a Newton como caso de la teoría de Einstein, la irreconciliabilidad inicial de muchos de sus puntos de partida hace imposible, en los términos estrictamente lógicos en que se pretende, hablar de tal supuesta deducibilidad interteórica. Buscar esta deducibilidad implicaría saturar esta máxima consistencia del conjunto formado por una ontología determinada; y, por lo tanto, forzar a esta misma a inquirir, en cierto sentido, en una inaceptable e inasumible auto-contradicción respecto a sus propios contenidos.

Además de esta propuesta de Feyerabend, sin embargo, el propio Kuhn expone también sus consideraciones acerca de esta inconmensurabilidad; la cual, como ya hemos dicho, resulta diferente respecto a la contemplada por el propio Feyerabend. Esta, en un primer momento, está estrechamente relacionada con lo que ya hemos referido a propósito del cambio de visión de mundo gestáltico, recogido en su *ERC*⁴⁵. Sin embargo, en parte

⁴⁴ A propósito de la oposición entre mecánica clásica y relatividad de Einstein, *ibid.* 271-275

⁴⁵ Abreviatura que, de ahora en adelante, utilizaremos para referirnos a la Estructura de las Revoluciones Científicas

por la falta de claridad que a posteriori estimó en esta, en parte como reacción a sus críticos, el propio autor redacta una serie de artículos y obras posteriores en las que aclara (tal vez incluso reformula) aquello que entiende por inconmensurabilidad. Es a ellas, pues, a las que prestaremos una mayor atención.

Partiendo de la definición de traducción, entendida quineanamente⁴⁶, como proceso de sustitución sistemática de términos entre dos lenguas (analógicamente, entre dos teorías) con criterios estrictamente extensionales, a esta Kuhn opone lo que el autor presenta con el rótulo de interpretación. Esta interpretación, según nos dice, requiere, frente al anhelo de una traducción estrictamente referencial, una apelación a lo intensivo que, frente a la traducción de Quine, involucre ciertos factores que no sean estrictamente referentes a lo extensional. A esta traducción (que parece ser, según Kuhn, mucho más viable que en el caso de Feyerabend) el autor la presenta como “traducción con compromisos”⁴⁷.

Una objeción que Kuhn realiza a Kitcher, uno de los filósofos de la ciencia que aboga por la traducción extensional como alternativa a la inconmensurabilidad, es la que pone de manifiesto el problema de la opacidad referencial⁴⁸. Adecuando esta apreciación a la crítica de Kuhn, podemos ver como la creencia, antes que la referencia experimental o espacial, es la que determinaría la referencia denotada con la cual se pretende señalar a un objeto determinado. Así, el hecho de que Kitcher identifique el flogisto, en según qué contexto, con el hidrógeno, o que reconozca que no tiene en otros referente alguno (lo cual, pese a todo, no deja de ser una deficiencia en la traducción) no implica, según Kuhn, que haya de ser legítimo equiparar, de forma identitaria, ambas predicaciones en el mismo sentido en función del contexto⁴⁹. Una traducción con compromisos, en el sentido en que antes hemos ya atisbado, implica, con todo, ser capaz, en la medida de lo posible, de plasmar los matices y relieves intensionales que manifiesta un término en su lenguaje fuente. Por ello, la traducción ideal, aun como directriz asintótica, debe tender hacia la compleción de tal anhelo⁵⁰.

La inconmensurabilidad kuhniana, por lo tanto, con base en su anhelo y encomio hacia la traducción entre teorías alternativas, estará, por ello, fuertemente condicionado

⁴⁶ Cf. Kuhn, 1989, pp. 121-122

⁴⁷ Ibid., p. 123

⁴⁸ Cf. García Suárez, 2011, pp. 355-356

⁴⁹ Cf. Kuhn, 1989, pp. 108-110

⁵⁰ Ibid., p. 104, p. 125

por él. De este modo, Kuhn acabará presentando su propuesta como una “inconmensurabilidad local”⁵¹. Esta pretendería preservar el estatuto problemático de un número reducido de términos, entre los que, de forma efectiva, se produciría una inconmensurabilidad. Pese a ello, la posibilidad de comparación de los otros términos, no problemáticos, en adición a la defensa de traducción con compromisos de aquellos a los que sí que afecta la misma problemática referida, harían de la traducción una empresa, si bien difícil (y, desde luego, algorítmicamente irresoluble), no por ello inviable, siempre y cuando se llegase a asumir, con todo, la arduidad en que tal traducción debe ser comprendida. La propuesta de esta inconmensurabilidad, por lo tanto, resulta otra evidencia a favor de la crítica y la racionalidad, al margen de alguna aplicación algorítmica de carácter metodológico.

Restaría, por último, habiendo llegado ya este momento, problematizar sobre la relación anarquismo-agnomismo dentro de los planteamientos de la obra de Feyerabend. Esta distinción que propondremos será debida a la problemática con que hemos aceptado la recepción y el rol que juegue la obra del autor en nuestro trabajo.

En una transliteración etimológica inmediata, podríamos decir que el anarquismo asume la negación de un principio/mandato; el cual, tomado ya en este sentido, mostraría una relación semántica con el concepto de autoridad. Con base en esto, Feyerabend asume que su propuesta podría ser terapéutica contra el género del dogmatismo no-neutral que, yaciendo sobre la base de algún principio de autoridad, juzga y dicta sentencia desde él. Su sentencia, lejos de poder ser considerada imparcial (como ya hemos dicho), resulta, además, impuesta *ad baculum* contra todos aquellos que decidan explorar posibilidades marginales respecto al propio dominio que esta define⁵². Esta es, sin duda, la clase de positividad que hemos criticado con anterioridad⁵³. En la medida en que en su propuesta pueda, efectivamente, hallarse la terapia contra este problema que estamos considerando acuciante, la obra de Feyerabend pasará a ser considerada bajo foco de atención en este mismo estudio.

Sin embargo, por último, una perniciosa consecuencia se infiltra, subrepticamente, tras las premisas y razonamientos de la obra de Feyerabend: esto es lo que nombraremos con la expresión de agnomismo. Este último, tomando, de nuevo, el

⁵¹ Ibid., p. 130.

⁵² Cf Feyerabend, 1986, p. 176

⁵³ Tanto a propósito de la cita de Han como en la introducción de este mismo capítulo

sentido etimológico del término, asume la negación no ya de la norma como principio de autoridad, sino que se rechaza todo género de normatividad concebible. Esto puede ser, sin duda, sugerente e, incluso, deseable tomado el contexto de la heteronomía positiva tan arraigada en nuestro momento histórico. Sin embargo, en la medida en que se rechace toda norma (o *nomos*) posible, se estarán desconsiderando, de manera automática, una serie de posibilidades que ni tan siquiera habrán llegado a ser exploradas en la práctica. La autonomía que se defiende a capa y espada en este escrito, por ejemplo, podría ser entendida, también en sentido etimológico, como la facultad del individuo de darse a sí mismo su propia ley, y sería rechazada de forma sistemática, sin ser tomada en consideración, si se tomase la propuesta de Feyerabend radicalmente al pie de la letra⁵⁴.

En la medida en que se opere con base en el reconocimiento de la autonomía de la otra persona con que se produce un encuentro (lo que, a su vez, podría servir como esa dosis de alteridad que Han parecía demandar), podría, quizá no solo idealmente, formarse una comunidad que opere bajo el principio de reconocimiento de esa ley tácita en esta otra persona. Esa ley distaría del dogmatismo en la medida en que se conceda la flexibilidad de su contenido: este sería determinado por el acuerdo que estas personas puedan llegar a alcanzar bajo este proceso. Una comunicación de tal modo sería la que posibilitaría la intersubjetividad en ciencia que tan anhelada será para nuestros propósitos, en la medida en que se garantice el acceso y la democratización de su contenido a aquella comunidad, ahora no excluyente, que se pueda formar siguiendo estos principios.

Antes de que se me objete la muy obvia arbitrariedad en que dar cabida a un contenido tan vago o poco determinado podría acabar derivando, permítaseme alegar que, según estimo, dudo que esto llegase a ser de esta manera. Partamos de la base de la conjetura sociológica que arroja Bunge sobre la razón que atribuye al relativismo en el ámbito de la ciencia⁵⁵. Esta vendría a ser lo que podríamos entender en términos de *dogmatismo negativo* o *dogmatismo reactivo*. Dicho de forma sencilla y simplificada: las protestas y los relativismos surgen de una polaridad entre los jóvenes disidentes y la ciencia en tanto que esta sea institucional⁵⁶ (por lo tanto, dogmática). Los jóvenes, desencantados con tal característica, pasarían a desestimar la ciencia en su conjunto y a

⁵⁴ Dejaremos esta reflexión, por ahora, en este punto. Con todo, volveremos a ella en un estudio posterior.

⁵⁵ Cf. Bunge, 2001, pp. 182-183

⁵⁶ La relación no la reconoce el autor más que como contenido doxástico de estos jóvenes polarizados, pero dado el talante de nuestro discurso, así como la discusión que con Bunge se entablará posteriormente en este escrito, nosotros asumiremos esta posición.

permutar su concepto de ella por una imagen sesgada por esta primera aproximación. Podría tirarse del hilo en un análisis sociológico y hablar, de este modo, de fenómenos tales como *cámaras de eco* o *burbujas epistémicas*, en la medida en que son estos los factores que justificarían teóricamente esta referida polaridad a la que estamos haciendo mención. Sin embargo, por razón de economía conceptual y de redacción, se juzgará satisfactorio haber dejado expuesto el asunto de forma algo más simplificada.

No obstante, en la medida en la que se pudiese evitar esta polaridad, si Bunge y algunos sociólogos resultasen estar en lo cierto, entonces, ¿por qué razón habría de rechazarse la ciencia, cuando tiene argumentos de sobra para ser considerada, al menos, como parte relevante de una tradición cultural? La respuesta es clara: por ninguna. En la medida en que su estudio nos ofrece utilidades inestimables, aplicaciones prácticamente valiosas y, aunque no excluyente, una forma legítima y fructífera de aproximación ontológica al mundo, la ciencia podría persistir aun casi en su totalidad. Aquello de lo que se hubiese desprendido⁵⁷ sería simplemente una cierta parte de su contenido dogmático o esotérico inservible, aquello que no pudiera soportar el examen democrático intersubjetivo que de ello mismo se hubiera demandado.

1.2- Razón y política: el holismo de la razón

Cuando hablamos en la introducción de la manifestación holística de la razón, de como esta, al generar una cosmovisión, determina una orientación práctica y una *Lebensform* (forma de vida), resultaba bastante evidente que la práctica social de un grupo humano no podía no ser determinada, al menos parcialmente, según este principio. En la medida en que este complejo entramado reticular incluye tanto su vertiente teórica, desde la que es gestada, así como un aspecto práctico al que determina, resulta bastante evidente que existe una relación entre toda ideología concreta y su imagen sociopolítica especular. En el caso de la ciencia contemporánea, en la medida en que opera esta determinación⁵⁸, se ve que, por mucho que pueda querer presentarse bajo una imagen de neutralidad, no es

⁵⁷ Cabe señalar que no sería lo mismo que haber abandonado. Este acuerdo que proponemos es dinámico, y siempre sería susceptible de ser sometido a revisión y modificación. Esta consideración parece ser más próxima a Feyerabend, quien utiliza el ejemplo del atomismo como argumento en contra de las tesis de Lakatos sobre el “aumento de contenido” y el “tiempo límite” en la sucesión interteórica (Cf. Feyerabend, 1986, p. 202)

⁵⁸ Sobre las razones de esta aserción discutiremos en el capítulo venidero.

(al menos en los términos en que, de hecho, lo hace) inocua en su incursión en terreno político. Lejos de resultar novedad o descubrimiento inédito, esto ya pareció haber sido puesto de relieve por Feyerabend en ciertos pasajes de su obra⁵⁹.

Ya fue visto por Hume, además, que en el ejercicio de la política se da una lucha entre la autoridad del gobierno y la libertad del individuo que está avocada a no llegar a concluir jamás⁶⁰. En este sentido podría volverse a apreciar la distinción entre razón positiva y razón negativa, pero tomada ahora en una vertiente aplicada⁶¹ (que es, a fin de cuentas, la que le da enteramente su valor). Sobre esta base es, pues, que haremos yacer nuestra incursión en el campo de la política en relación con la ideología que la subyace: como el fluido diálogo entre una autoridad que tiende a buscar imponerse de forma absoluta y una crítica que, ejerciendo la noble potestad de salir a marcarle los límites, busque en el camino la forma de relativizar tanto su absolutez concreta como, de paso, toda absolutez posible⁶².

De este modo, y tras haber asentado el terreno para proceder con un estudio de caso de mayor pormenorización, tomaremos el modelo de Estado platónico como ejemplo para nuestro análisis de las relaciones entre ciencia y política. Este último, respondiendo a un cierto tipo de cientificismo primordial (en la medida en que parecería ser su momento fundacional), muestra una sugerente serie de características que estimula y espolea las pretensiones demostrativas de nuestro discurso.

La Atenas de los tiempos de Platón fue, sin duda, uno de los periodos históricos de mayor fragor intelectual reportados a lo largo de toda la historia de la humanidad. No solo sofistas, sino que otros socráticos menores (recordemos que Platón no era más que uno de los varios intérpretes de la prédica socrática que había presentes en su tiempo), tales como Euclides de Megara, Antístenes o Aristipo de Cirene, vivían y se repartían los

⁵⁹ Ibid., pp. 295-297

⁶⁰ Cf. Hume, 2011, p. 72

⁶¹ Por desgracia, y en oposición diametral a nuestros anhelos, los numerosos pronunciamientos militares y guerras civiles registrados a través de la historia parecen ser clara evidencia en favor de esta tesis (que, no obstante, como ya se ha mencionado que se estima, no se juzgan más que como accidentales, en todos los sentidos de la palabra, y no como intrínsecos o esenciales a este desacuerdo en modo alguno).

⁶² Esta apreciación, casi normativa (preferiblemente didáctica), se postula, casi *ad hoc*, a raíz de aquello que en el capítulo previo hemos nombrado *dogmatismos negativos*. La caracterización que puedo aportar de estos sería la de que corresponden a aquellas relativizaciones que se acaban haciendo absolutas a ellas mismas. Este sería el caso, por emplear un ejemplo límite, de Robespierre, de quien los historiadores Palmer y Cotton dicen que, pese a que para la gente fuera de un periodo revolucionario pueda ser tachado como un dictador sanguinario, sus ideales parecían ser al menos sinceramente democráticos (Cf. Palmer & Cotton, 1989, p. 112).

primeros puestos en el panorama intelectual. Aun con todo, y como aproximación primera a los argumentos que serán expuestos con posterioridad, baste para ilustrar la no-neutralidad de un juicio sesgado por el dogmatismo teórico (este es aquel que busca el acople universal al modelo de su teoría) a través del desinterés metódico de Platón en toda forma de pensamiento que no pudiese, de alguna manera, llegar a complementar a ninguno de los supuestos que se asumen en los contenidos de su sistema (la voluntad de sistema es, usando la insigne cita de Nietzsche, una falta de honestidad⁶³).

Pasemos ahora, no obstante, a profundizar en el contenido del sistema político de Platón en su obra. Esta tiene su punto de partida en la definición excluyente de aquello en lo que debería consistir toda actividad racional⁶⁴. Esta misma, además, se define de modo general, hablando de amor íntegro hacia la sabiduría, y haciendo yacer esta última sobre el concepto, abstracto en grado sumo (y del que no se aporta esclarecimiento alguno), de *verdad*⁶⁵. He aquí la más notable de sus fustas discursivas: un concepto general (dúctil, por ende) que permite acoplar y sedimentar su significado en función del contexto que permita extraer el mayor rédito de él.

Sigamos, no obstante, escarbando en las implicaciones del modelo político de Platón. Con base en este ya referido criterio excluyente de racionalidad, Platón introduce en su modelo de organización social un sistema aristocrático. Supongo que huelga añadir, por supuesto, cuál sería el arquetipo de persona que ocupa su cúspide suprema: aquel que se aproxime mayormente al ejercicio de lo que queda explicitado en la definición concreta de su modelo de racionalidad⁶⁶. Una de sus exposiciones analógicas en el dominio de lo pedagógico (en el caso de Platón, lo doctrinario) es la jerarquía gnoseológica expuesta en su relato de la línea⁶⁷. Baste decir, por ahora, que la estratificación que acaba siendo propuesta en consecuencia de su sistema⁶⁸ nunca llegará a satisfacer las ambiciones que en este escrito se anhelan.

⁶³ Cf. Nietzsche, 2002, p. 38. Sobre la problematicidad del “sistema” hablaremos más adelante.

⁶⁴ Cf. *República* V, 475b

⁶⁵ Cf. *República* V, 475e. Para un análisis más detallado del papel que ha jugado el concepto verdad como el gran dogma de la historia intelectual de Occidente, cf. Feyerabend, 1996, p. 175

⁶⁶ Cf. *República* VI, 485b-d

⁶⁷ Cf. *República* VI, 509d-511e y *República* VII 533d-534a

⁶⁸ El filósofo se superpondría al guardián, y este, al artesano y al labrador. Cf. *República* III, 413d-417b. En la medida en que tal esquema se justifica propagandísticamente (mito de los metales y la “pía mentira” como herramienta política) es lo que justifica la antipatía que hemos profesado ante la propaganda que en la obra de Feyerabend pretende hacerse legítima.

En contraposición a este modelo platónico, cabe hacer esta mención, nuestro escrito está mucho más próximo a las tesis del sofista Protágoras. Antes de la deriva de la sofística original hacia afluencias más desafortunadas, tales como su vertiente erística (próxima, precisamente, a la imagen que de la sofística nos presentan los diálogos platónicos), los primeros sofistas habían llegado a ser genuinos pedagogos. Compartiremos con ellos la tesis que nos lleva a suponer la posibilidad universal de aprendizaje de la virtud o *areté*, en oposición al concepto innato de virtud que manejan las propuestas aristocráticas de la Grecia anterior y del propio Platón, al que aun ahora seguiremos sometiendo a juicio.

Sigamos, no obstante, explorando a continuación las repercusiones que tiene el modelo platónico en el conjunto de su obra. En la medida en que opere el holismo de la razón que hemos dado por supuesto, no sería extraño ver sedimentos ideológicos sin depurar en algunos otros pasajes en que se recoge su pensamiento. Con tal propósito en mente, y teniendo en cuenta la relevancia que en este escrito hemos concedido a la determinación de una visión de mundo en su estrecha correlación con su imagen política⁶⁹, buscaremos indagar en los contenidos cosmológicos en otros diálogos pertenecientes a su obra.

Observamos, pues, un curioso paralelismo: Platón considera a *lo viejo* ontológicamente superior a *lo joven*⁷⁰. Sobre si es una coincidencia o no con respecto a la apreciación que con anterioridad hemos realizado⁷¹ no aventuraremos conjetura alguna; la fiabilidad que se otorgue a tal conexión será legada a opinión del intérprete. Aun con todo, y tomando como base este ejemplo anterior, podemos observar como un prejuicio sin fundamento (en el caso a considerar, la superioridad de lo viejo respecto a lo joven, pero habiendo tantos otros en sus diálogos) es aislado y, al modo de un *object trouvé*, expuesto como elemento veladamente irracional dentro de una ontología cuyos anhelos, al menos en un nivel puramente teórico, son aparentemente “racionalistas”. Un caso semejante, aunque más flagrante si cabe, es el de la superioridad proclamada de lo masculino con respecto a lo femenino en su cosmovisión⁷²; superioridad que incluso llega

⁶⁹ Esta relación entre política y cosmología, además, lejos de ser arbitraria o azarosa, parece ser asimismo reconocida por el propio autor en ciertos pasajes. (Cf. *Timeo*, 19b-d).

⁷⁰ Cf. *Timeo*, 34c

⁷¹ En referencia a Kuhn y el compromiso de las personas más mayores con los paradigmas más antiguos.

⁷² Cf. *Timeo*, 91b-d

a aceptarse en obras políticas como si, de hecho, la mujer fuese, en términos del propio Platón, “naturaleza de mayor debilidad”⁷³.

Vemos, pues, como este sistema ontológico, lejos de ser analíticamente independiente, posee un correlato político digno de ser tomado en consideración. Observamos cómo, además, y en la medida en que se siga entendiendo la cuestión ontológica en un sentido dogmático, se produce un riesgo no pequeño de caer en este tipo de justificación. Dice en este sentido Nietzsche que cuando se hace de la razón un tirano se corre el riesgo de que otra cosa sea la que acabe convertida en eso⁷⁴. En la medida en que el dogmatismo de la razón se ve traducido en un dogmatismo en la política, este fenómeno no solo debe ser visto como un problema académico, que sea deseable evitar con el fin de una mayor rectitud a la hora de redactar algún escrito: el dogmatismo es, de hecho, un problema a gran escala que debe ser tomado como tal. Lejos de una futilidad intrascendente, y como producto derivado de la positividad metastática que ya hemos referido, el dogmatismo es el objeto hacia el que apunta telescópicamente nuestro furor y una gran parte (casi la totalidad) de nuestra crítica.

⁷³ Cf. *República*, V 457a

⁷⁴ Cf. Nietzsche, 2002, p. 48

2- La razón y el cientificismo:

Cuando hemos hablado hasta ahora del tipo de positividad absoluta, entendida como un contenido doctrinario sincrónico, casi hierático, que tiende a presentarse a sí mismo de modo no-circunstancial, nuestro discurso había venido siendo puramente teórico. En el capítulo anterior, no obstante, ya se pudo comenzar a atisbar, en la doctrina de Platón, un caso ejemplar que comienza a aproximar toda esa especulación conceptual hacia un discurso de índole mucho más concreta. En este capítulo, continuando la exposición a la que, en cierto modo, hemos dado comienzo en el apartado previo, tomaremos bajo el foco de nuestro estudio la vertiente contemporánea del cientificismo, que definiremos a continuación, como esa forma concreta de positividad absoluta relatada, con respecto a la cual se debe buscar este tipo de diálogo problematista.

Manteniendo tal propósito en mente, y buscando dar cabida a una exposición de algunos de sus rasgos característicos, hemos seleccionado la propuesta que Mario Bunge (quien se proclama a sí mismo cientificista orgulloso) presenta en una de sus principales obras. Esta nos resultará particularmente interesante en la medida en que integra dentro de ella una crítica a las propuestas de, entre otros, Kuhn y Feyerabend (con los cuales parecería que nuestras tesis podrían estar más alineadas). Por ello, y asumiendo como elemento de debate y de diálogo esta perspectiva, será este momento, pues, en que le demos cabida a una exposición de una cierta fracción de sus compromisos y asunciones.

2.1- El cientificismo contemporáneo y el principio de autoridad:

Un comienzo que se estima necesario para introducir el primer apartado de este capítulo es aportar la definición de lo que se va a entender a continuación por cientificismo. El cientificismo es, según será entendido en este escrito, y valiéndonos además de nuestros propios términos anteriores, el subconjunto de los dogmatismos positivos que pretenden autolegitimarse en términos de lo objetivo o verdadero a través del discurso científico. Tal tendencia, como hemos podido observar en el caso de Platón del capítulo pretérito⁷⁵, no es simplemente un episodio histórico circunstancial o

⁷⁵ Platón será calificado por nosotros como *paleocientificista*, en tanto que su obra se publicó cuando aún no había un discurso científico constituido o, al menos, conciencia histórica del mismo.

anecdótico que haya sucedido, de manera totalmente fortuita, en las décadas o siglos más próximos a nuestros tiempos. A sensu contrario, podría parecer que semejante fenómeno se halle, por lo menos, ya presente en un momento histórico muy primitivo del recorrido cultural que ha tenido el racionalismo de Occidente. En la medida en que ya hemos mencionado, además, en el capítulo previo que, con razón del holismo bajo el cual opera la razón, el científicismo (holista, también, por definición, como será dicho más adelante) no es una tendencia exenta de una cierta imagen política, cierta parte de lo comentable en esta introducción ya habrá podido ser anticipado en ese entonces.

Tomemos, inicialmente, una de las primeras tesis que Bunge nos presenta: la actividad científica, según nos dice, es fáctica; esto es, parte siempre de los hechos, de tal manera que su propia naturaleza disciplinar la haría necesariamente independiente de emociones o valores irracionales (es decir, que no respondan al estándar de la razón) de todo tipo⁷⁶.

Objetemos, pues, haciendo explícita una idea que ha venido siendo manejada, quizá de forma tácita, desde que se comenzó a redactar este escrito: existe una práctica científica real que no se reduce a la imagen metodológica sincrónica que de ella se pueda querer presentar. Sobre esto ya disertaba Feyerabend en los primeros compases del *TCM*⁷⁷: una ciencia no consta solamente de hechos desnudos⁷⁸, sino que, en la medida en que están mediados por ideas, errores, conflictos ideológicos, interpretaciones..., la propia forma de aproximarse a los hechos aparece ya determinada por un componente teórico que lo antecede⁷⁹. Sobre esta cuestión hemos ya hablado a propósito de la carga teórica en las obras de Kuhn y Hanson.

Aportemos un ejemplo ilustrativo al respecto de lo anterior. Un positivista, en la medida en que asume la inducción probabilística como metodología de demostración científica, sostiene que la caída de un cuerpo en línea recta hacia el suelo, en la medida en que no contradiga las leyes físicas generales de Einstein, resultará una prueba que se posicione en favor de su verosimilitud. Sin embargo, a esta primera aproximación

⁷⁶ Cf. Bunge, 2001, pp. 21-22

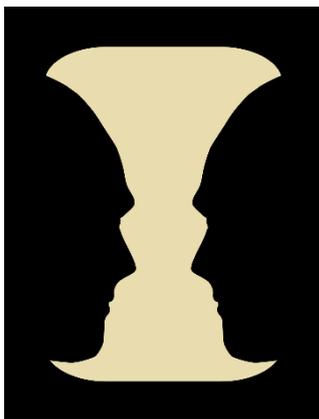
⁷⁷ Abreviatura que usaremos en adelante al referir el *Tratado contra el método*.

⁷⁸ Podemos reconocer que, en la medida en que lo que priman son los hechos como subunidades que nos permitirían una aproximación a la verdad, existe una diferencia frente al teoreticismo más explícito de los diálogos platónicos. Si bien las semejanzas son muchas más que las diferencias, podremos conceder que este científicismo, fundamentado en la idea de verdad como correspondencia, sea nombrado científicismo positivista, en contraposición al científicismo racionalista de Platón.

⁷⁹ Cf. Feyerabend, 1986, p. 3

empírica le es indefectiblemente antecedida la comprensión teórica de las leyes físicas de Einstein. Si un aristotélico observase el mismo fenómeno, estaría viendo a ese mismo cuerpo caer porque la necesidad de su propia naturaleza le determina a seguir un trayecto rectilíneo y descendente. Un newtoniano, sin embargo, achacaría tal movimiento a la fuerza de la gravedad actuando sobre el cuerpo que se precipita. Allá donde este comprende que hay vacío, un cartesiano, sin embargo, asume que hay un contenido máximo de materia.

La analogía que hemos presentado de Kuhn con la Gestalt se hace ahora más evidente: una observación directa depende de un sistema teórico que determine inmediatamente la intuición. Esta determinación es diferente no debido al contenido observado, sino por la forma teórica en que se produce esa aproximación: allá donde uno ve un jarrón, otro, sin embargo, puede estar viendo dos rostros enfrentados.



1- *Copa de Rubin.* – Wikipedia

Ejemplo de “percepción multiestable”, imagen frecuentemente empleada por la psicología de la Gestalt.

La imagen de la ciencia tiene, sin embargo, otro ideal regulativo que determina en gran medida su condición, y que, adicionalmente, le da su fundamento. Tal es el concepto, ya referido anteriormente, de verdad. Frente a este último Bunge parece ser especialmente sensible, en la medida en que dedica gran esfuerzo y extensión a combatir la objeción de Bloor, intelectual perteneciente al grupo de Edimburgo⁸⁰, al realismo ontológico basado en la noción de verdad como correspondencia⁸¹. La objeción que este opone a tal tesis podría resumirse en que toda hipótesis busca ser comparada con un valor de verdad, independiente de su factor contextual (una idéntica objeción fue la que hizo Hegel en su

⁸⁰ De pronunciada tendencia posmoderna, según el propio Bunge nos parece dejar entrever.

⁸¹ Cf. Bloor, 1976, p. 35

momento para justificar su sistema⁸²). Sin embargo, sobre este asunto ahondaremos con un mayor detalle en el capítulo correspondiente a la ontología.

Por último, antes de concluir este apartado, resta dar paso a la discusión, que ya habrá podido ser atisbada hasta ahora, acerca de la imagen política que puede tener esta forma de cientificismo en su vertiente práctica. El propio Bunge reconoce que existe una cierta posibilidad política de ocultamiento de información en un sistema de gobierno (es decir, que en una sociedad puede haber un gobierno que decida mantener ocultos una serie de resultados o conclusiones⁸³). Sin embargo, objeta que la ciencia no es esencialmente un arma discursiva política: su posibilidad de ser acomodada a cualquier discurso político concreto, aun si estos difiriesen en su naturaleza y pretensión de una manera radical, no pueden, según dice el autor, resultar sino en evidencia en favor de la neutralidad que es intrínseca a la propia actividad científica⁸⁴.

En este último punto, sin embargo, no puedo dejar de estar de acuerdo con el argumento que se ha presentado. La ciencia no es socialmente perniciosa en ni por sí misma; sino por el uso que de ella se haga (o se pueda hacer). Esta, siempre y cuando se comprenda de una manera adecuada, crítica y madura, es también susceptible de ser la herramienta de mayor utilidad en una sociedad que pueda darle el más razonable y cauto sentido tras el que poder arroparla y acogerla. El objetivo de este trabajo, como ya hemos dicho una elevada cantidad de ocasiones, es un problematismo crítico maduro; y este mismo pasa, en último término, por realizar concesiones cuando no hay motivos para no otorgarlas.

Sin embargo, y pese a mostrar en este punto mi acuerdo, resulta innegable que a lo largo de la historia ha habido casos en que la ciencia ha sido adecuada instrumentalmente al modo de una herramienta de discurso, o empleada como rótulo político al servicio de una fuerza autoritaria. El ejemplo más célebre es, posiblemente, el caso Lysenko en la URSS, con su campaña agrícola⁸⁵. Esta, si bien confusa y bastante poco desarrollada, fue apoyada por el gobierno soviético de Stalin y llegó a gozar de gran relevancia social (posiblemente en la medida en que implicaba mantener controlado a un campesinado que parecía haber estado en una situación social anterior, por lo menos, algo

⁸² Cf. Hegel, 1955, p. 21

⁸³ Cf. Bunge, 2001, p. 31

⁸⁴ Ibid., p. 177

⁸⁵ Otro ejemplo más que aporta razones para asumir problemáticamente la defensa de la *propaganda* en Feyerabend.

tensa e inestable). Sin embargo, el peligro ante el poder y autoridad en una sociedad acrítica o no-ilustrada no tiene necesariamente por qué responder a un entramado institucional tan elaborado. Hace un par de años, cuando el virus COVID-19 comenzó su difusión, el presidente de los Estados Unidos en aquel entonces, Donald Trump, llegó a sugerir la ingesta de desinfectante como medio con el que pelear contra el contagio masivo, amenazante en aquel entonces. Una sugerencia que puede parecer tan infundamentada como absurda, cierto es, pero que acarrió una cifra superior a los 100 pacientes ingresados graves en un plazo menor a las 24 horas⁸⁶.

Por todo esto, concluiremos finalmente reseñando, una vez más, la relevancia que tiene en este escrito la posibilidad de ejercer sistemáticamente la potestad de la crítica, todo esto tomado en un sentido muy próximo o idéntico al kantiano. Tener valor para servirse de la propia razón, así como la liberación de la guía por persona ajena⁸⁷. Se buscará, en consecuencia, tratar de alcanzar este estado sin sucumbir ante la autoridad; que no deja de ser un zafio principio bajo el cual se puede subyugar y coercer la potencia humana misma: puesto que allá donde haya un rebaño, se verá también fundado algún acechante gremio de esquiladores y aprovechadores⁸⁸.

2.1.1- El cientificismo como ontología:

Una de las principales tesis de los teóricos científicistas, de la cual la obra de Bunge no queda indemne, es la del cientificismo eliminativo o reduccionismo. Esta última podría ser entendida como la construcción ontológica que, utilizando a la ciencia como “piedra de toque objetiva”, asume sus compromisos con base, exclusiva y excluyentemente, en los contenidos doctrinarios de una cosmovisión científicista. Así, escribe Bunge que

*Por medio de la investigación científica, el hombre ha alcanzado una reconstrucción conceptual del mundo que es cada vez más amplia, profunda y exacta.*⁸⁹

⁸⁶ Cf. Guimón, P. (24 de abril de 2020). Trump sugiere tratar el coronavirus con “una inyección de desinfectante” o con “luz solar”. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2020-04-24/trump-sugiere-tratar-el-coronavirus-con-una-inyeccion-de-desinfectante-o-con-luz-solar.html>

⁸⁷ Cf. Kant, 1991, p. 25

⁸⁸ Cf. Bakunin, 2003, p. 38. Para una formulación menos simbólica y más explícita, *ibid.*, p. 31.

⁸⁹ Cf. Bunge, 2001, p. 11

La repercusión principal de esta tesis estriba en que, dado caso de asumir su verdad, se estaría concediendo que la exactitud y precisión de una reconstrucción conceptual yace sobre los criterios definidos por esta misma tradición. Ello, como ya hemos objetado en acuerdo con Feyerabend⁹⁰, acabaría desembocando en la aristocracia y el elitismo que ya ha sido precisamente criticado en la obra de Platón. Nietzsche agrega en este sentido que realmente lo que se estaría haciendo sería permutar la realidad por algún esquema privilegiado que la reemplace⁹¹.

Sigamos, no obstante, nuestra presentación, haciendo a un lado esta problemática por el momento. Una de las características que Bunge concede a la ciencia es la analiticidad⁹². Según dice, esta cualidad orienta a la ciencia hacia el abordaje de problemas básicos, en la medida en que opera a través de una descomposición en elementos menores. Aun con todo, según dice, estos elementos no tendrían tan siquiera que ser reales, y cae fuera del dominio de las competencias de la ciencia, según continúa afirmando, la pregunta sobre la totalidad del universo en su conjunto.

Cabría preguntarse si, al estar refiriendo este desinterés con respecto a esta pregunta, en conjunción con el ideal regulativo de reconstrucción conceptual, se estaría asumiendo la tesis de que la ciencia responde progresivamente a la pregunta sobre el universo sin que haya necesidad de formularla explícitamente. En caso negativo, su exposición sería ya en sí misma autocontradictoria. En caso afirmativo, no sería muy difícil argumentar, con base en la obra de Kuhn, que los *compromisos de alto nivel* responden a la incógnita que plantea un determinado enigma⁹³; y que, por tanto, sin interés en responder esa pregunta no sería posible llegar nunca a responderla. Si se piensa criticar mi argumento por estar basado en la exposición de Kuhn, y porque esta no sea compatible con las propuestas de un esquema científicista, permítaseme contraobjetar que, en la medida en que este pueda pretender legitimar una aplicación con un rango absoluto⁹⁴, la simple concepción de una perspectiva consistente que caiga fuera de su co-

⁹⁰ Cf. el prólogo a la edición castellana del TCM (Feyerabend, 1986)

⁹¹ Cf. Nietzsche, 2002, p. 51

⁹² Cf. Bunge, 2001, p. 25. Esta tesis es problemática, además, en la medida en que hemos sostenido con el caso de Platón la dificultad que entraña una analiticidad ontológica como subdominio restringido.

⁹³ Cf. Kuhn, 2004, p. 86

⁹⁴ Esto es, determinar toda forma de pensamiento. En el caso del científicismo, cualquier manifestación gnoseológica debe adecuarse a una serie de parámetros estipulados deontológicamente. En caso de que no se satisfagan tales requisitos, no podría tal pensamiento ser considerado científico (de ahí la alusión tanto a la pseudocientificidad como a la demarcación en la obra de Bunge).

dominio sería suficiente evidencia para poderla considerar como un contraejemplo; en este caso, como una refutación⁹⁵.

En cualquier caso, lo que está claro es que la ciencia es considerada en la obra de Bunge como objetiva, y que esto se justifica en la medida en que se da una correspondencia en el objeto con respecto a la teoría⁹⁶ (es decir, la clásica definición correspondentista que está presente en el campo de la teoría del conocimiento desde, al menos, Aristóteles⁹⁷). Bunge se atreve, incluso, a ir más lejos todavía, sosteniendo que la utilidad de la ciencia se justifica precisamente debido a esta correspondencia referida⁹⁸. Esta objetividad, en conjunción a la racionalidad; es decir, la operatividad lógica necesaria del conocimiento científico, son, según estima el autor, sus rasgos más esenciales⁹⁹.

A esta imagen de la ciencia ya hemos objetado, pero podemos volver a objetar, una muy sencilla fisura. En dos simples palabras: Galileo Galilei.

Galileo es uno de los estandartes insignia de lo que históricamente se ha conocido con el nombre de Revolución Científica. Pretender exiliar a Galileo, junto a sus inestimables aportes¹⁰⁰, del terreno científico únicamente por no satisfacer un criterio de demarcación sería una tentativa contraproducente. La violación sistemática de los estándares (empleo de hipótesis *ad hoc*, uso de instrumentos estrafalarios, como fue en su día el telescopio, el uso de propaganda, etc.), aun sumado a una posible negligencia observacional¹⁰¹, no es suficiente para tachar a Galileo de la lista de figuras relevantes en el campo histórico de la disciplina científica. Luego, por tanto, el juicio o la demarcación sobre lo que es o no la ciencia no puede derivar de un principio que, a la luz de los sucesos y la historia, demuestra ser tan poco consistente (la pronunciada *subcompletud*

⁹⁵ Esto, que aquí escrito puede no quedar tan claro, es, en realidad, un principio lógico elemental. Cuando se tiene un cuantificador universal sobre una fórmula, este se verifica, en un sentido lógico, comprobando que no se conciba en ningún caso alguna negación de la fórmula sobre la que cuantifique. Un esquema científicista, en tanto pretenda sostener la universalidad de sus aplicaciones, quedaría refutado, al menos lógicamente, en tanto se pueda aportar ese contraejemplo. Por regla general, y dada la ínsita complejidad que se da en el mundo (ya apreciada por Feyerabend. Cf. Feyerabend, 1996, p. 52), es difícil concebir siquiera la posibilidad de que pueda aplicarse con total rigor algún esquema de tales características.

⁹⁶ Cf. Bunge, 2001, p. 21. Lo cierto es que existen evidencias históricas que nos llevan a suponer que los científicos en muchas ocasiones marginan hechos (deliberadamente, incluso) en el momento de construir sus modelos y teorías. Un caso en favor de esta tesis, el de Isaac Barrow (Cf. Feyerabend, 1986, p. 43).

⁹⁷ Así al menos lo parece juzgar Tarski (cf. Tarski, 2015, p. 368).

⁹⁸ Cf. Bunge, 2001, p. 48

⁹⁹ Ibid., pp.20-21

¹⁰⁰ No solo en astronomía, sino también en otros terrenos del ámbito de la cinemática, como el movimiento pendular armónico.

¹⁰¹ Cf. Feyerabend, 1996, p. 41. De sus imprecisos retratos de la luna se llevaría teniendo conciencia desde Kepler, por lo menos.

cientificista muestra que su ideal no puede dejar de ser, consecuentemente, muy reduccionista).

Por último, antes de concluir el capítulo, me gustaría volver a tomar el contacto directo con la cuestión del problema ontológico. Bunge realiza, en la parte final de su libro, la apreciación de que todo científico, mientras haga ciencia y no filosofía, debe admitir la realidad de sus esquemas teóricos y comprometerse con su existencia¹⁰². ¿Es esto (o, por lo menos, debe serlo) tan cierto como en este punto se pretende exponer?

La separación taxativa entre ciencia y filosofía no es, según se sostendrá en este escrito, tan solo perniciosa, sino que, adicionalmente, es también artificial, en cierta medida. La filosofía¹⁰³, por una parte, haciendo gala de su vetusto espíritu socrático de zanganismo, da un sustrato crítico al científico que enriquece de una manera muy considerable todas sus conjeturas y pensamientos. La ciencia, por otra, y en la medida en que resulta tener tal relevancia (casi fundamental) en la cultura contemporánea, supone un sugerente objeto de reflexión a considerar, a ser espoleado, como diana hacia la que se dirige esta misma crítica. Además, al asumir que la ciencia es relevante en tan elevado grado debido a su utilidad (no a su supuesta *mimesis* o correspondentismo natural), en dado caso no habrá problema alguno en proceder operativamente con conceptos, sin compromiso alguno con su imagen o su realidad objetiva (o, por lo menos, con su “*verdad*” absoluta)¹⁰⁴. Así parecen operar los ingenieros aun hoy en día con la mecánica de Newton, y así se podría realizar una ciencia más crítica; la cual sería lo suficientemente madura como para, partiendo desde su *subcompletud* indefectible, poder llegarse a permitir la revisión del nocivo sentido dogmático e inalterable que el concepto *verdad* de la tradición occidental parece implicar en sus vertientes más robustecidas.

Una ciencia de esas condiciones no solo sería menos dogmática, sino que, por ello, más democrática y accesible. Así, con el “final de este error más largo”, resonaría otra vez el ruido endiablado de todos los espíritus, hechos ahora libres otra vez¹⁰⁵.

2.1.2- El cientificismo como valor:

¹⁰² Cf. Bunge, 2001, p. 160

¹⁰³ Entendemos filosofía en un sentido crítico, en ningún caso en uno ontológico.

¹⁰⁴ La historia nos muestra como casos en favor de esta crítica deseada y deseable el calórico, el flogisto, el éter como medio de propagación de la luz, el tratamiento de la electricidad como un fluido, etc. Con todo, el caso del átomo nos muestra cómo una operación de tales características puede resultar fructífera y útil en la medida en que se asuma y asimile de una forma sistemáticamente crítica.

¹⁰⁵ Cf. Nietzsche, 2002, pp. 57-58

La relación entre los términos *cientificismo* y *valor* es tan evidente como sencilla de ser rastreada en la obra de Bunge. Sin ir más lejos, en una de sus primeras páginas habla de la ciencia como la “más asombrosa de las estrellas de la cultura”¹⁰⁶ en el momento en el que se considera como un *bien por sí mismo*. El problema que tendría una demostración de tales características es que, como supo apreciar Feyerabend en su momento, es por fuerza autorreferencial; esto es, solo puede llegar a ser justificada cuando asuma como premisa una parte de lo que está tratando de demostrar¹⁰⁷.

La decisión de la ciencia, según nos expone Feyerabend en las mismas páginas, es una cuestión de valor¹⁰⁸. Por ello, se elegiría la tradición científica sobre otros modelos de categorización por estar más alineada con una serie de principios axiológicos, entre los que señala la eficiencia, el dominio de la naturaleza¹⁰⁹, su comprensión abstracta, etc. La presentación que Bunge hace de la ciencia es, sin duda, en un cierto sentido, muy semejante a la apreciable al entender estos términos. Así, por ejemplo, cuando se exige con tanto énfasis la claridad y la precisión¹¹⁰, en contra de la vaguedad superficial de un conocimiento no-científico, se hace no por ser un bien absoluto y deseable en cualquier circunstancia para cualquier disciplina, sino porque se alinea más con la forma concreta de interpretar el mundo desde un enfoque particular¹¹¹. Esto se aprecia con un mayor detalle cuando se aclara que (entimema: según sus criterios) las ciencias de la naturaleza (*naturwissenschaften*) han alcanzado un más alto desarrollo que las ciencias del espíritu (*geistwissenschaften*)¹¹², debido al modo en que han podido “progresar” sus estudios.

Una de las asunciones axiológicas que más extrañas pueden parecer, dicho sea de paso, y que quizá puedan guardar cierto correlato con el epígrafe pretérito (a propósito de los problemas de la ontología) es la de justificar la ciencia en términos de sentido común. El sentido común, en la acepción en que lo maneja Bunge¹¹³, quedaría explicado por lo afín que una justificación científica pudiera resultar con respecto a los *hechos*. El

¹⁰⁶ Cf. Bunge, 2001, p. 12

¹⁰⁷ Cf. Feyerabend, 1996, pp. 59-60

¹⁰⁸ Esta es una observación que incluso un metodólogo como Lakatos no tiene inconveniente en conceder (cf. Lakatos, 1983, p. 19)

¹⁰⁹ Sobre ello tendremos la oportunidad de hablar con detalle en el último capítulo de este escrito.

¹¹⁰ Cf. Bunge, 2001, p. 28

¹¹¹ Cf. Feyerabend, 1986, p. 178, a propósito del caso de Rabbi Akiba.

¹¹² Ibid., pp. 26-27

¹¹³ Para una primera aproximación: *ibid.*, p. 23

problema con esta aserción no vendría por nuestra parte en la enunciación¹¹⁴, sino en implicaciones derivadas de su contenido. En la medida en que se usara el sentido común como piedra de toque: ¿qué papel correspondería a la teoría de Einstein en tanto no deja explicarse mediante los conceptos intuitivos de una geometría plana? ¿Cómo podría ser explicado que es la Tierra la que se desplaza alrededor del sol y no viceversa en estos términos de sentido común? La respuesta es que la valoración del sentido común está determinada, al menos parcialmente, por la experiencia inmediata a la que su usuario (o su grupo de usuarios) estén acostumbrados. Esta experiencia no es (por lo menos no por necesidad) aquello en lo que consiste la ciencia: la ciencia puede ser contraintuitiva, exploradora, sobre todo en sus aspectos más formales y teóricos¹¹⁵. No existe, pues, algo así como el sentido común *a-priori* que Bunge parece suponer. Por lo tanto, no puede decirse que el valor de una ciencia fundamentada sobre los hechos, que ya han sido problematizados, en adición a este indeterminado concepto de sentido común, no sea, al menos, relativo a algún tipo de entramado experiencial o intuitivo *a-posteriori*. De nuevo, lo que Bunge presenta no es necesariamente la propia ciencia, sino su imagen teórica e idealizada.

El propósito de este epígrafe ha sido, pues, en conclusión, la distensión axiológica del valor que las versiones más ingenuas del cientificismo suponen ínsito a la ciencia. Esta última práctica, si bien no debe ser justificada por un razonamiento tan superficial como su *ínsito interés*, supone, con todo, y tal y como hemos repetido en numerosas ocasiones ya, un elemento de muy notable relevancia en la visión de mundo cultural globalizada de nuestros tiempos. De este modo, y evitando el extremo diametral caricaturesco que queda dibujado por algunos de los estudios etnográficos de la corriente posmoderna en la disciplina antropológica (como el caso de la etnografía de Latour y Woolgar, citada por el propio Bunge¹¹⁶), pero sin asumir tampoco la ciencia en su otro polo diametral, reduccionista y axiocéntrico, daremos a esta un papel, nuevamente tensional, en lo que supone un término medio más próximo a una postura reflexiva y algo más sofisticada.

¹¹⁴ Aunque el concepto de *sentido común* pueda ser problemático, nosotros lo asumiremos en la medida en que es intuitivamente accesible.

¹¹⁵ Tómese el caso de las geometrías no-euclídeas. Un ejemplo interesante en este sentido podría ser el del espacio representativo en la obra de Poincaré (cf. Poincaré, 2002, p. 121-122).

¹¹⁶ Cf. Bunge, 2001, p. 162

2.1.3 El mito del progreso:

Cuando hemos hablado de la imagen de la ciencia que es construida por el análisis de la corriente científicista, hemos podido ver, al menos atisbar, cómo toda la visión sobre sus contenidos se articula en torno a un punto axial que los dota de un cierto tipo de sentido discursivo, como si fuesen el elemento de una única narración en común. Es ese mismo eje narrativo, tal género de convergencia expositiva, aquello que puede ser resumido y referenciado bajo el rótulo conceptual del término *progreso*.

El concepto de progreso parece estar alineado con una vertiente interpretativa acerca de la naturaleza de la ciencia como disciplina acumulativa. Sobre este relato didáctico se ha problematizado ya desde el momento en que hemos dejado introducido el problema de la inconmensurabilidad. En la medida en que se asuman las premisas ontológicas de una visión de la verdad como correspondencia, así como la sucesiva aproximación a esta en base a “exploraciones fácticas” (esto es, la reconstrucción conceptual, de la cual hemos ya hablado a propósito de Bunge, próxima al modelo teórico del realismo ingenuo), se entiende y asume que el término *progreso* refiere a un enfoque teórico transversal que aproxima a las teorías que se suceden entre sí a aquel concepto de *verdad* que le sirve como ideal regulativo. Este será, pues, el sentido en que se entiende el término que va a tratar de ser problematizado por nosotros a continuación.

La forma de entender el progreso es, pues, tendenciosa; es decir, su inocuidad aparente esconde tras de sí un fatalismo velado, un fin hacia el que se orienta de manera absoluta e indefectible. Esto ya pareció ser puesto de manifiesto, asimismo, en sus estudios sobre antropología evolucionista, por Levi-Strauss, quien asevera que el término *progreso* que presentan las ciencias naturales es una translación del análogo concepto que fue gestado en el seno de la filosofía de la historia¹¹⁷ (al respecto nos menciona el autor tanto la obra de Vico como la de Comte y Condorcet). De este modo, este mismo elemento parece ser así asimilado en esta cosmovisión científicista: de forma velada e implícita, camuflando la carga del finalismo teleológico bajo la efectivización de una operatividad normativa; la cual, en tanto que se llegue a asumir de forma absoluta e injustificada, se hace acrítica e irreflexiva por ello, debido a su proceder.

¹¹⁷ Cf. Levi-Strauss, 1993, pp. 50-53

El peligro de este finalismo en la ciencia ya fue asimismo puesto de relieve por Kuhn en su obra¹¹⁸. En ella, el autor nos alerta y llama la atención sobre el detalle de que la obra de Darwin no fue tan controversial en su momento debido a la tesis del evolucionismo (en la medida en que, como él mismo nos expone, esta ya se encontraba presente en las obras anteriores de autores como Lamarck, Spencer o la *Naturphilosophie* alemana). La novedad que el propio Darwin incluye en su propuesta acerca de la evolución¹¹⁹ es una nueva y revolucionaria introducción de lo azaroso o arbitrario: la supresión del *telos* en el dominio de la zoología y biología más general, de la dirección (quizá, dicho con más rigor, el *sentido*) unívoca y absoluta hacia la que una determinada preconcepción acerca de lo arbitrario puede llegar a presentar de forma epifenoménica. El propio Bunge no se libra de tal vestigio, llegando (aparte de lo que ya ha sido mencionado) a asumir incluso en ciertas ocasiones el azar como producto derivado y antecedido por la intención que un investigador pueda guardar con respecto a él¹²⁰.

El progreso, en suma, y en tanto que entendido en estos términos, no podría ser más que la ilusoria y espectral difracción, una aparente aparición (*phainen*), bajo la cual la mente acomodada y acrítica opera de forma rudimentaria. La historia nos ha mostrado lo poco productivo que es hacer yacer nuestro juicio y discernimiento bajo las premisas teóricas de un progreso que, en la medida en que se hace absoluto, se vuelve indefectible. Si esta clase de progreso realmente existiese, entonces la libertad se esfumaría, pese a que poco menos será lo que pueda suceder en cuanto se confíe ciegamente en su existencia. Si es cierto que la ciencia aspira a ser una actividad crítica, y su crítica aspira a ser algo más que una guirnalda teórica para un sistema abstracto, la hueca estrofa melódica de algún rudo charlatán, entonces no puede, necesariamente, operar bajo estas asunciones y sus repercusiones tácitas, a las que la aceptación de tal concepto (al menos considerado en este sentido) en la práctica le acabaría conllevando.

¹¹⁸ Cf. Kuhn, 2004, pp. 285-287

¹¹⁹ Para la relación entre los términos *evolución* y *progreso*, cf. la referencia anterior de Levi-Strauss.

¹²⁰ Cf. Bunge, 2001, p. 33

3- La razón crítica y su ciencia libre:

Hasta el momento presente han sido expuestas algunas de las críticas y consideraciones que se han urdido contra el modelo científicista, la razón dogmática y demás formas de aproximación rudimentaria hacia la actividad intelectual y, en cierto modo, a su génesis histórica. Tras haber llevado a cabo esa empresa, no obstante, se estima necesario cierto desarrollo y explicitación de aquella alternativa a proponer; esto es, tras haber expuesto la crítica de forma precisa, ahondando en los detalles que nos llevan a esgrimir esta, habrá, del mismo modo, de indagarse simultáneamente en las consecuencias a las cuales esta última nos acaba impeliendo. A ello estará, por tanto, dedicado el capítulo venidero, en el que procuraremos, merced a esta ya referida exploración, elongar y extraer las más arraigadas consecuencias que se hallan virtualmente contenidas en lo que hasta ahora se ha enunciado. Por ello, sin querer extender de manera innecesaria este prolegómeno, sea suficiente con lo hasta aquí expresado, pues, para dar por concluido este prefacio inicial.

3.1- **La concepción artística de la ciencia:**

El arte intenta siempre que no perezamos a causa de la verdad.

Friedrich Nietzsche

Una de las bases fundamentales sobre la que poder entender el esfuerzo de articulación de nuestra propuesta es aquello que Feyerabend presenta como concepción de la ciencia como arte¹²¹. Esta, lejos de ser una conjetura teórica en abstracto, responde, según juicio del autor (al que nosotros, dicho sea de paso, nos habremos de anexionar), a un atributo esencial bajo el que la producción de los grandes científicos se ha presentado a través de la historia: la ciencia de autores como Mach, Einstein o Bohr, por citar ejemplos de los expuestos por el propio autor, responde a un proceso *poiético*¹²², más que

¹²¹ Cf. Feyerabend, 1996, pp. 31-33

¹²² Anteriormente ha sido en este escrito elogiado el espíritu crítico de Sócrates, y, en este sentido, y como nexo de unión entre este y nuestro momento de discurso actual, puede reseñarse el papel que el concepto de *ironía*, tomado en sentido socrático, juega en la *poiesis* de algunos filósofos del Romanticismo de Jena. Esta ironía responde a una instancia deconstructiva que posibilita una articulación creadora posterior (así nos lo presenta Friedrich Schlegel en sus *Ideas* 69 y 71. Cf. Schlegel, 2011, pp. 106-107), y, tomada en un

al seguimiento riguroso de un discurso prescriptivo heterónomo-positivo de carácter legal¹²³. Es debido a ello, pues, que la insuficiencia metodológica vuelve a hacerse tangible una vez más: al considerar alguno de estos ejemplos, se puede observar como una regla es tal en tanto se filtre instrumentalmente por esta subjetividad creadora, y se acomode “materialmente” a los ámbitos hacia los que esta última decida orientarla. En la medida en que se tome en consideración esta actividad elaboradora particular, esta apreciación puede ser próxima al sentido antiguo del arte como *techné*, como trabajo manual de artesanía.

En esta línea, Feyerabend acentúa y enfatiza la relevancia, en las propuestas de este tipo de actividad científica, de la concreción y la familiaridad respecto a la obra concreta que se geste como resultado de aquel proceso creador. Esto, si bien pudiera parecer evidente tras haberse tomado en consideración lo expuesto anteriormente, parece relevante en el momento de dirigir su crítica contra las propuestas que eliden de forma sistemática esta concesión: las tradiciones racionalistas que privilegian y favorecen, ante todo, el rol de las justificaciones abstractas. En esta imagen teórica no puede verse más que la sombra sutil de un anhelo insatisfacible. Frente a esta última, pues, no restaría más que abogar por una ciencia que partiese agencialmente desde su contexto inmediato, que involucre la familiaridad de sus actores, y que, como en el caso de la propia obra de arte, se tome integralmente a sí misma, como conjunto sintético de todas sus dimensiones (pues sería absurdo intentar entender una representación pictórica a través de alguna clase abstracta de “contexto de justificación”). La distinción, rescatada y enfatizada por Bunge en su obra, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu quedaría, por lo tanto, nuevamente desdibujada, como concede el propio Feyerabend¹²⁴ (acaso de forma aún más radical).

Con todo, esta analogía arte-ciencia resulta tener, ciertamente, más aristas de las que un análisis superficial en estos términos nos permitiría poder apreciar. Si bien esta clase de concepción técnica del arte puede resultar ciertamente afín con la aproximación hacia ella que hasta ahora hemos hecho, no por ello, sin embargo, dejarían de poder

sentido aproximado, muy posiblemente pueda ser una de las claves hermenéuticas fundamentales sobre la que articular una comprensión, al menos parcial, de la discursividad aplicada del propio Feyerabend.

¹²³ Un caso tal equivaldría a reducir el arte a la técnica pictórica de Titorelli, el personaje de *El Proceso* de Kafka, representando sobre el lienzo reiteradamente al mismo juez.

¹²⁴ Esta concesión se hace manifiesta de forma explícita en una de las primeras formulaciones y ediciones de su *Contra el método*. En posteriores ediciones, esta tesis parecería asumirse de manera más tácita que en esta (Cf. Feyerabend, 1974, p. 26)

rastrearse otros paralelismos en el anverso de su dualidad intensional. Dicho más claramente: en el sentido en que el arte se equipara ya no solo a esa *techné*, sino también a su referencia a las tradicionales “bellas artes”, sigue existiendo, aun así, una fructífera comparabilidad entre este primero y la actividad científica¹²⁵, a tenor del conjunto de paralelismos que pueden ser apreciados entre ellas a través de sus respectivos recorridos históricos¹²⁶.

El punto de partida de nuestro análisis será la alusión, realizada por Kuhn, de la pintura como la primera de las disciplinas acumulativas en la cultura occidental¹²⁷. Para ello, el autor se apoya en las exposiciones de historiadores y críticos teóricos tales como Plinio y Vasari, quienes sostenían la posibilidad de contemplar un factor progresivo con el que comprender el desarrollo que poseerían las artes, supuestamente, hacia un naturalismo más sofisticado en cuanto a sus expresiones¹²⁸. De esta manera, la perfectibilidad de las artes plásticas estribaría, así, en su *verosimilitud*; esto es, en su correspondencia precisa con respecto al modelo natural del que toma su imagen: dicho con vocabulario técnico, su mimesis¹²⁹. En este sentido, puede entenderse la exigencia de Leon Battista Alberti de que el pintor deba conocer necesariamente los principios elementales de la geometría de Euclides: pues es a través de ellos que, según la creencia epocal, podrá representar de forma más adecuada la sensación visual que recibe en forma de impresión¹³⁰.

Una interpretación alternativa será, con todo, aquella ofrecida por el mismo Feyerabend, con base en la obra presentada por el crítico de arte Alois Riegl. Apoyándose en este, y en consecuente analogía con sus propuestas acerca de la naturaleza de la ciencia, se dirá que dentro del dominio de las artes plásticas no existe ningún progreso, tomado

¹²⁵ Las referencias de Feyerabend parecen, asimismo, tomar en consideración simultáneamente estos dos sentidos.

¹²⁶ Además, claro está, de los paralelismos que se puedan rastrear propiamente entre las dos acepciones en que puede ser tomado el propio término. Algunos de ellos, como la propia concreción, serían comunes en la relación entre la ciencia y las bellas artes (lo que se podría justificar lógicamente apelando al principio de transitividad).

¹²⁷ Cf. Kuhn, 2004, p. 270

¹²⁸ Para una cita aclarativa sobre el punto de vista de Vasari (también estudiado, con mayor profundidad, por Feyerabend), cf. Feyerabend, 1996, p. 130

¹²⁹ Precisamente por ello, Platón repudia en su modelo de Estado a artistas y artesanos: por considerarlos como meros imitadores, un eslabón inferior dentro de su jerarquía esencial, que alejan a la manifestación sensible de la verdadera naturaleza de la idea (para ver el razonamiento completo, cf. *República*, X, 595a-602c). Esto sería una consecuencia hasta razonable si se toma el arte dentro de esta definición hermética y en este carácter esencialmente restringido.

¹³⁰ Podría criticarse, adicionalmente, la asunción de este modelo geométrico como baremo representativo del espacio o la naturaleza en sí. Para ello, cf. Poincaré, 2002, pp. 105-107

en este sentido. A sensu contrario, cada representación artística responde a un conjunto de leyes propias, determinadas para sí, bajo las cuales se muestra una forma de hacer arte que ha de dar cuenta únicamente de ella misma¹³¹. La asunción de un progreso o de algún valor transversal, esencial al desarrollo de la historia del arte, quedaría, pues, desechada como espuria y reduccionista.

El trabajo sobre el que Riegl sostiene esta tesis se centra, principalmente, en el arte de la época paleocristiana y el arte romano tardío. Este, generalmente, se había entendido por parte de los intérpretes como una decadencia técnica con respecto a un estilo figurativo anterior. Esta última, sin duda alguna, puede ser una vía de escape satisfactoria para los acérrimos defensores de esta transversalidad absoluta del progreso dentro de la historia de las artes pictóricas, tras haber visto colisionar una de sus preciadas premisas teóricas (el naturalismo como ideal regulativo) contra un fenómeno que resulta contradecirlas y devaluarlas.

Sin embargo, tal como es reivindicado por el propio Riegl, resulta mucho más plausible suponer que las representaciones de esta corriente responden, de forma sencilla, a otro conjunto de valores alternativos respecto a los del naturalismo y el realismo anteriores. De entre estos, Riegl reseña, entre otros más, el valor que se otorga a la autosuficiencia visual de cada figura integrante dentro de todo el conjunto de la obra. Cada una de ellas podría ser, según considera el propio autor, totalmente autosuficiente; satisfactoriamente aislada con respecto al espacio común que comparten las restantes figuras que integran la obra. Esto, lejos de suponer algún defecto técnico o una negligencia estilística, pone de manifiesto, con todo, una genuina “voluntad positiva”, una acción creadora, medida y deliberada, adecuada para con el fin de tal propósito, y que habría de ser tomada en consideración una vez llegado el momento de realizar una crítica adecuada sobre la obra en cuestión. El juicio universal, con su base en los parámetros naturalistas, fruto de una tradición determinada, sería, pues, una forma inadecuada e impropia de valorar y de juzgar una representación alternativa, tal que se salga del dominio y los criterios que el conjunto cerrado de sus parámetros circunscribe¹³².

¹³¹ Cf. Feyerabend, 1996, p. 137

¹³² Ibid., p. 139, p. 143



La concepción del progreso naturalista de Vasari queda, pues, sometida a cuestión, al ser tomada en consideración esta concesión acerca de la íntima naturaleza de cada visión en cada corriente artística acerca de sí misma. Este caso quedaría agravado si se repara en el ejemplo adicional del arte manierista, coetáneo a Vasari, y que él mismo parecería no haber llegado nunca a tener en consideración dentro de sus análisis. Otra prueba más, si es que fuese requerida, de que el terreno del arte no implica necesariamente la ejecución de un naturalismo, sería el del antiguo arte egipcio. Durante el reinado de Amenofis IV (1364-1347 a.C.), se promulgó un cambio hacia un estilo de representación más realista. Con todo, posteriormente, y de forma deliberada, este volvería a ser abandonado. Esto demuestra que la disposición técnica, la capacidad representativa del naturalismo, no implica por necesidad su efectuar: sino que ha habido casos en que ha aparecido esta capacidad sin necesidad de llegarse a reflejar en la representación artística principal del momento¹³³.

La analogía descrita entre las artes y las ciencias, a tenor de lo expuesto hasta aquí, debe resultar ahora ya bastante evidente. Ambas son disciplinas heterogéneas, simbólicas y que, si bien de diferente manera, expresan una forma distinta de ver el mundo por parte del individuo que las asume (y, más importante, que las realiza). El teórico científico,

¹³³ Cf. Feyerabend, 1986, p. 230

en analogía directa respecto al terreno de lo pictórico, no sería más que aquella ingenua ave que, sin poder discernir la uva real de su imagen sobre el lienzo¹³⁴, se ve vanamente realizada, creyendo haber llegado a alcanzar la primera, haciendo suntuosa ostentación de la segunda.



3- *Virgen del cuello largo* (Parmigiano). Galería de los Uffizi (Florencia) – Wikipedia. Manierismo italiano del XVI.

4- *Relieve egipcio*. Museo del Louvre (París) – Wikipedia. Arte egipcio tradicional.

5- *Busto de Nefertiti* (Tuthmose). Museo Egipcio de Berlín (Berlín) – Wikipedia. Arte egipcio durante Amenofis IV.

Dentro del campo del arte, el ejemplo más claro en que se puede ver este *non-sequitur* presentado sería el de los movimientos de vanguardia. Estos últimos pueden

¹³⁴ Véase la anécdota acerca del virtuosismo naturalista de los cuadros de Zeuxis.

entenderse como el conjunto de corrientes artísticas que se fundamentan en tanto evaden de manera activa el naturalismo anterior, con respecto al cual son críticamente reactivos. Un modo en que se puede entender este mismo anhelo teórico que estas corrientes persiguen es a través de la imagen del vidrio y el jardín que expone Ortega y Gasset en su obra¹³⁵. A través de esta, el autor nos muestra la revolución que ha supuesto el arte de vanguardias respecto a la historia de las artes anteriores: un observador que contemplaba un jardín a través de la ventana ha llegado a reparar en el vidrio con que se separa este último. En este caso, el jardín simboliza la naturaleza como objeto mimético de imitación, mientras que el vidrio representa, en cierto sentido, la separación que media entre esta y la obra en la mente del artista. De igual manera que el arte de vanguardia, que se entiende como manifestación pictórica de este reconocimiento del papel determinante de la mente del sujeto en su creación, nuestra propuesta sobre la ciencia podría ser entendida en estos términos (o, por lo menos, en unos muy semejantes): entre la naturaleza en sí y la forma en que el sujeto la recibe media, de manera indefectible, la representación con la que la mente del sujeto la circunscribe, constructivamente, bajo una intuición determinada.



6- *Lamento por Ícaro* (H. J. Draper). Tate Britain (Londres) - Wikipedia

7- *Icarus* (John Armstrong). Laing Art Gallery (Newcastle) - Tate

¹³⁵ Cf. Ortega y Gasset, 2016, p. 58

Este papel activo de la mente, que, según por qué autores, resulta ciertamente denostado y devaluado¹³⁶, será, con todo, una noción que deberá, no reivindicarse, sino tenerse por necesaria dentro del conjunto de nuestras expuestas consideraciones.

Hemos visto hasta ahora, pues, las estrechas relaciones que estimamos que existen entre las artes y ciencias. Estas, tal y como ha sido dicho, distan mucho de ser disciplinas total y absolutamente escindidas; sino que, a sensu contrario, con el fin de ser entendidas en su más propia complejidad, deberán poder ser pensadas relacionalmente la una respecto a la otra. Además de las relaciones disciplinares que hemos presentado, existe otra más que, aun habiendo sido ya expuesta, se hace preciso enfatizar y abordar profundamente: el científico o intelectual, de igual manera que el artista, habría de tamizar su obra, de manera indefectible, a través del filtro de su propia subjetividad (pues, tal y como se ha expuesto, resultaría inviable reconciliar estos dos campos si esto fuese de otro modo).

Ya Feyerabend había hablado de una ciencia subjetiva a propósito de ciertos pasajes de la obra de Kierkegaard¹³⁷, discurso que habrá de ser por nosotros ratificado. Por ende, al hablar de formación para la propia expansión, no para servilismo a un sistema¹³⁸, y al oponer sistema y subjetividad (existencia), en términos de la completud del primero y la incompletud de la segunda¹³⁹, entenderemos, pues, la necesidad de filtrar todo género de conocimiento a través de la lente de la individualidad. En un sentido semejante hablaba Schlegel al decir que es tan letal tener como no tener un sistema, y que se deberá optar por combinar ambas cosas¹⁴⁰. Por ende, la concepción artística de la ciencia, lejos de ser vanamente una mera filigrana discursiva, un huero ornamento superficial, responde más bien a una demanda nuclear dentro de la nueva forma de concebir la actividad científica: una actividad circunstancialmente ubicada, cierto es, pero

¹³⁶ Así, por ejemplo, expone Francis Bacon, en el aforismo XLI sobre la naturaleza de su libro I, como el papel de la mente humana es análogo al rol que desempeña en la refracción de los rayos de luz un espejo torcido (cf. Bacon, 2003, p. 87). Este ya fue puesto de manifiesto por Feyerabend, a propósito de su discusión sobre el rol de las interpretaciones naturales en la historia de la ciencia; es decir, el papel que se concede a la mente como parte configurativa de la experiencia en función de un determinado entramado teórico, y que ha desempeñado diferentes papeles en reflexiones epistemológicas de distintos momentos a través de la historia (cf. Feyerabend, 1986, p. 60). En idéntico sentido es que, además, propone Lakatos en su obra la distinción entre teorías del conocimiento “activas” y “pasivas” (cf. Lakatos, 1983, p. 32).

¹³⁷ Cf. Feyerabend, 1986, p. 161

¹³⁸ Cf. Kierkegaard, 2016, p. 27, p. 29

¹³⁹ Cf. Kierkegaard, 2013, p. 124

¹⁴⁰ Cf. Schlegel, 2009, p. 37 (fragmento 53)

que no agota las posibilidades de acción libre del sujeto que, bajo esta, se hace artísticamente partícipe.

Tras haber reconocido el papel determinante con el que opera el individuo dentro del propio terreno del conocimiento, y una vez habiéndolo asumido, el dominio intelectual dejará de contemplarse como una obligación o necesidad abstracta, justificada de forma positiva, para pasar a ser una obra redescubierta por un artífice que la llegue a significar, lúdicamente, durante un proceso de (re)creación. Esta tendencia resultaría ciertamente deseable, en la medida en que se produzca una aproximación hacia ella, por asintótica que aun pudiese llegar a parecer: solo de esta manera se podría llegar a erradicar aquel funcionariado del pensamiento (*Denkbeamte*¹⁴¹) criticado por Feyerabend, y se podría asumir que, más allá de una posible burocratización, la actividad cognoscitiva consiste esencialmente, en tanto que requiere a un sujeto como partícipe, de forma ineludible, en una actividad *poiética*, una técnica eminentemente creadora¹⁴².

3.2 - Una nueva Ilustración

Es muy poco probable que, a la hora de realizar la apología de un nuevo estado ilustrado en este punto del escrito, esto pueda dejar sorprendido o desconcertado al lector que se encuentre comprometido con estas líneas. Es, a sensu contrario, una propuesta bastante continuista con lo que hasta ahora se ha venido presentando. Debido a ello, con el fin de profundizar en la propia explicitación de esta misma continuidad ya referida, daremos, a través de este venidero apartado, mayor nivel de detalle de la naturaleza y especificidad de esta misma consecuencia que ha sido predicha y anticipada.

La visión ilustrada del mundo, tal y como la presenta Kant en sus escritos, expuestos ya en este trabajo en algunas de las citas anteriores, implica un ímpetu intelectual a través del que ser capaz de pensar con autonomía con respecto al entramado institucional y a la “oficialidad” de algún determinado sistema privilegiado de pensamiento. Esto requiere, pues, un esfuerzo individual compartido, un ejercicio

¹⁴¹ Para el significado del término en alemán, cf. Feyerabend, 1996, p. 95

¹⁴² Puede señalarse, al menos a modo de mención, el papel que el mismo Lakatos concede a la creatividad como elemento de articulación, en según qué circunstancias, de la heurística positiva de un programa de investigación determinado. Los cambios que se producen en ese sentido son lo que introduce con nombre de “cambios creativos” (cf. Lakatos, 1983, p. 71)

singular universalizado, a través del que poder explorar posibilidades efectuales, en vez de privilegiar a las ya efectivas, que hayan de poner de manifiesto la fragilidad de todo *statu quo* frente a la autonomía dinámica, propia del ser humano, de su pensamiento y racionalidad. Esta racionalidad será menos rígida de lo que tales insinuaciones la harían parecer, más dúctil, flexible e, incluso, proteica¹⁴³: de este modo parecían pensar Kant, Schopenhauer, Hegel y Steiner, según Feyerabend, cuando buscaban equilibrar en su obra las ciencias, artes, política... De una idéntica manera, y según la problemática asunción que Feyerabend realiza de su obra¹⁴⁴, un interpretado Ernst Mach aspiraría a una ciencia de menor especialización. De tal modo, según dicha interpretación, Mach habría llegado a ser influido por múltiples y diversas disciplinas que, a su vez, recibirían de su producción y escritos un renovado e innovador impulso para su desarrollo¹⁴⁵.

En este escrito, hasta el momento presente, la noción de racionalidad ha sido empleada de una forma un tanto abstrusa y poco explicitada. Esto se debe a que se ha utilizado en diversos sentidos que anteriormente no se han llegado a aclarar de forma adecuada. En primer lugar, se ha tomado en ciertos momentos como su imagen histórica occidental, como un *logos* en que se considera, excluyentemente, el rol de la justificación abstracta (así, por ejemplo, se ha hablado de irracionalidad en los motivos de Copérnico y Galileo al defender su heliocentrismo, en la medida en que estos implicaron hacer reposar sus juicios sobre ciertas convicciones de origen estético). Esta es, asimismo, su definición convencional; y, además, aquella de la que partimos cuando se empezaron a aportar las bases para edificar el discurso desarrollado desde un primer momento.

A medida, sin embargo, que hemos ido avanzando en este escrito, habrá podido ser por el lector anticipada otra forma de entender este concepto. Esta forma, esencialmente tan “vaga” y poco demarcada requiere, no obstante, como requisito *sine qua non*, esa propia vaguedad para ser tenida en consideración. Esta racionalidad sería, pues, una especie de discernimiento práctico que parte del juicio del sujeto; que implica, como hemos dicho, su singularidad, y que, al margen de su contenido o determinación

¹⁴³ Término muy adecuado para este escrito, que podríamos destacar, en principio, dentro de los escritos de Raimon Panikkar, aunque acomodado en nuestro marco discursivo (cf. Panikkar, 2002, p. 29). Este nos remite a Proteo, divinidad polimórfica greco-egipcia, cuya relevancia mitológica estriba precisamente en esto último: sus diversas formas de aparecer para representarse a él mismo, como único principio común a todas ellas

¹⁴⁴ El Mach de Feyerabend debe ser interpretado casi como una figura discursiva. Para un mayor detalle de esta interpretación problemática, cf. Preston, J. (en prensa).

¹⁴⁵ Cf. Feyerabend, 1996, pp. 100-101

concreta, de carácter metodológico o fundamental, asume determinado juicio como consecuencia y corolario de la intrínseca libertad para su acción. Ciertamente es, con todo, que dicho sujeto estará circunstancialmente determinado. Tal y como ya hemos defendido, sin embargo, esta determinación no será, en caso alguno, determinante. Es en este juego entre opuestos que se debate la diferencia entre la razón positiva y la razón negativa que ya hemos expuesto. Los dos vértices de esta dualidad presentada, con todo, no son polares; es decir, no se trata de una diferencia en un sentido radical. Más bien parecería, acaso, una *coincidentia oppositorum*: la necesidad de ambas como un factor judicativo elemental las hace simultáneamente tan esenciales que, al menos en términos extensionales, no podrán llegar a ser distinguidas y diferenciadas de manera taxativa. Hablamos, pues, de dos efigies para una misma pecunia.

Con todo, pese a ello, existen ciertos contextos en los que se presentan como elementos polares dentro de una escisión que, en dado caso, se enfatiza en sus términos y se llega a acentuar tangiblemente hacia la radicalidad. Por un lado, un exceso de positividad puede manifestarse, en cualquier caso, bajo la forma de un dogmatismo. Este dogmatismo, sin embargo, en según qué circunstancias, puede venir implicado por la ciega recepción de un discurso de carácter propagandístico (todo tipo de propaganda es, indefectiblemente, dogmática). Este exceso de positividad, es decir, la ausencia de un baremo adecuado de crítica (en el sentido que ya hemos descrito con anterioridad), lleva, a la postre, a una fosilización del pensamiento en virtud de una serie de esquemas y patrones de los que, de forma indebida, se acaba predicando universalidad. El papel que tanto Kuhn¹⁴⁶ como Feyerabend¹⁴⁷ conceden a la propaganda como elemento relevante dentro de su teoría del desarrollo científico habrá, por tanto, de ser sometido a revisión problemática.

Existe, con todo, otra perniciosa tendencia dentro del falseamiento artificioso de aquella referida polaridad. Esta sería, por tanto, muy consecuentemente, la que impele al agente propagandista a efectuar su acción. El hecho de que Feyerabend apueste a la vez por la legitimidad de la propaganda y, paralelamente, por un estado ilustrado¹⁴⁸, quizá pueda llegar a ser entendido en base a esta diferencia: la madurez crítica del ciudadano deberá ser tal que, aun en el caso de ser sometido a un estímulo persuasivo, podrá ser

¹⁴⁶ Cf. Kuhn, 2004, p. 256

¹⁴⁷ Cf. Feyerabend, 1986, p. 85

¹⁴⁸ Cf. Feyerabend, 1996, p. 69

capaz, en su presencia, de preservar el dinamismo intrínseco de su razón intacto. Sin embargo, en la medida en que, tal como estimaremos, esta propaganda resultará más perniciosa de lo favorable que pueda resultar su utilidad como instrumento social, en la medida en que el anhelo de Ilustración se antepone en nuestro orden de preferencias al proliferacionismo *dadá*, será un elemento que consideraremos nocivo como subparte de la dinámica social capaz de poner en funcionamiento efectivo nuestro discurso teórico. La razón habrá de ser, por lo tanto, irreductiblemente bicéfala; y esta bivalencia habrá de pasar de manera necesaria por el individuo (por todo individuo) como síntesis encarnada de los anhelos y propósitos teóricos reconocidos por parte de esta misma razón crítica.

Una vez se hayan aceptado estas premisas, nuestros esfuerzos ilustrados parecerán estar comenzando a dar sus primeros frutos. Como consecuencia directa, frente al modelo de organización política liberal, la agrupación social habrá pasado a ser entendida como el producto de una libre asociación entre iguales (esto en tanto no sometidos a principio de autoridad alguno). Esta agrupación, que es causa y condición del ejercicio racional de la libertad, será, además, dúctil y moldeable, de modo que, en tanto manifestación de esta misma libertad, no se halle determinada según un principio heterónomo ajeno a la forma de la autonomía del sujeto, los sujetos, que la conforman y construyen. De un semejante modo habla Bakunin, cuando afirma sobre la libertad que esta se constituye como una forma de reflexión mutua entre hombres que, a través de esa misma reflexión, se llegan a reconocer entre sí, fraternalmente, como iguales¹⁴⁹.

El sentido en que es empleado el término *igualdad*, no obstante, ha sido históricamente peligroso, como objeto de discursos sociales y políticos. Este, tradicionalmente, ha sido empleado de modo normativo, implícita o explícitamente; de suerte que, por ello, sus más elementales premisas quedarían soterradas tras el seductor rótulo de un discurso más cargado conceptualmente que efectivamente transliterable a una situación práctica real. De este modo, el liberalismo predica rapsódicamente un concepto de libertad que, tras la solemne apariencia de musicalidad en sus salmos, oculta detrás de sí un vestigio elitista antiilustrado fundamental (el sistema capitalista, particularmente el capitalismo americano, no es otra cosa que un feudalismo “materialmente adecuado”, la persistencia de aquella arcaica estructura bajo, acaso, la egoísta e insensibilizada esperanza de poder ascender en ella a costa de empujar al de al

¹⁴⁹ Cf. Bakunin, 2003, p. 110

lado: dinamizando a sus actores, pero como adalides de una y la misma bajeza moral, que confluye en la inicua e inquina diferencia entre los más favorecidos y aquellos cuya fortuna ha resultado ser más aciaga).

Otro caso incluso más severo, pero que, ciertamente, está conectado al anterior, es el de la discriminación realizada hacia ciertos colectivos debido a motivos de género, raza o procedencia. La Ilustración original es un ejemplo de cómo un concepto de “igualdad” se puede moldear conceptualmente para adecuarse a los parámetros ideológicos de un discurso. Así, por ejemplo, el caso de Moses Mendelssohn y su hija Brendel resulta ser particularmente conocido (en especial debido a las desventuras biográficas que acabó implicando para ella). Considerando el problema en un nivel más teórico, encontramos la distinción kantiana entre ciudadanos activos y pasivos (entre los que se hallan, entre otros, “todas las mujeres”), demarcados en virtud de la “potestad de su autonomía para servirse por sí mismos” (y, por consiguiente, de su “libertad”)¹⁵⁰. En la medida en que se busque realizar el concepto de libertad que se ha presentado, habrá de buscarse el no incurrir en ninguna de estas últimas presunciones.

Hemos dicho, por tanto, que un estado de Ilustración requiere pasar por la singularidad propia de uno mismo; es decir, partir necesariamente de un momento de reflexión. Este es, presumiblemente, el sentido en que Kierkegaard escribe que “quien no quiera pasar por el curso de alcanzarse a sí mismo, de poco le habrá servido nacer en la época más ilustrada”¹⁵¹. No obstante, y acaso de forma simultánea, esta reflexividad implica, en un sentido universal, el reconocimiento de la singularidad del *alter-ego* en su diferencia (tal reconocimiento no se fragua, por así decirlo, en la forja de un devenir dialéctico¹⁵². Más bien, por la contra, se trata, como hemos expuesto a propósito de Bakunin, de un acto inmediato, gestado antes en virtud del “amor” que nos narra que debido al belicismo de una autoconciencia en contra de la autoconciencia que se le haya opuesto). El sentido de “igualdad” no habrá de ser ya, por tanto, prescriptivo ni universalizante, sino, en contra, operativo; es decir, no habrá ya que tratar de imponer un arquetipo y oponerlo a sus diferencias y sus márgenes. Más bien se debe aceptar la singularidad de estos últimos y reconocerla como factor que se equipara a la propia particularidad, independientemente de su concreción y determinación, en cual el propio

¹⁵⁰ Cf. Kant, 2005, pp. 143-144

¹⁵¹ Cf. Kierkegaard, 2019, p. 137

¹⁵² Cf. Hegel, 2010, pp. 269-271

sujeto se hace manifiesto a través de su actividad singularizada. Dicho de otro modo, una adecuada identidad (no en sentido lógico, sino en sentido, más bien, moral) deberá, por tanto, pasar indefectiblemente por una irreductible diferencia.

La asunción de estas tesis, con todo, resultarían en el rechazo común de todo principio de autoridad (como consecuencia de los razonamientos que hasta ahora se han llegado a presentar). Esto, en el caso de la propia actividad científica, acabaría teniendo una serie de conclusiones ciertamente rupturistas y reformadoras. Estas podrán ser resumidas en la transición entre el vetusto, ideológicamente tan arraigado, criterio de la “objetividad” hacia un renovado baremo intersubjetivo de juicio, que reemplace la autoridad, con la que el primero ha buscado imponer sus veredictos, por la revisión y acuerdo entre todos los agentes que conformasen un examen crítico a tenor del asunto sobre el cual se esté resolviendo juzgar. Tal caso daría lugar a la posibilidad de una teoría del conocimiento propiamente anarquista, en el sentido etimológico que ya ha sido presentado -a saber, no subordinada y condicionada en su totalidad a un único principio, sino esencialmente de mayor amplitud y pluralidad- y permitiría reconciliar las tesis que en este epígrafe han sido expuestas con nuestro modelo de ciencia y, en parte, con aquellas apreciaciones históricas desde las que parte Feyerabend. Sus “grandes científicos”, como ya hemos dicho y citado, no son aquellos que se dedican a seguir reglas de forma metódica y acrítica (he ahí, nuevamente, el valor concedido a la *poiesis*). Del mismo modo, con esta salvedad al papel de lo intersubjetivo, ninguna regla será radical ni taxativa, sino que ha de ser esencialmente dinámica y “viviente”. Este es el sentido más propio desde el cual se hace posible considerar algún racionalismo: no circunscribiendo su crítica a una serie de protocolos preconfigurados, sino concediendo a la actividad racional la autonomía y, además, legando a su discernimiento la potestad de otorgarse su propia determinación. El racionalismo (al menos siempre y cuando se hayan de aceptar las premisas iniciales de este razonamiento) es propiamente un anarquismo¹⁵³.

Una forma ilustrativa de apostillar, por último, este epígrafe puede ser tratar de expresar su contenido en términos del programa de Hölderlin. En este mismo, el autor

¹⁵³ Esto incluso puede ser apreciado dentro de la obra de un metodólogo tal como Lakatos. Oponiendo la posición anarquista, caracterizada por el rechazo radical de todo fundamento como propiedad intrínseca al conocimiento humano, y la racionalista, que opta por centrarse en un trabajo heurístico sin conjeturar de manera anticipada sobre su imposibilidad, nos muestra cómo, aún en presencia de inconsistencias teóricas deberá el científico más racional operar y explorar los límites de su (secuencia de) teoría(s) (Cf. Lakatos, 1983, pp. 80-81). La conexión entre este tipo de racionalismo y, frente a algunos trazos del de Feyerabend (y del del mismo Lakatos), nuestro anarquismo es, con todo, bastante evidente.

sostiene la esterilidad del Estado, en tanto que este coagula e inhibe la libertad humana, frente al modo de instrumentalización mecanicista de su propia singularidad¹⁵⁴. Este sería, pues, moralmente pernicioso en la medida en que prefigura la actividad del hombre respecto a la función con que lo determina y restringe, consagrando la totalidad de su existencia a la perpetuación de su diligencia y funcionalidad, como engranaje para el mecanismo de algún autómatas ominoso, ante el que tributar la entera totalidad de su acción. Frente a la apreciación de estas tesis, a continuación, se abogará por el rol que juega, como parte de la conciencia crítica, esta mirada reflexiva dirigida hacia uno mismo (apoteagma délfico que, dicho sea de paso, ha sido por nosotros reincidentemente ratificado de una manera bastante explícita).

Siguiendo posteriormente con sus desarrollos, el propio autor nos aporta una solución para, según él, poder alcanzar una verdadera y efectiva Ilustración. Esta sería un intento de “mitología de la razón”, como realización aproximativa de poder reconciliar la razón y la sensibilidad (¡monoteísmo de la razón y el corazón, politeísmo de la imaginación y del arte!¹⁵⁵), y de rescatar la unidad primordial que reúne al ilustrado junto al pueblo, que había sido artificialmente escindida, debido al elitismo dogmático y a la educación aristocrática que explicaban la imperante oligarquía intelectual del momento.

Cierto es, con todo, que nuestra recepción de su mitología racional será problemática¹⁵⁶, por no decir que será una propuesta con la que no acabaremos comulgando. Con todo, la tangible afinidad existente entre el resto de su programa y el contenido de nuestro texto no debe, aun así, ser devaluada por un desacuerdo respecto a la conclusión que de ella se extrae. Muy presumiblemente, nuestros anhelos y los de Hölderlin parecerán, debido a lo que hemos dicho, estar orientados en una misma dirección.

Lo que en este apartado se ha presentado es, en suma, al menos según criterio propio, la consecuencia de lo que en los anteriores se ha expuesto. Con todo, si bien

¹⁵⁴ Cf. Hölderlin, 1978, p. 219

¹⁵⁵ Ibid., p. 220. Esto tal vez pueda ser entendido como la reivindicación de la razón sin atender a su modo concreto de determinación (al menos en un primer momento).

¹⁵⁶ Si bien Hölderlin confiesa no conocer ningún ejemplo histórico en que se hubiese buscado efectuar tal propuesta, lo cierto es que puede rastrearse un caso en que una religión racional naturalizada haya querido servir como nexo de unión política, habiendo fracasado estrepitosamente. Tal es el caso de Robespierre en su propugna del “culto del ser supremo”. Esta, buscando reconciliar a las comunidades católicas junto con los agnósticos anticlericales, terminó fracasando de forma muy evidente, y deteriorando aún más su ya en aquel entonces delicada imagen pública (Cf. Palmer & Cotton, 1989, p. 116). Podría también reseñarse la deriva religiosa hacia la que la propia obra de Comte acabó siendo orientada.

nuestro texto parecería ser, tras este añadido, totalmente unitario y autoconsistente, dedicaremos, pese a ello, un último capítulo a la discusión y contrastación de nuestras propuestas respecto a su aplicación en un caso concreto. Con tal propósito en mente, pues, habremos de dar por concluido este tercer capítulo, y emplazar, así, al lector al próximo, que buscará ser corolario de las tesis presentadas a lo largo de la articulación de nuestro discurso teórico anterior.

4- Problematicidad y posibilidad acerca de un racionalismo ecológico

Tal vez haya podido ser supuesto por alguno de los críticos, suspicaces respecto a lo que hasta aquí hayamos venido presentando, que aquello mismo no podría ser en lo efectivo más que el vago e indeterminado anhelo teórico de un obstinado pensador disconforme. Si esto fuese efectivamente cierto, lo que hasta aquí se ha venido presentando no podrá tomarse en caso alguno como criterio de aplicación en contraste con ninguna situación o ámbito real; no podría, en dado caso, aplicarse nuestro racionalismo a ningún escenario que pareciera, sobre el papel, de ese modo requerirlo.

El propósito que rige este mismo epígrafe será, por lo tanto, el de someter a algunas de las consecuencias teóricas de lo que hasta aquí hemos presentado a examen crítico, a la luz del problemático caso que supone para nuestros tiempos el pensamiento acerca de la emergencia del cambio climático. Para ello, por lo tanto, presentaremos una exposición sobre este para, posteriormente, tratar de extraer las consecuencias que de él se hubieran previsto.

Desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, una serie de investigadores dieron comienzo a una pesquisa acerca de la relación entre la emisión de ciertos gases y el aumento medio de temperatura. Esta investigación había venido antecedida por diversas investigaciones geológicas, como las de James Hutton y su “uniformismo”, que llevaron a suponer la posibilidad de que tal cambio térmico haya operado desde las épocas antiguas, de modo que esta variación, por factores aun no especificados, hubiese sido un fenómeno posible dentro de la propia dinámica natural. Tyndall, con base en las tesis de Fourier (que conceden que la atmósfera mantiene el planeta más caliente de lo que sería en caso de que no hubiese ninguna), concede que el CO₂ es un gas que actúa al bloquear (absorbiendo) la radiación infrarroja emitida por la tierra como respuesta a la radiación emitida por el sol¹⁵⁷. Esta retención causaría, según este razonamiento, el aumento de la temperatura en la superficie terrestre, en la medida en que quedaría retenida dentro de la atmósfera una fracción de la energía térmica irradiada por el sol, la cual no habrá podido ser, por acción de este CO₂, nuevamente reflejada al espacio.

¹⁵⁷ Cabe destacar, adicionalmente, que el CO₂ es uno de los gases más abundantemente producido por la industria y demás actividades humanas.

Una serie de científicos posteriores, como Arrhenius, Abbot o Milankovitch, siguieron aportando argumentos en favor del cambio climático; que, progresivamente (sobre todo en el siglo XX) iba a ser tomado en consideración, cada vez en relación más estrecha como huella de las actividades de la civilización humana.

Esta es la exposición teórica sobre el problema, en un nivel rudimentario. Con todo, esta última esconde tras de sí una serie de dificultades que en una primera presentación no habrán podido llegar a ser apreciadas.

Para empezar, la influencia de los gases de efecto invernadero sobre la atmósfera es una conjetura probabilística; esto es, responde a una inferencia inductiva con base en estudio de casos finitos. Lakatos ya hablaba sobre cómo las hipótesis probabilísticas solo han de poder ser rescatadas con base en una decisión convencional¹⁵⁸. Con todo, si este medio, la decisión convencional es el único para garantizar la efectividad de la emergencia de un caso como este, entonces, ¿por qué en esta decisión se decide esta y no su opuesto? Tal vez esta elección pudiese, incluso, afirmarse *ad infinitum*, tras haberse reconocido desde el primer momento una condición de excepcionalidad implícita, a través de una cláusula *ceteris paribus*. Esta permitiría, de tal modo, rescatar la conjetura probabilística ante una reiterada serie de “contrastaciones adversas”, aun suponiendo el peor escenario teórico en la corroboración de esta última.

La crítica hacia las consecuencias de esto último podría ser elongada hasta haber dado a conocer la existencia, al menos como posibilidad, del negacionismo climático¹⁵⁹. Podría verse este, acaso con legitimidad, como el corolario de un convencionalismo que haya sido llevado al límite de sus posibilidades¹⁶⁰. Parecería ser que, se mire por donde se mire, en nuestro proyecto de un racionalismo anarquista nos hemos topado en la práctica con un escollo difícil de demoler: la oposición a un principio de autoridad racional, a alguna forma de racionalidad “sustantiva”, ontológicamente precedente, acaba conduciendo su sendero hacia un inexorable relativismo que, discursivamente adaptado, se alinea con el favorecimiento de un determinado interés particular. Parecería ser, pues,

¹⁵⁸ Cf. Lakatos, 1983, p. 40, p. 59. A través de una interpretación estadística

¹⁵⁹ Cf. Ibáñez, 2023, pp. 56-58. De dicha posibilidad, como bien se expone en esta referencia, habrá que partir como fenómeno; pues no solo se trata de una mera conjetura contrafáctica, sino de una actitud frecuente en el siglo pretérito y, acaso de forma algo más moderada (o tal vez no), también preservada en nuestros días.

¹⁶⁰ Lakatos habla, respecto al recurso a cláusulas *ceteris paribus*, tanto de la posibilidad de utilizarlas como medio de apología (cf. Lakatos, 1983, p. 40) como de usarlas en alianza con una serie de intereses teóricos particulares (ibid., p. 57)

que esto habría sido lo que nuestro análisis ha llegado a dar de sí: que será o bien nuestro análisis a costa de la concesión de la emergencia climática o, a sensu contrario, esta segunda en detrimento de la primera. Pareciera ser, en suma, que, en caso de buscar una conciliación entre ambas, hubiéramos llegado a una insalvable contradicción.

Dicha consideración, no obstante, yace sobre una estrechez fundamental de juicio. De la misma manera que la sensación de una imagen de tres dimensiones, que se forma a través de la sucesión de imágenes de dos sobre la retina del ojo, así podremos objetar que el ya referido reproche responde a una forma muy restringida de pretender aproximarse hacia la efectividad de dicha emergencia. Nuestra crítica, por el momento, seguirá indemne y en su plena posibilidad de “tridimensionalización”.

Nuestra réplica contra este argumento, pues, no se hará esperar. Esta se habrá de asentar, con todo, sobre el entimema implícito que caracteriza al pensamiento metodológico, que llevará a considerar a la ciencia como el producto de un “tercer mundo objetivo”, en los términos en que lo enuncia Popper (con base, según él mismo, en los textos tanto de Platón como del propio Hegel).

Este “tercer mundo” pasa, como reconoce el propio Lakatos¹⁶¹ (teórico que la ratifica), por una reconstrucción racional y abstracta de los contenidos de la historia de la ciencia, de suerte que con ella puedan salvarse el crecimiento y el desarrollo progresivo que se asume, axiológicamente (como él mismo reconoce¹⁶²), como criterio rector que dote de sentido, interpretativamente¹⁶³, a la totalidad del desarrollo de la ciencia¹⁶⁴.

Ya Hegel había hablado sobre cómo la autoconciencia, en tanto volente (con base en su propio deseo), anhela la identidad entre el mundo y su concepto de este¹⁶⁵, de modo que por ello busca la reducción del primero a los términos del segundo. El hecho de que sea la propia volición la que mueva, según el propio Hegel, a la conciencia a buscar dicha identidad será, con todo, un contraargumento contra lo que posteriormente nos presenta Popper. Este nos dirá (con apoyo en Frege) que el sentido subjetivo resulta irrelevante a

¹⁶¹ Cf. Lakatos, 1983, p. 122

¹⁶² Ver nota nº 106. Respecto a este tercer mundo, Lakatos parece ser más moderado (precisamente por ello, también más razonable).

¹⁶³ Así sentencia que la historia de la ciencia, en ausencia de su filosofía, es ciega (ibid., p. 72)

¹⁶⁴ Para una crítica de esta asunción, emplazo al lector al apartado 2.1.3

¹⁶⁵ Cf. Hegel, 2010, p. 255

través de los diferentes momentos de la teoría del desarrollo científico¹⁶⁶. Lo único que importaría, entonces, sería lo objetivo, lo impersonal.

Popper llega a hablar en su texto sobre una “epistemología sin sujeto cognoscente”. Así, según él, todo contenido subjetivo de un científico aspiraría a ser traducible a este tercer mundo¹⁶⁷; y, por lo tanto, a poder llegar a ser explicado con autonomía de los sucesos psicológicos y los hechos de la conciencia concreta, cuyo dominio quedaría restringido a lo que se pasaría a denominar como aquel “segundo mundo”, por oposición¹⁶⁸.

Sería normal que, tomado lo expuesto hasta aquí, no se supiera anticipar la razón de esta evocación por nuestra parte del tercer mundo popperiano. Con todo, será sobre la crítica de esta última en la que, excluyentemente, podremos hallar la condición de posibilidad de traslación hacia la práctica de nuestras premisas: la ciencia requiere partir desde la experiencia inmediata, el ubicarse, por así decirlo, *in medias res*. Dicha ubicación, sin embargo, no implica el rechazo de la teoría en favor de la práctica como único elemento cognoscitivo a favorecer, sino la coordinación de ambas como los elementos desde los que poder alcanzar la complejidad que conllevaría una síntesis tensional (la práctica sin teoría es ciega, la teoría sin práctica es vacía).

Nuestro punto de partida será, por lo tanto, la negación de que se pueda eliminar dentro de la ciencia el componente subjetivo en detrimento de la objetividad impersonal. De tal modo, Feyerabend critica, consecuentemente, las tesis de Popper al respecto¹⁶⁹: la buena ciencia es, en esencia, eminentemente subjetiva.

A la luz de este partir del mundo concreto, el cambio climático ya no se juzga como una teoría en abstracto, como un indiferente objeto gnoseológico para el polvoriento y roído archivo proposicional de un supuesto sujeto impersonal. Si el cambio climático es, de la forma en que hemos supuesto, una emergencia, lo es en la medida en que hace emerger la subjetividad, que se siente impelida ante la concreción del mundo que le evoca, y con respecto al que ella misma se reconoce.

¹⁶⁶ Cf. Popper, 1992, p. 108

¹⁶⁷ Ibid., p. 111

¹⁶⁸ Ibid., p. 116

¹⁶⁹ Cf. Feyerabend, 1986, p. 147. Para otro curioso y original cuestionamiento de este mundo 3 a través de la novela de Flaubert, *Bouvard y Pecuchet*, cf. Henríquez, 2002, pp. 338-341..

Una forma de trazar una analogía entre nuestro reconocimiento de la problemática que ya hemos señalado, en conjunción a nuestra subjetividad, será la que pueda establecerse junto a la obra de Kierkegaard, uno de los más exhaustivos pensadores del subjetivismo dentro de la historia de la filosofía, y ciertos contenidos del epílogo de su obra *Temor y Temblor*.

Dentro de esta obra, concretamente, cabe destacar el concepto, en un sentido restringido y delimitado, de *tarea*¹⁷⁰. Este término, proveniente del danés *opgave*, análogo, además, al término alemán *aufgabe*, puede interpretarse, separando sus componentes, como una conjunción entre los dos términos *gabe*, que significa presente, y *op*, que refiere algo así como “sujetado por” (alguien), sobre o por encima de, en un sentido de dependencia y coextensionalidad. De este modo, este término, que integralmente significa, como ya se ha dicho, “tarea” (o deber), se conforma, asimismo, como unión semántica de estos dos componentes, añadiendo en el proceso a su significado un nuevo matiz intensional.

De este modo, a través de este concepto, Kierkegaard estaría realizando una crítica a la filosofía especulativa de aquel tiempo (encarnada, al menos según su interpretación, en el academicismo de la filosofía hegeliana¹⁷¹), que, según dice, en vez de tomar contacto directo con su punto de partida, tratará de superarlo y de querer ir más allá. Este querer ir más allá es lo que llevó, según Kierkegaard, a Crátilo, discípulo de Heráclito que, de acuerdo con sus principios, se aventuró a decir que “uno no puede bañarse ni una sola vez en el mismo río” y se volvió, así, un eleático en el proceso¹⁷².

Aplicado a este caso que nos ocupa, este “querer ir más allá”, esta voluntad incondicional de tercer mundo objetivo es lo que lleva a perder aquel contacto originario del individuo con su realidad inmediata circundante. También, del mismo modo, pierde el contacto el que detiene su crítica en algún momento dado, subordinándola circunstancialmente a un interés particular, o, la otra opción, haciéndose vulnerable ante

¹⁷⁰ Cf. Kierkegaard, 2019, pp. 197. El hecho de que este término haya de ser usado en sentido restringido es evidente si se tiene en cuenta el cariz religioso (principal, pero no único ni excluyente) que adquiere en este punto el discurso de Kierkegaard.

¹⁷¹ Ibid., p. 127. En otras obras habla de esta especulación, en contra de la metafísica de su tiempo, de una forma próxima a su sentido etimológico original, los conceptos de *fantasma* y *fantasía* (cf. Kierkegaard, 2013, p. 199)

¹⁷² Cf. Kierkegaard, 2019, p. 199. Este ejemplo nos servirá analógicamente como punto de partida.

este¹⁷³. El desarrollo de una razón crítica, a la par que su consiguiente madurez, transforman aquel rudimentario relativismo, derivado de la caída del fundamento formal de la objetividad científica, en la posibilidad efectiva de alcanzar un acuerdo a través de un discernimiento material; es decir, del ejercicio de una razón en un nivel de discurso mucho menos especulativo y más concreto.

Cabe decir que la exigencia de esta concreción parece estar cada vez más latente en las propuestas de la filosofía de la ecología en los últimos tiempos. Plumwood, al anteponer una moral particularizante frente a los conceptos de una ética universalista¹⁷⁴, opta por reivindicar, de algún modo, una forma de orientarse hacia el medio en la que se pueda llegar a incluir al propio medio como tal.

Guattari, en esta línea, nos presenta una reformulación del pensamiento hacia lo que él denomina eco-lógica; es decir, hacia una forma de pensamiento que pueda integrar tanto la singularidad de la práctica del agente ecológico¹⁷⁵ como, además, la analogía entre la referida acción y el proceso *poiético* del artista en su creación¹⁷⁶, en continuidad con los términos que hasta ahora hemos ya traído a colación.

La resignificación de esta forma de entender la naturaleza viene derivada (y hasta cierto punto, exigida) precisamente por la necesidad que de ello se requiere al preguntar acerca de la posibilidad de una forma de pensamiento ecologista. La objetividad especulativa del tercer mundo, deseada por Popper y, en otros términos, por algunos de los antiguos, permite formar una representación de una naturaleza teóricamente sesgada de antemano; la cual, en la medida en que se tome como realidad, siendo sin embargo un objeto ya mediado por el individuo, aleja de aquella inmediatez de la experiencia como se aparece a este último en su subjetividad.

Cabe manifestar, además, que el propio Feyerabend concede el triunfo del racionalismo abstracto, del que dicha tesis popperiana resultaría ser una manifestación, por tener una particular ventaja en su orientación hacia el dominio de la naturaleza¹⁷⁷. Este sería valor privilegiado dentro de estos esquemas de pensamiento. En este problema se intuye, a su vez, una relación con el tercer mundo objetivo: en la medida en que, si se

¹⁷³ Esto ocupa al caso del negacionismo, en la medida en que este sería una manifestación de dicho acto de congelación (cf. Ibáñez, 2023, p. 56)

¹⁷⁴ Cf. Plumwood, 2003, p. 264.

¹⁷⁵ Cf. Guattari, 1996, p. 78.

¹⁷⁶ Ibid., pp. 49-50, p. 64

¹⁷⁷ Ver nota nº 105. Es una ventaja entre otras, pero la que más nos interesará aquí a nosotros.

pretendiese algún proceso de objetivación del contenido de la conciencia, se estarían, además, traduciendo teóricamente los sesgos indefectibles que caracterizan y determinan tanto a un individuo como a su psicología: se estaría haciendo, de algún modo, de una determinada vicisitud el contenido subrepticio de la nueva teoría que haya llegado a ser “objetivada”¹⁷⁸.

Esto se ve claramente en el ejemplo de la ecología, respecto al discurso racionalista del dominio de la naturaleza. Esta naturaleza, tomada como representación (es decir, en su mediación respecto a un marco teórico), es, en el caso de Bacon, un objeto a dominar en el ejercicio de las artes (técnicas) y las ciencias¹⁷⁹. En sentido semejante, Descartes llega a hablar de deducción de la naturaleza en virtud de una serie finita de principios¹⁸⁰. Para este caso puede apreciarse, además, una metafísica explícita de la subordinación, debida a su adaptación del vetusto dualismo occidental entre sustancia pensante como rectora y corporalidad/extensión como regida. Esta metafísica se alinea, además, con la ética del dominio de la naturaleza, en la medida en que la perfectibilidad de esta estribaría en una adecuación a la acción moldeadora a través del pensamiento¹⁸¹.

No resultará contraintuitivo para el lector suponer una relación estrecha entre el caso del cambio climático, cuyo estudio ahora mismo nos mantiene ocupado, y la constitución y determinación teórica de esta ideología de dominio de la naturaleza. Esta última, pese a todo, ve su desarrollo espoleado, tras la Revolución Industrial, en la lógica del mercado liberal. Será en esta misma Revolución Industrial, dicho sea de paso, en que los niveles de CO₂, uno de los principales gases de efecto invernadero, se empiezan a disparar, por la intensa producción de este gas como residuo en los procesos factoriales que durante ella tienen lugar.

Con todo, la ideología del dominio de la naturaleza, en conjunción con aquella conexión respecto a la lógica de mercado, puede llegarse a ver concretada en una nueva forma de entender la responsabilidad ecológica del individuo: un consumo, como aquel vestigio necesario que la actividad del ser humano posee respecto a su impacto en el medioambiente.

¹⁷⁸ Para una referencia dentro de este texto, emplazo al lector al epígrafe 1.2, en que se exponían dichos sesgos como ejemplos en la obra de Platón.

¹⁷⁹ Cf. Bacon, 2003, p. 174

¹⁸⁰ Descartes, 1987, p. 17

¹⁸¹ Ibid., p. 50.

En una obra del año 1967, Bataille se posiciona a favor de la necesidad de consumo, del que llega a decir, en un juego de palabras, que se trata de una consumación: el consumo consume, en la medida en que eleva al individuo a su más perfecta potencia¹⁸². Aquel ya referido consumo, según él, sería, sobre la base del lujo y la depredación, el principio de movimiento de todo ser viviente¹⁸³. A efectos prácticos, un consumo egoísta derivará, en estos términos, en una mayor emisión de gases de efecto invernadero; esto, en mayor refracción de los rayos de sol sobre la superficie terrestre, y, además, a la postre, en un desequilibrio climático que, lejos de proyectarse hacia un futuro remoto, probablemente esté ya empezando a ser percibido en nuestro mundo¹⁸⁴.

Una crítica que pueda mantenerse, por así decirlo, con los pies en el suelo no se dejará persuadir por los cantos de sirena de una teoría de dicho tipo: esta, como toro de Fálaris, transforma, en un primer momento, los quejosos sonidos de lamento del mundo en este rítmico monofónico compás del sistema teórico cerrado. Un sistema teórico, con todo, no deberá ser tenido absolutamente por indiferente o neutral: corresponderá a la crítica poner a la teoría en contacto con el suelo respecto al cual esta se desarrolle y se conciba.

Vemos como, por lo tanto, en este dominio de la ecología resulta concebible, en primera instancia, el poder llevar a término nuestras propuestas. Dicho de otro modo, en estas no hay nada de irreconciliable con lo que hasta aquí acaba de ser expuesto. Veremos como, por lo tanto, podremos hablar, en la medida en que concedamos lo expuesto hasta haber llegado a este punto, de un racionalismo ecológico.

Racionalismo ecológico es un término que, tomado por sí mismo, parece ser ya desde el primer momento problemático. Esto se debe, como hemos dicho, a las desavenencias en que ambas corrientes estuvieron históricamente implicadas, y parte de las cuales se han expuesto ya a lo largo de este capítulo. Con todo, dichas oposiciones históricas no han de ser juzgadas necesarias. Debido al modo en que se ha renombrado y resignificado el concepto que hemos presentado, vemos cómo existe la posibilidad de

¹⁸² Cf. Bataille, 1987, p. 74

¹⁸³ Ibid., p. 69

¹⁸⁴ Es curioso destacar anecdóticamente, además, como el ideal de gasto energético que presenta Bataille en su obra es el del propio sol, que juega un papel tan determinante dentro de esta misma problemática (ibid., p. 62)

reflexionar acerca del problema del cambio climático desde los términos que de este último se predicán.

La problematicidad teórica del cambio climático es, con todo, más amplia de lo que aquí se ha logrado exponer. La historia de la climatología, particularmente espoleada en estos últimos siglos, posee más sucesos que no han sido contados resguardados en su proceso de articulación como disciplina (no necesariamente relacionados, además, con el cambio climático, pero es debido a este último que ha llegado a adquirir la relevancia que tiene hoy en día).

En lo referente a este sujeto ecológico, será relevante, en primer momento, reivindicar su singularidad como individuo caracterizado en su contexto. Sujeto y singular son, según esta forma de interpretarlos, conceptos coextensos. Dicha concesión habrá de ser central en Kierkegaard, y el propio Guattari, en un discurso explícitamente ecológico, habla del individuo como marginal respecto a un proceso dialéctico¹⁸⁵. En este proceso de dialéctica se asumiría la diferencia como un momento que, posteriormente, se habrá de difuminar en una identidad mayor, colectiva, que respondería a su finalidad y más excelsa meta¹⁸⁶. Frente a ello, con todo, opone Guattari la singularidad como esencial y constitutiva, como forma de expresión de uno mismo: es el sujeto mismo, a través de su propia singularidad, este que se expresa artísticamente; y, en el proceso, se asume como agente de su acción¹⁸⁷; no podrá ser difuminado, por lo tanto, como aquel gato pardo en esa noche en que estos últimos resultasen ser abundantes.

Un racionalismo ecológico, igual que un racionalismo anarquista, será presentado desde nuestras propuestas como una modalidad de razonamiento que incluye una acción en el contexto de su agente como elemento fundamental. Transitivamente, podríamos llegar a hablar incluso de anarquismo ecológico, en la medida en que se hable de esa posibilidad ecológica que, tal y como se implica necesariamente, no se halle subordinada ante algún esquema teórico determinado.

En cualquier caso, sea como fuere, concluiremos, en suma, que solo en el sentido en que se pueda reconocer una autonomía se puede hablar de racionalismo. Dicha autonomía es garantizada, en última instancia, por una teoría anarquista del conocimiento,

¹⁸⁵ Cf. Guattari, 1996, p. 49

¹⁸⁶ Cf. Hegel, 2010, p. 137

¹⁸⁷ Kierkegaard elogiaba a Descartes por expresarse a sí mismo como identidad entre su pensamiento y su acción, en su singularidad (Cf. Kierkegaard, 2019, pp. 107-108).

según los términos en que la hemos venido definiendo. Solo esta última será, por tanto, aquella en la cual podamos acercarnos al propósito anhelado que ha sido presentado reiteradamente a lo largo de este escrito.

Conclusiones:

Habiendo partido problemáticamente del anarquismo epistemológico expuesto por Feyerabend, hemos reformulado este para adecuarlo, con ciertas concesiones, a una teoría anarquista del conocimiento en un sentido más político (que el propio Feyerabend parecía decidido en evitar activamente¹⁸⁸). Esto, partiendo del racionalismo que hemos decidido asumir, lleva a aceptar una reformulación fundamental en el modo en que este ha de ser entendido: desde un racionalismo clásico, formal, a una forma más distendida de *racionalismo material*, adecuado a un razonamiento mucho menos abstracto, afín al aspecto práctico y la concreción que solicita una razón crítica hecha hermenéuticamente manifiesta.

Este racionalismo, pues, en la medida en que recibe una directa influencia por parte del tipo de anarquismo que hemos presentado, muestra una pronunciada afinidad respecto a las tesis propias del convencionalismo (afinidad que, con todo, ha parecido quedar en el proceso implícitamente manifiesta). De esta manera, por ende, tanto en un nivel teórico como, además, en el estrato observacional, este convencionalismo, bajo la forma de un acuerdo intersubjetivo, hace acto de presencia en la concepción científica que ha sido ya hasta aquí presentada.

Con todo, este convencionalismo, siempre que se acepte que sea denominado en estos términos (lo cual, a fin de cuentas, no es más que una nimia y fútil decisión lingüística), respondería particularmente a una clase muy restringida de este último. Esta clase, con todo, podría resumirse en contraste con Lakatos: el cual, asumiendo parcialmente las tesis de Popper y Le Roy, se consideraba a sí mismo algo así como un defensor de una clase de “racionalismo convencionalista normativo¹⁸⁹”. En nuestro caso, y sin ocultar la afinidad que existen entre parte de sus planteamientos y los que han pretendido expresar este escrito, podríamos concluir que sostendríamos algún *racionalismo convencionalista no-normativo*.

Por último, los anhelos políticos y pedagógicos de este escrito, a través de los que poder encarnar una ciencia mucho más accesible; más democrática e igualitaria, para una sociedad de especulares condiciones, son razones esenciales desde las que entender las bases que han sentado nuestro discurso. Una sociedad de tales condiciones pasa por

¹⁸⁸ Así lo expone directamente de entrada (cf. Feyerabend, 1986, p. 1)

¹⁸⁹ Cf. Lakatos, 1983, pp. 118-119

aniquilar toda clase de jerarquía platónica, teorías cualitativas del genio¹⁹⁰ y demás formas de control o de perpetuación de la misma estructura de poder. Tal y como ya ha sido dicho, con base en las tesis de Protágoras, la *areté* es una propiedad universal, que, en presencia de una afin serie de circunstancias, permite el desarrollo de la singularidad y especificidad de todo individuo humano que resolutivamente la articule.

Asumiendo dicha especificidad, adicionalmente hemos tratado de exponer una forma de ciencia que pudiese satisfacer sus demandas. Para ello, se ha buscado exponer una vertiente más antidogmática de aquella, en la medida en que esta última sería la que más orgánicamente parecería casar con aquellas pretensiones. Dicho antidogmatismo deriva, a efectos prácticos, en el cuestionamiento de toda legitimidad sobre la autoridad como el principio en que su fundamento estriba, y se vuelve una práctica más dinámica y sujeta a una estructura y a un contenido más flexible, dúctil según sea requerido por sus usuarios.

Se ha pretendido, por último, estudiar la posibilidad de una ciencia de tales rasgos a la luz del problema contemporáneo del cambio climático. Los últimos estudios sobre la ecología contemporánea ya parecen exigir, como hemos expuesto, un viraje hacia una dinámica social más afín a aquella que hemos presentado en equilibrio con nuestra nueva formulación de la ciencia (siendo, además, incompatibles con su deriva más autoritaria). En esta última, el individuo no responde a unas demandas prefiguradas, a una serie de exigencias previamente determinadas, sino que se hace partícipe implicado ateniéndose a nada más que su propia singularidad creadora.

Es, por lo tanto, esta última singularidad a la cual el individuo debe orientar la totalidad de su desarrollo. La comunidad es el reflejo artístico del individuo bajo forma estilística de *collage*; es, por tanto, responsabilidad de cada uno llegar a expresar esta dimensión artística: primero como un particular, y posteriormente como integrante parcelario (pero de igual modo, insustituible) de aquella armoniosa y arpegiada comunal polifonía.

¹⁹⁰ En caso de buscarse un ejemplo de teoría cualitativa hacia la que dirigir nuestra crítica, cf. Schopenhauer, 2004, p. 327

REFERENCIAS:

- Bacon, F. (2003). *Novum Organum*. Losada.
- Bakunin, M. (2003). *Dios y el Estado*. Terramar.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Icaria.
- Bloor, D. (1976). *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Keegan Paul
- Bunge, M. (2001). *La ciencia, su método y su filosofía* (4.^a ed.). Editorial Sudamericana.
- Copérnico, N. (1987). *Sobre las revoluciones*. Tecnos
- Descartes, R. (1987). *Los principios de la filosofía*. UNAM
- Feyerabend, P. (1974) *Contra el método*. Ariel
- Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método*. Tecnos.
- Feyerabend, P. (1996). *Adiós a la razón* (3.^a ed.). Tecnos.
- Fichte, J. G. (1987) *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Tecnos.
- García Suárez, A. (2011) *Modos de significar*. Tecnos.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Pre-textos.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hegel, G. W. F. (2010) *Fenomenología del Espíritu*. Abada. UAM.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre historia de la filosofía*. FCE
- Henríquez, R. J. (2002) *Popper, Bouvard y Pécuchet. Nueva refutación del mundo 3*.
LOGOS. *Anales del seminario de metafísica*. Vol. 35: pp. 331-346
- Hölderlin, F. (1978) *Primer programa de un Sistema del Idealismo alemán*. FCE
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Trotta.
- Ibáñez, C. (2023). *Sobre el método. Platón y Feyerabend en diálogo: la emergencia climática*. [Trabajo de fin de Grado. Universidad de Sevilla].
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura* (2.^a ed.). Taurus.
- Kant, I. (2005). *La Metafísica de las Costumbres* (4.^a ed.). Tecnos.

- Kant, I. (1991). *¿Qué es la Ilustración?* (4.^a ed.). FCE.
- Kierkegaard, S. (2013) *Apostila concludente non científica as Migallas filosoficas*. Vozes
- Kierkegaard, S. (2019). *La repetición. Temor y Temblor*. Trotta
- Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas*. Trotta.
- Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas* (2^a ed.), FCE.
- Kuhn, T. S. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Paidós
- Lakatos, I. (1983) *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza
- Levi-Strauss, C. (1993): *Raza e historia*. Cátedra
- Marx, K. (2010). *Tesis sobre Feuerbach*. El perro y la rana.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos* (3.^a ed.). Alianza.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (3^a ed.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Edaf
- Ortega y Gasset, J. (2016). *La deshumanización del arte*. Austral
- Palmer, R. & Colton, J. (1989). *Historia contemporánea*. Akal
- Panikkar, R. (2002). *La experiencia filosófica de la India*. RBA
- Planck, M. (2000) *Autobiografía científica y últimos escritos*. Nivola, Madrid.
- Platón. (1988). *Diálogos: Vol. IV* (1.^a ed.). Gredos
- Plumwood, V. (2003). *La naturaleza, el ser y el género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica al racionalismo*. En “Filosofías ecofeministas”. Icaria
- Poincaré, H. (2010) *Ciencia e hipótesis*. Espasa.
- Popper, K. (1992) *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Tecnos.
- Preston, J. “Paul Feyerabend’s Ernst Mach”, en *Feyerabend in dialogue*. En Corvi, R. (Ed.) & Gattei, S. (Ed.) *Boston Studies in the Philosophy and History of Science series*. Springer
- Quine, W. O. (2002). *Desde un punto de vista lógico* (2.^a ed.). Paidós
- Schopenhauer, A. (2004) *El mundo como voluntad y representación*. Trotta.

Schlegel, F. (2009) *Fragmentos*. Marbot

Schlegel, F. (2011). *Ideas: con las anotaciones de Novalis*. Pre-textos.

Tarski, A. (2015) *Verdad y Demostración*. Disputatio. Philosophical Research Bulletin
4:5: pp. 367-396.

Whorf, B. L. (1971) *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barral