

SOBRE EL MÉTODO

**PLATÓN Y FEYERABEND EN DIÁLOGO: LA EMERGENCIA
CLIMÁTICA**

Trabajo de Fin de Grado

Alumno: Carlos Ibáñez García

Tutora: María de Paz Amérigo

Departamento: Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia



ÍNDICE DE CONTENIDOS

1.	Introducción general y propósito del escrito.....	3
2.	Platón y el filósofo rey. Imponer antes que convencer.....	9
	2.1. Alegoría del Sol: ontología.....	11
	2.2. Símil de la línea: gnoseología.....	12
	2.3. Especificaciones importantes.....	14
	2.4. Proyecto político.....	19
	2.5. El filósofo rey.....	21
	2.6. El verdadero filósofo rey y las leyes.....	25
	2.7. ¿Realmente no hay verdaderos políticos?.....	29
	2.8. Conclusión.....	31
3.	Feyerabend y la sociedad libre. Convencer antes que imponer.....	34
	3.1. Objetivo.....	34
	3.2. Crítica.....	37
	3.3. Propuesta.....	42
	3.4. Conclusión.....	45
4.	El cambio climático de carácter antropogénico: estado de la cuestión.....	49
	4.1. El efecto invernadero.....	51
	4.2. Calentamiento global: historia de la detección y su atribución.....	52
	4.3. Los perfectos contradictores: el negacionismo.....	57
	4.4. El problema de fondo.....	59
5.	Conclusión: la justificación teórica.....	62
6.	Bibliografía.....	68

Resumen: Con el objetivo de pensar a fondo la relación entre el conocimiento científico y el poder político, estudiaremos dos modelos diametralmente opuestos, a saber: la *sofocracia* platónica y la *sociedad libre* de Feyerabend. Tras detallar sus características y reinterpretar el concepto platónico de *episteme* –la ciencia moderna conserva el rasgo formal, no de la *infallibilidad*, sino de la *fiabilidad*–, explicamos que, si bien no existen *hoy* las condiciones que hacen realmente posible una sociedad libre, es legítimo implementar un régimen *sofocrático* en circunstancias excepcionales siempre que el poder político se vea obligado a enfrentar una emergencia. Por último, abordamos el ejemplo del cambio climático para, tras poner de manifiesto la fiabilidad del conocimiento científico, justificar la puesta en práctica del modelo propuesto.

Palabras clave: Platón, Feyerabend, *sofocracia*, sociedad libre, *episteme*, emergencia, cambio climático.

Abstract: In order to think deeply about the relationship between scientific knowledge and political power, we will study two diametrically opposed models, namely: the Platonic *sophocracy* and Feyerabend's *free society*. After detailing its characteristics and reinterpreting the Platonic concept of *episteme* –modern science retains the formal trait, not of *infallibility*, but of *reliability*– we explain that, although the conditions that make a free society really possible do not exist *today*, it is legitimate to implement a *sophocratic* regime in exceptional circumstances whenever political power is forced to face an emergency. Finally, we address the example of climate change to, after demonstrating the reliability of scientific knowledge, justify the implementation of the proposed model.

Keywords: Plato, Feyerabend, *sophocracy*, free society, *episteme*, emergency, climate change.

1) INTRODUCCIÓN GENERAL Y PROPÓSITO DEL ESCRITO

Lejos de ser una discusión entregada a la mera reflexión abstracta sobre los conceptos y las relaciones entre estos, así como de convertirse en una simple re-exposición de lo que otros dijeron ya previamente en el pasado, este escrito se propone abordar una cuestión central de la máxima importancia tomando como punto de apoyo el pensamiento de dos grandes filósofos. Se trata, en pocas palabras, de pensar el tipo de relación que puede existir beneficiosa y convenientemente entre la ciencia y la política, esto es, entre el conocimiento científico –del tipo que sea– y el poder político, tomando como base para dichas reflexiones las propuestas de Platón y Feyerabend. Esto es

máximamente pertinente en la medida en que ambos pensadores, si bien separados por unos veinticinco siglos, ciertamente se ocuparon en sus investigaciones filosóficas de esta problemática –la correcta relación entre ciencia y política–, sosteniendo posturas, no solo claramente distintas, sino además contrapuestas y aparentemente excluyentes –no parece posible, al menos en principio, aceptar y asumir simultáneamente ambas posiciones intelectuales.

Se sigue de suyo que, para poner en diálogo a estos dos autores, es preciso señalar, en primer lugar, que el concepto de ciencia que ambos manejan difiere en cada caso y hace referencia a estructuras y conocimientos de distinta naturaleza. Dicho en pocas palabras, ambos hablan y no hablan de lo mismo: usan la palabra “ciencia”, pero con ella quieren decir cosas distintas. A lo largo del presente escrito, señalaremos cómo ha ido evolucionando el concepto de ciencia. Por otra parte, a pesar de las existentes diferencias –materiales–, sigue siendo posible establecer una equivalencia formal entre lo que es ciencia para Platón –*episteme*– y que debe poseer el verdadero político, y aquello a lo que hoy llamamos conocimiento científico. Solo así podrá llevarse a cabo el verdadero propósito de este trabajo: se trata de realizar la *justificación teórica* de un modo de proceder políticamente tomando como punto de apoyo –no de forma anecdótica, sino fundamental– el conocimiento aportado por el propio desarrollo de las investigaciones científicas, intentando no caer en un cientificismo simplista, justificando así la necesidad de llevar a cabo todas las decisiones que se tomen con base en dicho saber. Para mostrar, no solo la posibilidad lógica, sino también la conveniencia consecuente de esta justificación, en principio teórica, se tomará un caso práctico y concreto a modo de ejemplo, a saber: la cuestión del cambio climático de carácter antropogénico.

Acerca de la máxima importancia del tema de este escrito, es un hecho fácilmente constatable que los científicos forman parte hoy de los máximos referentes y guías del desarrollo de la vida pública y privada. Por lo general, los médicos son dignos de nuestra confianza; los físicos se nos aparecen como investigadores responsables; y los biólogos, biotecnólogos, bioquímicos, etc., comprometidos con causas como la lucha contra el cáncer o contra enfermedades hereditarias son dignos de toda admiración. Esta situación, que ha estado existiendo y desarrollándose durante varios años, se ha acentuado, como es natural, a raíz de la pandemia causada por el SARS-CoV-2. Con todo, una de las cuestiones que preocuparían a cualquier ciudadano es la de qué tipo de relación *debe*

existir entre aquello que afirma la comunidad científica y las decisiones que deben tomar los gobernantes.

Con esta apreciación, acaba de aparecer el tema del deber-ser, y es preciso abordarlo ahora para dejar claros ciertos puntos. En primer lugar, resulta imposible aceptar cualquier idea de Feyerabend al tiempo que se defiende alguna forma de deber ser objetivo. En efecto, es bien conocida la oposición de Feyerabend a cualquier forma de objetivismo impositivo conforme al cual se pretenda aplastar injustamente cualquier tradición. No obstante, a nuestro juicio, no es esa la cuestión más importante relacionada con el tema del deber ser y la relación que mantiene con el ser. Para ilustrar mejor lo que pretendemos decir, nos remitiremos a ciertas ideas de Hegel.

En primer lugar, lo primero que se propone el pensador en sus investigaciones filosóficas no es postular de forma dogmática el deber ser al que aspiran los entes en su desarrollo. Antes bien, el objetivo primordial es poner de manifiesto lo que es, es decir, *el ser tal y como es de suyo*. Esto encaja completamente con la propia naturaleza de su método dialéctico: dejar que los conceptos sigan su propio curso, engendrando sus contradicciones y superándolas para alcanzar estadios de compleción más elevados. Así, la filosofía, lejos de ser un mero consuelo, permite la reconciliación con lo real que *prima facie* se mostraba como algo incomprensible e irracional. Siendo todo esto así, es interesante ver que el propio Hegel, al comienzo de sus lecciones sobre filosofía de la religión, explica que el éxito de estas reflexiones no depende de la cantidad de alumnos, lectores y/o filósofos que se conviertan al cristianismo o a cualquiera de las religiones contempladas en el sistema. En efecto, el conocimiento propiciado por esas lecciones puede facilitar el acceso a la religión en un momento dado, pero el sentido último de la filosofía no es la conversión de las almas a una vida religiosa. Dicho de otra manera, la filosofía está entregada a comprender el desarrollo y el avance –en la dirección que sea– de lo existente, de lo que ya es. Así, se comprende por qué el filósofo escribe que

[la filosofía], según se dice, no [pretende] edificar [a los hombres]. Ese [es] el cometido de la predicación, [que va] dirigida al corazón, al carácter individual del sujeto en cuanto tal. La arbitrariedad, la estupidez y la indolencia de los individuos puede interferirse en la necesidad de la naturaleza espiritual universal, desviarse de ella, intentar darse un punto de vista particular y mantenerse en él. (Hegel, El concepto de religión, 1981, pág. 65)

Y, con todo, también es interesantísima la apreciación que hace enseguida

el sujeto puede en general ser malo –pues también esta es una posibilidad de la libertad [...]. Los planetas, las plantas, los animales [...] llegan a ser aquello que deben ser; en ellos no hay disociación entre el ser y el deber ser. Pero la libertad humana lleva en sí la arbitrariedad y puede desviarse de su necesidad. Por más que el conocimiento vea ciertamente la necesidad [...], ello no impide que él [el sujeto individual] pueda perseverar en su obstinación, situarse aparte distanciándose de su necesidad y su verdad. (Hegel, El concepto de religión, 1981, pág. 65)

De todo esto se sigue que lo más conveniente es que la filosofía se ocupe de la comprensión del ser y de sus consecuencias, y deje a un lado la aspiración de determinar el deber ser. Dicho de otra manera: que caminen los seres humanos, y ya se dedicará la filosofía a poner de manifiesto la lógica y el sentido internos de este caminar y de este curso. Con todo, hemos citado a Hegel para tener presente la convicción de que la filosofía debe abstenerse de ser edificante, así como de dictaminar hacia dónde deben encaminarse los hombres en su marcha histórica. El sentido del camino escogido solamente puede verse claramente una vez que el camino ya ha sido previamente escogido, de ahí que la lechuza de Minerva levante siempre el vuelo al atardecer. En pocas palabras, la filosofía es descriptiva, no prescriptiva o profética.

Este excursus es relevante para comprender que el propósito de este ensayo no es dictar un deber ser impositivo, sino justificar teóricamente un determinado modus operandi conforme a aquello que afirman y establecen los científicos al cabo de sus investigaciones. Esta justificación teórica es *posible*. Por esto mismo, en la discusión del caso concreto –el calentamiento global– este ensayo evitará por todos los medios *proponer medidas concretas*, pues tal es la labor de los gobernantes. Simplemente –lo cual no es poco– nos limitaremos a justificar en teoría un modo de proceder políticamente que podrían elegir si lo quisieran. Para ver con más claridad la distinción entre *proponer medidas concretas* y *justificar teóricamente*, volvemos a citar a Hegel, concretamente, un pasaje de *La constitución de Alemania*:

La publicación de los pensamientos que contiene este escrito no puede tener otra finalidad ni otro efecto que la comprensión de aquello que es, para fomentar así la opinión serena, y la capacidad para soportarlo con moderación, tanto en las palabras como en el trato real [con los asuntos]. Pues lo que nos arrebató y nos hace sufrir no es lo que es, sino lo que no es como debiera ser. (Hegel, 1972, pág. 11)

La determinación efectiva del deber ser quedará en manos de los que mueven el mundo y la historia, no en las de aquellos que dedican su vida a comprender el curso de lo real. El único deber ser del que cabe hablar es aquel que puede vislumbrarse a partir de la comprensión de la lógica interna del proceso, el cual difiere de aquel que trata de imponerse bruscamente. Nosotros trataremos de entregarnos al primero y huir del segundo. Baste todo lo dicho acerca del tema del deber ser.

Otra aclaración importante que no puede faltar en esta introducción es la constatación de la pluralidad de las ciencias. En este texto se ha hablado ya y se hablará en futuras ocasiones de la ciencia en singular, pero no debe pensarse que está haciéndose referencia a un ente general y abstracto y, ni muchísimo menos, a un corpus gnoseológico unitario. Históricamente, tenemos la certeza de que las ciencias se han desarrollado con distintos ritmos y han surgido en diferentes momentos. Por otra parte, cada disciplina científica se ocupa de un dominio concreto y definible de entes. No hay ninguna ciencia –en el sentido en el que hoy entendemos esta palabra– que se ocupe de la totalidad, por mucho que se busquen teorías que permitan unificar, póngase por caso, las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza. Por otra parte, los conocimientos que reproducen las disciplinas no solamente son de distinta naturaleza y sobre distintas naturalezas, sino que también los métodos empleados para obtenerlos varían en cada caso de una disciplina a otra y, dentro de una misma ciencia, de una investigación a otra.

De la constatación de la multiplicidad de las ciencias se sigue necesariamente que este ensayo, no puede ocuparse de la demostración de que la justificación teórica que es nuestro propósito vale para cualquier tipo de producto científico, sin importar cuál sea su procedencia y el método conforme al cual ha sido producido. En cualquier caso, sigue siendo razonable la extracción de una característica formal compartida por las distintas formas de conocimiento que nos brindan las distintas ciencias. Para que esto sea así, es preciso tener en cuenta la importancia de la *revisión por pares* a la hora de aceptar un determinado avance. En efecto, la revisión por pares es un tipo de evaluación o, si se quiere, de examen con el que es posible determinar, en esencia, la fiabilidad del producto gnoseológico. Tal revisión funciona de la siguiente manera: el trabajo es sometido al escrutinio de un tribunal formado por expertos en la misma materia de la que versa el propio trabajo, con la condición de que tales expertos no pueden haber participado en la génesis del trabajo examinado. Así es como estos expertos pueden evaluar críticamente la calidad, originalidad y pertinencia de aquello que sea objeto de examen en cada caso.

Con todo, insistimos en lo determinado tras la revisión por pares, a saber: la *fiabilidad*. El conocimiento que consigue aprobar el examen y satisfacer una serie de condiciones mínimas exigibles es fiable, digno de confianza, merecedor de crédito, como quiera decirse. Bien es cierto que el procedimiento de la revisión por pares dista bastante de ser *infalible*. En efecto, son conocidos los casos en los que ciertos artículos científicos, después de haber sido aprobados, se vieron envueltos en algún tipo de escándalo por los más diversos motivos. No obstante, sigue siendo cierto que la ciencia progresó muchísimo gracias a la implantación de ese método dentro de la comunidad científica. Con todo, se trata de un método de evaluación a todas luces razonable y aceptable, con el que fácilmente podríamos estar de acuerdo.

Lo dicho es pertinente por cuanto garantiza el carácter de *ser-fiable* que puede rastrearse en los productos epistemológicos de las ciencias. Igualmente, y de la misma manera, podrá rastrearse la *fiabilidad* en el modelo de ciencia según Platón –*episteme*– a modo de característica formal. Así, distinguiendo la materia de la forma, puede argüirse que –y esto es parte esencial de nuestro propósito–, si bien difieren en lo que a la *materia* se refiere tanto la ciencia contemporánea como la ciencia platónica, lo cierto es que no puede negarse que *ambas modalidades epistemológicas comparten el carácter formal de ser-fiable*. La fiabilidad de la *episteme* platónica procede del propio método didáctico que el filósofo describe en varios diálogos, mientras que la fiabilidad del conocimiento que nos brindan las ciencias a día de hoy procede, precisamente, de la revisión por pares. Queda clara la importancia de lo dicho en relación con el propósito del trabajo, pero también es importante para marcar un matiz relevante a la hora de comprender la propuesta de Feyerabend, ya que, cuando este criticó a la alianza Ciencia-Estado, se dirigía efectivamente a una comunidad que ha olvidado que su punto fuerte no es la infalibilidad, sino más bien la fiabilidad. Ahora bien, la ciencia hoy no se corresponde con la imagen clásica –conocimiento infalible y necesario basado en verdades atemporales– que se ha construido tradicionalmente, y señalar esto es de la máxima importancia, porque tal concepción es la que suelen tener en mente las personas que no saben mucho acerca de lo que se discute en la comunidad científica, es decir, por las personas ajenas al trabajo científico. Siendo esto así, si de las ciencias se espera infalibilidad, y si resulta que esta no se da, se llega a la conclusión de que tales ciencias

son incompletas¹. Y, sin embargo, no es esto lo más grave, pues la obsesión por la infalibilidad oculta la grandísima virtud del conocimiento científico, al menos a día de hoy, a saber: la *fiabilidad*.

Con todo, lo dicho hasta ahora es más que suficiente para enmarcar y contextualizar el presente escrito, dando, de esta manera, una definición precisa de su propósito concreto, así como de sus fuentes y autores de referencia, y simultáneamente, con ello se han abordado cuestiones colaterales e importantes para allanar el terreno de la reflexión y facilitar el camino que ahora habrá de seguirse en las páginas subsiguientes.

2) PLATÓN Y EL FILÓSOFO REY. IMPONER ANTES QUE CONVENCER

Puede argumentarse con bastante facilidad que el pensamiento platónico, expresado y desarrollado a lo largo de numerosos diálogos, constituye, por un lado, la base fundamental sobre la que se apoya la mayor parte –por no decir la totalidad– de la historia de la filosofía occidental y, por otro, la línea temática guía del pensamiento que, en occidente, fue evolucionando y desplegándose con distintos ritmos a lo largo de siglos, generando así toda una tradición que, a simple vista, se manifiesta como un edificio intelectual imponente e inmenso. No sería justo decir que toda la historia del pensamiento no es más que una nota a pie de página de los diálogos de Platón, pues ello sería menospreciar el esfuerzo y el sacrificio con los que muchos se entregaron a la actividad filosófica. Antes bien, sería más acertado decir que en el pensamiento platónico encontramos un sinfín de temas y problemas esbozados y/o ampliamente desarrollados por extenso. Y, con todo, este elenco de cuestiones da lugar a una espléndida obra de teatro en la que el director es un pensador que vivió hace ya veinticinco siglos. Lo mínimo que puede sentir alguien ante este hecho es admiración y asombro y, no muy poco después, impotencia y pequeñez. En efecto, ¿cómo decir algo relevante después de Platón? Los pensadores posteriores afrontaron el reto, y con ello, engendraron buenos y bellísimos resultados. Incluso nuestro protagonista tuvo que hacerle frente al genio terrible de Parménides en el *Sofista*, quien tuvo que ser igualmente imponente para él, así como este lo es para nosotros. En consecuencia, asumiendo todos los riesgos necesarios, trataremos de decir algo relevante y original al mismo tiempo usando las ideas de este

¹ “Pensamos que la ciencia proporciona certidumbre, así que, si carecemos de certidumbre, pensamos que se trata de ciencia deficiente o incompleta.” (Oreskes & Conway, 2020, pág. 382)

pensador tan fascinante de cuyos textos se dice que esconden cualquier problema que se le haya podido ocurrir a un ser humano.

Con todo, nosotros apostamos por una interpretación particular del pensamiento platónico, según la cual, la preocupación fundamental del filósofo sería, ante todo, política. Esto puede ser comprensible por cuestiones biográficas, relativas a la propia vida del autor. En efecto, la muerte de Sócrates tuvo que ser un hecho traumático que marcó un antes y un después en la carrera vital e intelectual del autor del que nos estamos ocupando, del que puede deducirse esa preocupación política por la que apostamos en nuestra interpretación: el objetivo de Platón sería, en esencia, combatir la charlatanería y la ignorancia de su tiempo –ocultas tras grandes discursos y falsas apariencias de sabiduría–, barajando y descartando todas las respuestas comunes que solían darse a las preguntas que él hubo planteado en sus primeros diálogos para, posteriormente, construir un gran armazón conceptual e intelectual con diversas dimensiones –ontológica, epistemológica, teológica, ética, política, estética– interconectadas y comunicadas entre sí para poder justificar y mostrar la naturaleza total y global de un régimen político absolutamente perfecto, el cual, lejos de aspirar a la realidad efectiva –cosa que tampoco es negada y desestimada en ningún momento– ha de servir como ideal regulativo para los gobernantes que aspiren a ser rectos y justos. Leyendo los diálogos de Platón, y dándoles un sentido dentro de la línea vital del propio autor, puede intuirse que todo el pensamiento es puesto al servicio de esa finalidad última, a saber: la construcción de un Estado ideal, perfecto, justo, bello, bueno y rectísimo. Y alguien, viendo esto, podría añadir que solo así podría haberse evitado la injusta muerte del maestro a manos de una muchedumbre que creía saber mucho cuando, en realidad, sabía bien poco.

En lugar de continuar por esta vía tan poética y bella, hay que, más bien, señalar la importancia de una figura concreta, crucial en esta interpretación por la que hemos optado. En efecto, si es cierto que el *corpus platonicum*, con todas sus facetas y dimensiones, puede pensarse como un cuerpo intelectual unitario cuyo sentido último es la formulación de un proyecto político concreto, resulta de suyo evidente que es importantísimo saber con exactitud quién estará situado en la cabeza del Estado. Tal individuo ha recibido diversos nombres. Generalmente se le conoce como el filósofo rey, pero Platón usa otras palabras distintas: verdadero político, político real, gobernante, guardián, etc. En cualquier caso, esta figura es fundamental para la justificación teórica que nos hemos propuesto llevar a cabo en este escrito, y este carácter de ser-fundamental

se irá comprendiendo cada vez más conforme avance la exposición de los conceptos principales. Para la descripción de la figura del filósofo rey, nos centraremos principalmente en lo que Platón dice acerca del mismo en el diálogo titulado *Político*. Sin embargo, para la comprensión profunda no basta el estudio de este diálogo singular, ya que el rasgo distintivo y esencial del político real consiste en sus características epistemológicas, es decir, tal rasgo está íntimamente relacionado con el tipo de conocimiento que posee este individuo, diferente del que posee el resto de ciudadanos que forman parte de una comunidad. Por consiguiente, debido al entrelazamiento que existe de suyo entre la ontología y la epistemología, es preciso repasar con cierta brevedad el modelo onto-gnoseo-lógico que el propio Platón expone en el libro VI de la *República*, por medio de la llamada tradicionalmente “alegoría del Sol”, así como del símil de la línea. Con la alegoría determina un modelo ontológico, mientras que con el símil describe un modelo gnoseológico.

2.1. Alegoría del Sol: ontología

En cierto momento, dentro del libro VI del que es, probablemente, el diálogo más leído y conocido de Platón, se establece una comparación entre el ámbito sensible y el ámbito inteligible². La comparación establecida sirve, inicialmente, para describir la estructura y organización del ámbito inteligible recurriendo a lo que nos es más familiar y conocido. Así pues, Sócrates explica que el Sol es la causa tanto de la visibilidad de las cosas, como de la misma facultad de la visión (cf. *República* 507e-508a). Es decir, gracias al astro rey las cosas pueden ser dadas a la vista, dejan de ser indiscernibles –tal y como eran cuando se encontraban inmersas en las sombras– y pasan a ser diferenciables e identificables. De la misma manera, el Sol es causa de la facultad de la visión porque ese astro hace posible que podamos ver cosas concretas. En efecto, esta capacidad de ver algo no podría actualizarse si no fuera por esa inmensa fuente de luz que baña con sus dones lumínicos todo lo existente.

Una vez que esto ha sido explicado, Sócrates pone de manifiesto la analogía entre el Sol y la Idea de Bien. Se trata de una analogía, y no de algún tipo de identidad, pues la Idea de Bien no es causa de la visibilidad y de la visión, sino causa de la inteligibilidad

² Como matización no demasiado importante, pero que nunca está de más, no se está hablando aquí de un mundo aparte y ajeno a aquel en el que vivimos. En efecto, se usa, al fin y al cabo, la expresión *topos noetos* para designar este dominio al que se accede intelectivamente, de lo cual no se sigue que se esté hablando de un mundo trascendente

de los entes –a saber: las Formas– así como de la facultad de intelección del alma –o, si se quiere, de la mente. Esta conclusión se resume perfectamente de la siguiente manera:

entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve. (*República* 508b-c)

Con todo, hay que tener claras una serie de cuestiones importantes que se deducen de lo dicho hasta ahora y que serán relevantísimas para la correcta comprensión de la división de la línea que se hará más adelante. Por un lado, el sol es dador de luz y de vida, y, sin confundirse con el mismo sol, existen innumerables cosas materiales cambiantes, de las cuales puede haber imágenes de todo tipo. Por otro lado, la Idea de Bien es dadora de ser y de vida, y, sin confundirse con esta misma Idea, existen varias Ideas inmutables y llenas de vida interna al mismo tiempo³. Las cosas iluminadas sensible e inteligiblemente serán, respectivamente, vistas y conocidas con facilidad y, paralelamente, las cosas oscuras tanto de forma sensible como inteligible serán, respectivamente, vistas y conocidas con dificultad, o bien, invisibles e incognoscibles. Esto basta para caracterizar la ontología platónica y para adelantar su teoría del conocimiento.

2.2. Símil de la línea: gnoseología

Acto seguido, Platón propone, para explicar los distintos tipos de conocimiento, la imagen de una línea dividida en secciones desiguales, pero proporcionales, las cuales deberían estar, a su vez, subdivididas de la misma manera. La sección más amplia se corresponde con lo que el pensador llama “*doxa*”, mientras que la sección más reducida se corresponde con lo llamado “*episteme*”. Esta es la distinción epistemológica fundamental que hay que tener en cuenta. Posteriormente, podemos distinguir nuevos niveles en cada una de las secciones, gracias a las mencionadas subdivisiones. Por un lado, dentro de la *doxa* –forma cognoscitiva referida al ámbito sensible–, encontramos la

³ “a las cosas cognoscibles les viene del bien no solo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque él bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.” (*República* 509b).

eikasia –entregada a las imágenes y copias–⁴, así como la *pistis* –entregada a las cosas concretas cambiantes. Por otro lado, en la dimensión de la *episteme* –forma cognoscitiva referida al ámbito inteligible–, pueden distinguirse la *dianoia* –forma de conocimiento entregada a las entidades matemáticas y geométricas tomadas sin reflexión filosófico-dialéctica como principios– y la *noesis* –forma de conocimiento referida a las entidades supremas, la Idea de Bien y sus Ideas subordinadas, tomadas como principios, y no como hipótesis. La analogía continúa al establecerse que “lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado” (*República*, 510a). No se está diciendo exactamente que la opinión sea idéntica a una copia y, por tanto, de suyo deficitaria, sino que se está indicando el carácter de subordinación y dependencia con respecto a una forma de conocimiento superior, que tiene carácter modélico y ejemplar.

Deteniéndonos un poco en la *episteme*, es preciso señalar que la *dianoia* es el conocimiento propio de los matemáticos y geómetras, mientras que la *noesis* es el saber propio de los filósofos que se dedican al ejercicio del método dialéctico. La diferencia consiste en que los geómetras toman las ideas y las entidades inteligibles como meras hipótesis que sirven para proceder por medio de razonamientos hasta llegar a conclusiones de forma apodíctica y necesaria. De esta forma, el procedimiento tendría un sentido arriba-abajo. Por otra parte, la *noesis* consiste en ese tipo de saber que se obtiene una vez que se toman como punto de apoyo esas entidades inteligibles para seguir ascendiendo hasta encontrar el principio supremo incondicionado que permita al mismo tiempo desprenderse de cualquier hipótesis previamente asumida y encontrar los

⁴ Es llamativo señalar el hecho de que, si una teoría científica es interpretada como una mera representación explicativa de los fenómenos, tal constructo, por muy complejo que pudiera parecer, está más allá el nivel ínfimo de conocimiento posible tal y como lo entiende Platón. No sorprende en absoluto en la medida en que para Platón la física era una ciencia totalmente menor y sin relevancia alguna, aunque sería preciso contrastar este punto de vista con lo dicho por Sócrates en el diálogo *Filebo*. En efecto, en la descripción de los caracteres concretos de la vida buena, el maestro y un joven llamado Protarco abandonan sus posturas extremas y llegan a la conclusión de que una vida buena no podrá estar compuesta únicamente de placer, ni compuesta únicamente de inteligencia. Es por ello por lo que cuando Sócrates pregunta si un hombre, habiendo conocido la esencia de la justicia y la capacidad de expresarla adecuadamente, “tendría [...] suficiente ciencia al poder dar cuenta del círculo y de la propia esfera divina aunque ignore esta esfera humana y los círculos estos [imperfectos]”, Protarco responde que “una disposición que, al residir tan solo en las ciencias divinas, es ridícula”, por lo que ambos convienen en que “habría que incorporar y mezclar [en la vida buena, que no puede basarse en los extremos] también la técnica incierta e impura de la regla y el círculo falsos” (*Filebo* 62a-b).

principios causales de los cuales dependen todas las entidades inteligibles y todas las entidades sensibles existentes. Por consiguiente, el sentido de este procedimiento sería abajo-arriba. En la *dianoia*, los principios inteligibles se toman como (pre)supuestos incondicionados que no necesitan ningún tipo de justificación en la medida en que funcionan como axiomas indubitables y necesarios. Ahora bien, en la *noesis*, por medio del procedimiento dialéctico, se logra la conquista de los principios universales y, sobre todo, del principio absolutamente primero e incondicionado –la Idea de Bien– con los que y con el que puede darse cuenta de esas hipótesis tomadas como axiomas en el ámbito de la *dianoia* (cf. *República* 510b-511e).

De esta forma puede comprenderse el modelo onto-gnoseo-lógico de Platón. Es cierto que el pensador propondrá constantemente nuevos matices en ulteriores diálogos, pero lo esencial ya ha sido recogido en estas líneas.

2.3. Especificaciones importantes

Es preciso insistir en un par de puntos en aras de la clarificación de ciertas cuestiones que serán relevantes para la exposición posterior. En primer lugar, de lo dicho anteriormente se desprende el hecho de que la *episteme* es un tipo de conocimiento referido a lo que es plenamente, esto es, a lo ente por antonomasia –*to ontos on*–, de tal forma que tal saber es infalible, real y necesario, o lo que es lo mismo, no puede ser de otra manera. Aquello que es siempre real de forma plena y suficientemente estable son las Formas, así como la Ideas de Bien de la que aquellas reciben el ser y la esencia. Conviene tener en cuenta que tales características conciernen tanto a la *noesis* como a la *dianoia*; la diferencia consiste en la manera según la cual son tomadas dichas entidades reales y plenas: en un caso, se buscan como principios absolutos incondicionados y, en otro, se usan como axiomas (pre)supuestos para llegar a conclusiones de forma necesaria.

Así, puede verse que la *dianoia* por excelencia a lo largo de la historia del pensamiento occidental fue la geometría, máxime una vez que Euclides la fundó como ciencia estricta en los *Elementos* –es decir, en los “Principios”, *stoicheia*. En efecto, este comenzó sentando una serie de definiciones, así como de postulados –presentados como principios que han de ser aceptados para el correcto desarrollo de las demostraciones subsiguientes– y axiomas –verdades indemostrables por su propia evidencia, que también reciben el nombre de “nociones comunes” por ser válidas en otras parcelas del conocimiento–, para, posteriormente, demostrar con necesidad apodíctica una serie de

conclusiones de forma brillante y genial. Todo esto es lo que constituye la llamada “geometría euclídea”, la cual llegó a tener una vigencia incontestada de aproximadamente veinte siglos. Según Platón, el geómetra habría procedido tomando como axiomas el Cuadrado en sí, el Número en sí, etc., sin dar cuenta de tales elementos –que en realidad dependen esencialmente de la Idea de Bien Solo la filosofía, por medio de la puesta en marcha del razonamiento dialéctico y, basándose en última instancia en lo que podría llamarse “intuición intelectual”, estaría en condiciones de dar cuenta de tales principios, axiomáticos para el geómetra, tras haber captado la esencia de lo bueno por antonomasia.

Poco podrá insistirse en la importancia que tuvo durante siglos de pensamiento la constitución de la geometría euclídea como *episteme*. Estamos ante un hecho capital de la historia de nuestra propia cultura, pues lo que hizo Euclides fue, además de dejar en herencia un sistema geométrico bastante sólido y satisfactorio en gran cantidad de situaciones, dar un modelo de ciencia. Dicho en otras palabras, después de esta magnífica contribución del geómetra, todo aquel que aspirase a producir un constructo científico, tenía que proceder de la misma forma en la que procedió Euclides en el siglo II a. C. Así fue como, de hecho, sucedió, y podemos nombrar numerosos ejemplos. No obstante, solo traeremos a colación uno de ellos. En efecto, es preciso nombrar el caso de Newton, filósofo natural cuya obra más importante recibe el título de *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, o, resumidamente, *Principia*. La estructura ya comienza a ser familiar: al principio encontramos una serie de definiciones –donde ya aparece el concepto de fuerza ínsita de la materia–, seguidas de las famosas leyes del movimiento, y con estos elementos fundamentales se deducen una serie de conocimientos de forma necesaria. Con todo, la mecánica newtoniana es un aparato teórico deslumbrante y genial; sin embargo, cierto es que ha sido bastante criticado, sobre todo por el hecho de que, a pesar de lo mucho que en ello insistió, Newton no procedió inductivamente para lograr tales resultados⁵. Sea como sea, es necesario tener en cuenta que Newton quiso presentar su trabajo de la misma forma que Euclides presentó el suyo –pues el objetivo es forjar

⁵ Pierre Duhem hace una crítica excelente al señalar el hecho de que el “*principio de gravitación universal, muy lejos de ser derivable mediante generalización e inducción a partir de las leyes observaciones de Kepler, contradice formalmente estas leyes. Si la teoría de Newton es correcta, las leyes de Kepler necesariamente son falsas*” (Duhem, 1984, pág. 559). A pesar de ser un método de razonamiento común, es innegable que la inducción no posee validez lógica. Así pues, es razonable que, al proponer un aparato teórico como el suyo, Newton quisiera aproximarse lo máximo posible a la deducción.

una ciencia–, a pesar de la propia naturaleza de la ciencia física. En efecto, la física en cuanto tal, en cuanto mero estudio de los cuerpos naturales, de su naturaleza y de sus movimientos, se correspondería con lo que Platón llama *pistis*, siendo este el conocimiento referido a las cosas materiales concretas y cambiantes, que en ocasiones son y, en otras, no son –en múltiples sentidos: una flor puede ser bella para unos y fea para otros, mientras que lo Bello en sí no podría dejar de ser bello para aquel que lo contempla. Igualmente, la flor *es* bella, pero *no es* lo Bello en sí. Es más, la física moderna estaría a medio camino entre la *pistis* y la *eikasia* si se considera que, además de dedicarse al estudio de cuerpos concretos y materiales, también se dedica a la propuesta de teorías que funcionan como imágenes de los fenómenos⁶.

Con todo, queda claro, pensando la relación y los puntos comunes entre Euclides y Newton, que, con esta forma de proceder, se fundó la *imagen clásica de la ciencia*, de la cual hicimos mención anteriormente en la introducción. Por lo tanto, ¿de qué puede culpárenos cuando pensamos ingenuamente que la ciencia en la actualidad debe ser inequívoca y unívoca –esto es, que la ciencia debe decirse de una única manera–, infalible, necesaria y unánime? Nos precede una tradición de veinte siglos aproximadamente en la que se tomaron varios elementos circunstanciales como axiomas indubitables y necesarios, a saber:

- el sistema geométrico de Euclides no tiene rival.
- cualquier disciplina que aspire a la científicidad, es decir, al ser-científica debe proceder y desarrollarse de la misma forma en la que se construyó la geometría euclídea.
- la ciencia, si es que se ha elaborado *more geometrico*, no puede contener errores de ningún tipo; sus conclusiones, deducidas de principios axiomáticos, son verdaderas y necesarias, de tal forma que, dotadas del carácter de la infalibilidad, aportan un conocimiento seguro que no puede ser de otra manera.

Por lo tanto, es lógico que aún se encuentre muy extendida esta imagen de la ciencia como si se correspondiese con lo que realmente sucede en las investigaciones

⁶ Ian Hacking Hace ver la plausibilidad de esta interpretación acerca de las teorías físicas: “las oraciones simples no son imágenes, copias o representaciones [...]. las teorías electromagnéticas de Maxwell pretendían representar el mundo, decir cómo es. Las teorías, no las oraciones individuales, son representaciones [...]. Por lo general una *sola* oración no representará. Una representación puede ser verbal, pero una representación verbal empleará gran cantidad de verbos.” (Hacking, 1966, pág. 161)

científicas. De hecho, esta imagen ideal pareció sumir en un profundo sueño a gran parte de la comunidad científica durante ciertas décadas del siglo XX, durante las cuales, muchos investigadores se mostraron, con frecuencia, arrogantes, como si se hallasen en posesión del ser verdadero, incluso a pesar de las curas de humildad que recibió la física durante las primeras décadas de los 1900, después de que Lord Kelvin afirmarse que solo quedaban por resolver ciertas cuestiones menores en el campo de la física⁷.

Por otra parte, y para completar la descripción que se ha estado haciendo del modelo onto-gnoseo-lógico platónico, hay que nombrar una serie de características de la *doxa*. En primer lugar, se encuentra a medio camino entre el conocimiento científico, esto es, la *episteme* y la ignorancia –referida de alguna manera a lo que no es⁸. Por consiguiente, la opinión siempre está referida a lo que, en parte y de forma mínimamente necesaria, es y existe. En efecto, la nada no es opinable, o lo que es lo mismo, no puede haber opinión sobre no-algo, esto es, sobre no-ser. De esta forma, se reconoce en cierto sentido la realidad existencial de lo circundante –con lo cual, queda inhabilitada cualquier interpretación según la cual pretenda mostrarse a Platón como alguien que negaba el mundo que todos pisamos–, al tiempo que se limita el crédito que debe recibir el conocimiento *doxástico* referido a la multiplicidad de cosas que constantemente cambian y se mueven, siendo y no siendo al mismo tiempo lo mismo con respecto de lo mismo.

Si intentásemos llevar a cabo una comparación entre las ciencias tal y como son en la actualidad y las formas epistemológicas que distingue Platón en la *República*, tendríamos que hacer frente a muchas dificultades. Dejando a un lado el debate acerca de si las matemáticas son una ciencia, podemos tomar el caso de la física. Esta no se corresponde exactamente con lo que Platón pensaba que era la *episteme*, y buena prueba de ello la da la propia historia de la disciplina. En efecto, en ella se produjeron varios cambios de paradigma, usando la propia terminología de Kuhn. Con esto, lo que pretendemos señalar es que la física nunca ha permanecido inmutable y estable. Antes bien, se ha visto inmersa en una constante evolución, quizá precisamente porque los objetos estudiados por ella son cambiantes en sí mismos. Por ello, la que fue la disciplina científica más respetada a partir de la Modernidad no pasaría de ser mera opinión para Platón. No obstante, existe la posibilidad de establecer cierta conexión entre la inmensa

⁷ De esta falta de profesionalidad habla largo y tendido Paul Feyerabend en sus textos. Por nombrar uno, El capítulo 6, “El extraño caso de la astrología” de *La ciencia en una sociedad libre*.

⁸ Platón tratará de clarificar lo máximo posible la cuestión del no ser en el *Sofista*.

mayoría de las ciencias –que aparentemente también tienen ese carácter de opinión– y la *episteme* platónica –la cual se reducía en origen a la geometría y la filosofía. En efecto, en la introducción hablamos del procedimiento de la revisión por pares, gracias al cual se constata críticamente y de forma segura la calidad epistémica del producto condensado resultante de las investigaciones científicas. Aunque este procedimiento sea, tal y como es hoy, falible –exactamente porque depende de seres humanos falibles–, lo cierto es que da buenos resultados con muchísima frecuencia, y eso es precisamente lo que hace que los productos gnoseológicos evaluados sean merecedores de crédito y dignos de confianza. Dicho en pocas palabras, la propia estructura de los procedimientos conforme a los cuales se determina y asegura la buena calidad de los conocimientos producidos por las ciencias garantiza a su vez la fiabilidad de los mismos: puede confiarse en ellos. Ciertamente, el grado de fiabilidad puede variar de una disciplina a otra, precisamente porque las ciencias son plurales. La fiabilidad del diagnóstico de un médico no podrá ser idéntica a la fiabilidad del resultado de investigaciones físicas que se han desarrollado a lo largo de años, lo cual tiene más que ver con las diferencias existentes entre las ciencias naturales y las ciencias de la salud.

En cualquier caso, reteniendo el carácter de fiabilidad del conocimiento científico en la actualidad, es posible establecer una correlación y comunicación entre las ciencias contemporáneas y la *episteme* platónica, pues tal forma gnoseológica, además de ser necesaria e infalible –caracteres acerca de los cuales se hallan deficitarias las ciencias contemporáneas– también es *fiable*. La fiabilidad es el punto común y el nexo que permite establecer una comunicación entre lo que es generalmente el conocimiento científico a día de hoy y la *episteme* de la que hablaba Platón en sus diálogos hace veinticinco siglos. Resulta evidente que, con respecto a la materialidad, esto es, con respecto al contenido a que están referidas ambas formas cognoscitivas, existe una grandísima diferencia. La *episteme*, tanto a nivel de la *noesis*, como a nivel de la *dianoia*, versa sobre Formas y procede única y exclusivamente con-forme a ellas, mientras que las ciencias versan sobre todo tipo de objetos y se ocupan de una inmensa cantidad de dominios, aunque por lo general, el objeto de estudio siempre suele ser, de alguna forma, natural. Es decir, con respecto a la materia y lo que tiene que ver con el contenido concreto del conocimiento, no es posible hermanar a las ciencias con la *episteme*. Sin embargo, desde el punto de vista de la *formalidad*, tal hermanamiento es parcialmente posible, pues únicamente

puede llevarse a cabo no en lo que se refiere a los caracteres de infalibilidad y necesidad⁹, sino más bien en lo que refiere al carácter de *fiabilidad*. Esto es crucial para comprender cómo puede llevarse a cabo la justificación teórica que nos hemos propuesto en el presente escrito.

2.4. Proyecto político

Todo lo dicho hasta ahora, aunque no lo parezca superficialmente, es muy relevante para entender, no solo el proyecto político que, tal y como se dijo en la introducción, es, posiblemente y por acontecimientos biográficos, la principal preocupación de Platón, sino también para el correcto entendimiento de las características del filósofo rey. En primer lugar, es preciso señalar que esta figura se describe en varios lugares dentro de la literatura platónica, pero nosotros vamos a limitarnos a lo dicho en la *República* y en el *Político*. En el primer texto, el objetivo primordial es buscar un modelo de Estado justo para comprender, a partir de este gran modelo, qué condiciones debe satisfacer un individuo concreto para ser justo. Lo que convendría tener en cuenta antes de la descripción de las características del Estado¹⁰ –cosa que no vamos a hacer aquí– es que, tal y como dice Sócrates, la validez, el valor y la deseabilidad del modelo paradigmático ni crece ni decrece por el mero hecho de que dicho modelo no exista fácticamente en la realidad mundana. Así, anticipándose al argumento de los cien táleros de Kant, el maestro explica que la existencia no añade ni quita nada al modelo que se está proponiendo¹¹.

⁹ La cuestión de la necesidad puede ser largamente discutida y matizada. Platón está refiriéndose a una necesidad absoluta que indica que el caso no puede ser de otra manera. Sin embargo, en muchas ciencias, como ocurre precisamente en el caso de la física, pueden encontrarse numerosos ejemplos de *necesidad relativa*. Si es cierto que x implica y , y también es cierto que hemos medido y con éxito, podemos concluir con necesidad lógica x . Ciertamente, mañana puede descubrirse algún hecho que no cumpla esta relación de implicación lógica, y así es como suelen comenzar algunos grandes descubrimientos. Aun así, en la inmanencia del razonamiento y en la deducción del resultado, existe de forma necesaria –valga la redundancia– una necesidad relativa a los parámetros asumidos como verdaderos. De hecho, cuando un resultado es sorprendente, ello se debe a que no se cumple tal condición de necesidad.

¹⁰ Y que también debería tenerse en cuenta para comprender la justificación teórica que llevaremos a cabo.

¹¹ “¿Piensas, acaso, que un pintor que ha retratado como paradigma al hombre más hermoso, habiendo traducido en el cuadro todos sus rasgos adecuadamente, es menos bueno porque no puede demostrar que semejante hombre pueda existir?

- ¡Por Zeus que no!

Dicho esto, a lo largo del texto aparecen una serie de presupuestos, por llamarlos de alguna manera, con los que se van esbozando con ciertas pinceladas los rasgos básicos que debe poseer un Estado para ser, en términos generales, virtuoso y recto. En efecto, en este sentido se dice que los gobernantes deben ser los más capaces y deben querer lo mejor para el conjunto de la ciudadanía. Conviene que los sumos guardianes “sean inteligentes, eficientes y preocupados por el estado”, siendo cierto que “aquello de lo que uno más se preocupa suele ser lo que ama”, por lo que “hay que seleccionar entre los guardianes hombres de índole tal que, cuando los examinemos, nos parezcan los más inclinados a hacer toda la vida lo que hayan considerado que le conviene al Estado, y que de ningún modo estarían dispuestos a obrar en sentido opuesto” (*República* 412d-c). Asimismo, Platón deja claro más adelante que, al emprender el diseño del Estado ideal, tal cosa no se hizo “con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad”, ya que se modela “el estado feliz, no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino que lo sea la totalidad” (*República* 420b-c). Por último, el maestro indica que, con vistas a que un Estado normal y corriente se asemeje lo máximo posible al Estado ideal, debe darse una de las siguientes condiciones:

- que gobierne un filósofo rey
- que el gobernante filosofe
- que el poder político y la filosofía, o lo que es lo mismo por lo dicho anteriormente, la *episteme*, coincidan¹².

Todas estas máximas van depositándose conforme avanza el discurso y, reunidas, forman lo que podría parecer la constitución razonable de un Estado aspirante a ser justo

- ¿Y no diremos que también nosotros hemos producido en palabras un paradigma del buen Estado?

-Ciertamente.

-Pues entonces, ¿piensas que nuestras palabras sobre esto no están tan bien dichas, si no podemos demostrar que es posible fundar un Estado tal como el que decimos?

-Claro que no.” (*República* 472d-e).

¹² “a menos que los filósofos reinen en los estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para el estado ni tampoco, creo, para el género humano” (*República* 473d).

y bueno. Podrían existir desacuerdos con respecto a los detalles, pero en términos generales, según la tradición occidental a la que pertenecemos, parece plausible que un Estado podrá consolidarse buena y satisfactoriamente si se cumplen los principios mencionados. En cualquier caso, y poco a poco, comienza a vislumbrarse la importancia que tiene el saber en la constitución de un régimen político recto y próspero. Esta relevancia queda condensada en la figura del filósofo rey, también llamado “político real”.

2.5. El filósofo rey

Este individuo, que se encuentra situado en la cabeza del Estado ideal y recto por excelencia, es un ser dotado de ciencia, es decir, en posesión de *episteme*¹³. No hay que perder de vista el hecho de que, en el pensamiento platónico, *episteme* y *tekne* coinciden, o lo que es lo mismo, *no* hay una distinción esencial entre saber y hacer: el que sabe algo, puede hacer ciertas cosas gracias a dicho saber, y el que no sabe, no puede hacer tales cosas. Por consiguiente, en este diálogo perteneciente a la etapa crítica, uno de los objetivos de la discusión es hallar la esencia del político, o lo que es lo mismo, hallar en qué consiste su ciencia. Así, se dan muchas definiciones, de las cuales algunas se rechazan, otras quedan en el aire, otras se reformulan, etc. Para tratar de determinar con una perspectiva un poco más amplia las características de esa ciencia, se tendrán en cuenta ciertas afirmaciones de *República*. En primer lugar, al comienzo del libro VI, se pregunta lo siguiente

Pues bien, ¿crees que difieren en algo de los ciegos los que están realmente privados del conocimiento de lo que es cada cosa, y no tienen en el alma un paradigma manifiesto, ni son capaces, como un pintor, de dirigir la mirada hacia lo más verdadero y, remitiéndose a ello sin cesar, contemplarlo con la mayor precisión posible, de modo de implantar también aquí las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno, si hay aún que implantarlas, o, si ya están establecidas, preservarlas con su vigilancia? (*República* 484c-d).

La respuesta es negativa. Se sigue de lo dicho que el conocimiento del político real debe estar relacionado con los principios primeros e incondicionados, siendo estos accesibles para solo unos pocos. De igual forma, un poco más adelante se dice que el

¹³ “-Después del sofista –tal me parece–, debemos examinar al hombre político. y dime ya: ¿también a él hay que considerarlo entre quienes poseen una ciencia? ¿o no?
- Sí, así es” (*Político* 258b)

verdadero gobernante no debe permanecer ajeno a aquello “que toda alma persigue y por lo cual hace todo”, ya que “si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore estas en ellas”. Así pues, con todo, puede insistirse en que un “estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien que posee el conocimiento de estas cosas” (*República* 506a-b), es decir, el sentido en el que lo justo y lo bello son buenos gracias a la Idea de Bien.

Por otra parte, antes de señalar algunas características de la ciencia política tal y como son descritas en el *Político*, es preciso advertir que, en cierto momento, el Extranjero eleata afirma que lo más divino que puede nacer en una raza más que humana es la opinión verdadera con fundamento¹⁴ acerca de lo Bello en sí, lo Justo en sí, lo Bueno en sí y sus contrarios, y esto es lo que pertenece en propio al político real, excelente legislador, quien sería capaz de implantar eso en los hombres rectamente educados (cf. *Político* 309c). Más adelante se precisarán una serie de cuestiones en relación a ese carácter de “más que humano” que se le atribuye al político.

En suma, la ciencia política es un tipo de saber que, debido a que en la filosofía platónica no hay una diferencia explícita entre *episteme* y *tekne*, implica un saber-cómo o saber-hacer. Asimismo, este tipo de bien epistémico consiste en una ciencia cognoscitiva orientada a la toma de decisiones, sin que su sentido último sea la producción de objetos materiales. Por otra parte, esta ciencia de la que venimos hablando es una ciencia directiva –y más concretamente autodirectiva, es decir, no dedicada a la repetición de órdenes dadas por otros, sino a la producción original de las mismas–, que, además,

¹⁴ Con respecto al tema de la opinión verdadera con fundamento o justificada, debemos remitir al lector a la discusión que Sócrates mantiene con Teeteto en el diálogo que lleva el nombre de este último. Solo después de varios intentos, se llega a la conclusión de que el conocimiento tiene que estar relacionado con la opinión verdadera, pero, al ser indiscernibles con respecto a los efectos prácticos tanto la opinión verdadera justificada como la injustificada, los interlocutores se proponen demostrar que el conocimiento debe ser opinión verdadera justificada –con *logos*–, y, de hecho, se discuten formas posibles de entender esa justificación, las cuales no llegan a buen puerto, con lo que la investigación parece quedar inconclusa. Esto puede tener que ver con la ausencia de la teoría de las Formas en este diálogo –lo cual es extremadamente llamativo teniendo en cuenta que dicha obra puede situarse entre el *Parménides* y el *Sofista*, textos en los que aparecen referencias explícitas a esta teoría. Hay varias interpretaciones acerca del porqué de esta ausencia.

permite brindar cuidados en un sentido general¹⁵. Con todo, es preciso apuntar una característica importante con respecto a esta ciencia, y es que el Extranjero insiste varias veces en que este tesoro jamás podrá ser poseído conjuntamente por la muchedumbre, sino únicamente por un individuo o por unos pocos, cuyo número es cercano a uno¹⁶.

En esencia, y a modo de resumen sobre la caracterización de la ciencia política, podría decirse que se trata de un conocimiento verdadero, infalible y necesario acerca de *lo que es* realmente y, por consiguiente, digno de fiabilidad y merecedor de crédito. Puede verse de forma evidente que, al justificar la necesidad de un individuo como el filósofo rey a la cabeza de la comunidad, se está justificando la necesidad de una unión entre ciencia y Estado en forma de *sofocracia*. El régimen *sofocrático* es el único régimen político recto, loable y justo. Con todo, Platón está descubriendo algo que a nosotros nos parece meridiano –una verdad de Perogrullo, como dijera Bertrand Russell– en la actualidad: *saber es poder*. Estamos familiarizados con la idea de que los que saben son más capaces a la hora de realizar ciertas acciones que los que no saben. Así, nuestro filósofo está dando un paso más allá: está justificando la necesidad de que gobiernen los que saben, pues solo así podrá lograrse que el Estado sea verdaderamente próspero y que los ciudadanos puedan alcanzar conjuntamente la excelencia moral sin que caigan en la destrucción recíproca, pisándose unos a otros.

El tema de la *sofocracia* tuvo múltiples reverberaciones en Occidente, sin lugar a dudas. Un ejemplo sencillo –cándido, podría decirse– es *El conde Lucanor*, escrito por don Juan Manuel en el siglo XIV. Alguien podría contemplar esta obra como una recopilación de cuentos de los que pueden extraerse muchas moralejas de utilidad para la vida diaria. No obstante, otra interpretación posible es tomar este conjunto de episodios

¹⁵ Aunque no lo parezca, este es un matiz esencial que permite *humanizar* al filósofo rey, ya que, si su ciencia consistiera en criar al rebaño humano, el individuo quedaría inmediatamente divinizado al ser semejante al dios que pastoreó a la humanidad en la época de Cronos, hecho que se explica en el mito de la reversión periódica del universo inserto en este mismo diálogo.

¹⁶ “EXTR. - ¿Crees acaso que la muchedumbre de una ciudad es capaz de procurarse esta ciencia?
J. SÓC. - ¿Cómo podría?

EXTR. - ¿Y es posible el que, en una ciudad de mil hombres, unos cien - o, tal vez, cincuenta- pudieran procurársela suficientemente?

J. SÓC. - Si así fuera, sería ella la más fácil de todas las artes. [...]

EXTR. - Has hecho bien en recordarlo. Y, como consecuencia de esto, creo yo, el recto gobierno debemos buscarlo en uno, en dos o en un número muy reducido de personas, en el caso de que se realice un gobierno recto” *Político* 292e-293a

como un compendio de saberes que debe poseer todo gobernante si es que quiere mantenerse en el poder y construir una comunidad próspera –no dilapidando los recursos económicos, sabiendo mantener las amistades con otros líderes, etc. Así entendida, puede verse la obra como un manual práctico donde se recopila una ciencia política verdaderamente deseable, asumiendo así esa indistinción platónica entre saber y hacer.

Por otra parte, también debe mencionarse, en el contexto de la Ilustración, el nacimiento del despotismo ilustrado. Estos eran sistemas políticos en los que los soberanos, esto es, los monarcas absolutos, conservando todo su poder, se rodearon de intelectuales y sabios para, teniendo en cuenta sus consejos, tomar decisiones políticas con vistas a lograr de una forma más efectiva la realización del bien común de la ciudadanía. Esta forma de práctica política distó mucho de ser benefactora de la sociedad como lo parecía en teoría. En cualquier caso, se trata de una forma de ordenamiento que comulga con el ideal *sofocrático* instaurado por Platón en sus textos, o, dicho en otras palabras, los gobernantes asumieron la idea de que las decisiones políticas debían estar fundamentadas en conocimientos rigurosos y merecedores de crédito. El problema estaba, sin embargo, en que tales gobernantes no asumieron esos presupuestos políticos anteriormente mencionados en ese escrito, como, por ejemplo, buscar siempre el bien de la comunidad antes que el bien particular, no aspirar a la felicidad individual sino a la felicidad colectiva y comunitaria, etc.

En cualquier caso, uno de los ejemplos más claros de proyecto sofocrático en comunión con las ideas platónicas lo encontramos en la filosofía positiva de Comte. Mucho se ha escrito sobre este autor, tanto bueno como malo. No se trata, en esta ocasión, de hacer un estudio exhaustivo de su filosofía, sino de señalar simplemente algunos aspectos. En efecto, es bien conocida la teoría de los tres estados o estadios, según la cual, las ciencias están llamadas necesariamente a conquistar el estadio positivo, librándose en el camino de los dos estadios previos, a saber, el teológico y el metafísico. En dicho estado positivo y científico, las ciencias estarán absolutamente centradas en el estudio de fenómenos naturales de diversa clase, no buscando fuerzas inobservables como la causalidad, si no tratando de lograr la enunciación de leyes que describan correctamente la naturaleza y comportamiento de los fenómenos estudiados por medio de la observación empírica (Comte, 1980, págs. 27, 28). Según Comte, tal ascenso al estadio positivo ha sido logrado por todas las ciencias, salvo por la sociología. Asimismo, debe tenerse en cuenta que, al estar estructuradas y organizadas jerárquicamente, las ciencias “superiores”

–cuyos fenómenos son más complejos– contienen a las inferiores –cuyos fenómenos son más simples (Comte, 2004, pág. 74). Siendo esto así, la reorganización y reestructuración de la sociedad podrá lograrse cuando la sociología, la ciencia más compleja de todas, alcance el estado positivo y asuma dentro de sí las conquistas epistemológicas de las otras ciencias, poniendo en práctica un sistema de enseñanza científicamente orientado (Comte, 2004, págs. 111, 112) con vistas a la consolidación de un proyecto político en el que orden y progreso sean compatibles y no excluyentes, siendo el último posible gracias a la ciencia moderna¹⁷. Con este breve esbozo de la filosofía positivista de Comte, puede vislumbrarse cómo se asume el ideal *sofocrático* como la única vía mediante la cual puede lograrse la constitución de un Estado próspero.

2.6. El verdadero filósofo rey y las leyes

Llegamos, así pues, a la sección más importante de este apartado dedicado a Platón, consistente en las reflexiones que hace el filósofo por medio del Extranjero eleata acerca de la relación que debe tener el político real con las leyes, el instrumento político por antonomasia.

En primer lugar, es preciso dejar suficientemente claro que aquello que hace que un régimen político sea recto, justo y bueno, es decir, la esencia de un régimen político perfecto consiste en *el hecho de que esté gobernado por un individuo o individuos en posesión de ciencia política*, siendo *irrelevante* –según el punto de vista sostenido por Platón– la aceptación voluntaria por parte de los ciudadanos o la existencia de códigos legales escritos en tal régimen¹⁸. Para justificar la necesidad de que la ciencia del más sabio impere *sin ningún tipo de restricción*, se pone el ejemplo del médico, quién estaría justificado completamente en todas las decisiones que tomase en pro de la salud del

¹⁷ “Otro tanto resulta, y todavía con mayor evidencia, en cuanto al Progreso, que, a pesar de vanas pretensiones ontológicas, encuentra hoy, en el conjunto de los estudios científicos, su más indiscutible manifestación. Según su naturaleza absoluta y, por tanto, esencialmente inmóvil, la metafísica y la teología no podrían experimentar, apenas una más que otra, un verdadero *progreso*, es decir, un avance continuo hacia un fin determinado.” (Comte, 1980, pág. 77)

¹⁸ “Por necesidad, entonces, de entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no solo pasan por serlo; sea que gobiernen conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de esto ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud” (*Político* 293c-d)

enfermo, sean cuales sean tales acciones; no importa, nos dice Platón, si por el camino lo quema, lo mutila o lo desangra, si es que tales decisiones se tomaron con base en una ciencia sólida y en atención a la Idea de Bien. Todos los medios quedarían subordinados al fin último, que es la protección de la vida del enfermo^{19, 20}. Con todo, si el enfermo, explica el Extranjero, no quiere quedar en ridículo, puede quejarse de cualquier cosa que se le ocurra, pero jamás le será lícito decir que ha sido objeto de mal²¹. En efecto, solo la ignorancia, lo injusto y la enfermedad son cosas malas, mientras que el enfermo ha visto restaurada efectivamente su salud de forma magistral y genial gracias al arte del médico. Es esencial tener siempre presente que no se trata de justificar ninguna forma de despotismo injusto, sino de mostrar la necesidad de que la sabiduría del filósofo rey –de forma análoga al caso del médico– no se vea restringida por ningún tipo de barrera, pues tal sabiduría busca siempre hacer efectiva la Idea de Bien. Así, la posesión de la *episteme* permite al usufructuario hacer lo que crea conveniente –teniendo siempre en consideración el justo medio que hace virtuosa la puesta en práctica de tal *episteme*²²–, con independencia de que tales decisiones vayan contra las leyes establecidas o no, siendo además irrelevante el hecho de que tales gobernantes cuenten o no con la aceptación voluntaria de los ciudadanos.

¹⁹ Para hacer contemporáneo el ejemplo, piénsese en el dilema que se le presenta a un médico a la hora de tenerle que hacer una transfusión de sangre a un testigo de Jehová. Tanto en este caso, como en el ejemplo de Platón, el dilema –que para el filósofo no existe porque hay razones suficientes como para actuar de manera impositiva– es estrictamente *ético*, y se resume en lo siguiente: ¿es permisible y/o deseable hacerle algo a alguien por lo que creemos que es su propio bien –mejorar su salud, conservar su vida, bonificarlo en general– aunque ello vaya en contra de sus creencias, valores, deseos, etc.? Como apunte para la correcta comprensión de la propuesta de este trabajo, la respuesta a esta pregunta no podrá aspirar a ser *absoluta*, ya que, de ser así, podría legitimar *cualquier tipo de régimen*, cosa que no se persigue aquí. Antes bien, tal respuesta habrá de *depender* de la circunstancia, de las creencias que estén en juego, de aquello en lo que consista la bonificación y, sobre todo, de si la situación es una emergencia o no.

²⁰ “En ningún caso vamos a dejar de llamarlos “médicos” [a los médicos], siempre que sus prescripciones respondan a un arte y, al purgarnos o reducir de algún modo nuestro peso o bien aumentarlo, lo hagan para bien de nuestro cuerpo, mejoren su estado y salven con sus tratamientos a los pacientes a su cuidado. De este modo, en mi opinión, y no de otro, podemos determinar que esta caracterización es la única recta de la medicina de cualquier otro tipo de actividad rectora” (*Político* 293b-c)

²¹ “La persona que ha sido forzada [...] tendrá el derecho de decir todo lo que se le ocurra, menos que ha sido objeto de un trato nocivo y sin arte por parte de los médicos que la forzaron” (*Político* 296c)

²² En el mismo diálogo, esto es, en el *Político*, el Extranjero hace una disertación acerca del justo medio y del arte de la medida.

Solo habiendo dicho lo anterior, podrá ser comprensible la crítica que hace Platón de las leyes, ya que lo esencial en un Estado recto y justo es que gobierne la ciencia y el arte, no las leyes, acusadas de un severo raquitismo. Así pues, el Extranjero afirma

la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse– se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo [...]. La ley, en cambio –eso está claro–, prácticamente pretende lograr esa simplicidad, como haría un hombre fatuo e ignorante que no dejara a nadie hacer nada contra el orden por él establecido, ni a nadie preguntar, aún en el caso de que a alguna persona se le ocurriese algo nuevo que fuera mejor, ajeno a las disposiciones que él había tomado. (*Político* 294a-c)

Así, concluye de forma necesaria la imposibilidad de que lo que es constantemente simple “se adapte bien a lo que jamás es simple” (*Político* 294c). Esta crítica a las leyes responde a la necesidad de que gobierne siempre y ante todo la sabiduría del buen gobernante, tal y como se dijo anteriormente. Las leyes, siendo pilares sólidos, se comportarían con una rigidez extrema en comparación con la flexibilidad de la ciencia política. Sin embargo, *el filósofo acepta que no hay más remedio que legislar*. En efecto,

¿cómo, Sócrates, podría haber alguien capaz de pasarse la vida sentado junto a cada individuo para poder así ordenarle con exactitud lo que le conviene? Porque, si existiese alguien capaz de tal cosa –según creo–, uno cualquiera de los que poseen en verdad la ciencia real, difícilmente se pondría trabas a sí mismo escribiendo eso que llamamos leyes. (*Político* 295b)

El Extranjero entiende la necesidad de las leyes como un mal necesario o menor, al que recurren tanto los filósofos reyes –humanos e incapaces de la omnipresencia– como los Estados mundanos. Se trata de un mal menor porque se asume que las leyes, por lo general, son redactadas “según lo que conviene a la mayoría de personas y en la mayoría de los casos” (*Político* 295a). Sin embargo, la diferencia entre tales Estados y el régimen perfecto consiste en que el verdadero filósofo rey es plenamente consciente de que las leyes deben estar cambiando con mucha frecuencia para adaptarse al propio desarrollo de

las condiciones concretas de la vida de los ciudadanos²³. Ahora bien, tales cambios legales, de forma análoga a como se dijo anteriormente, no precisan de la aceptación voluntaria de los ciudadanos, pues toda decisión tomada con base en la ciencia más elevada que existe no puede causar ningún mal real, sino únicamente bien.

Posteriormente, el Extranjero explica que este régimen político recto y perfecto no existe en su época, y para ilustrar esto describe lo que podría interpretarse como la explicación de la génesis de la democracia. En efecto, un individuo dotado de ciencia y arte tan poderoso como el filósofo rey infundiría miedo y temor en la población, pues los ciudadanos sentirían que tal individuo podría ser una fuente inagotable de dolores y sufrimientos –no comprendiendo que las decisiones del gobernante no son arbitrarias, sino que están fundadas en una ciencia infalible y fiable. Así pues, una vez expulsado ese individuo superior al resto, la ciudad, organizada en asamblea, llevaría a cabo la redacción de códigos legales escritos en los que cualquier particular podría participar con igual derecho, tanto los humildes artesanos como los que tuviesen algún tipo de sabiduría basada en su experiencia. Luego, los gobernantes, que podrían ser elegidos por sorteo, deberían tomar todas sus decisiones respetando siempre dichos códigos escritos, y al finalizar su mandato, podrían ser juzgados en lo que se refiere a su adecuación a tales leyes. Además, podría perseguirse y castigarse a todos aquellos que buscasen cultivar por su cuenta la ciencia acerca de todos los asuntos ya legislados por la asamblea democrática, pues tal cosa sería sospechosa en la medida en que todo lo que podría saberse acerca de tales cuestiones ya sería público²⁴. Esto, que sin duda daría lugar a la decadencia de todas las ciencias, es algo comprensible de suyo por el propio temor que causa la figura del filósofo rey a una población que no está en condiciones de acceder a la ciencia que este posee. En cualquier caso, los regímenes políticos mundanos resultantes, si es que aspiran a la rectitud –explica el Extranjero–, deben imitar lo mejor posible al verdadero Estado, respetando las leyes recibidas y no estando legitimados a la hora de actuar contra la letra

²³ “EXTR. -Tomemos ahora el caso de quien haya instituido leyes, por escrito o sin escribir, sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, para los rebaños humanos que, repartidos en ciudades, hacen según las leyes de quienes las han escrito; si regresase quien las ha escrito con arte o algún otro semejante, ¿no le sería lícito sustituir esas normas por otras diferentes? [...]

J. SÓC. - ¿Y cómo no?” (*Político* 295e-296^a)

²⁴ Afirmamos con firmeza que todo lo dicho anteriormente coincide casi con plena exactitud con el modelo de sociedad libre y democrática que, de alguna manera, Feyerabend esboza en su texto *La ciencia en una sociedad libre*.

escrita o contra las costumbres tradicionales. En efecto, tales acciones rebeldes solo podrían estar justificadas si se hiciesen conforme a una ciencia como la que posee el verdadero político. Así:

de este modo –podemos decirlo– han surgido el tirano, el rey, la oligarquía, la aristocracia y la democracia, porque los hombres no hallan de su gusto a aquel único monarca y no confían en que alguien pueda alguna vez llegar a ser digno de tal gobierno, al punto de querer ser capaz, gobernando con virtud y ciencia, de dispensar a todos, correctamente, lo justo y lo pío; creen, por el contrario, que podría maltratar, matar y hacer daño a quien de nosotros quisiera, en cualquier oportunidad. Pero si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquel que es el único y perfecto régimen político. (*Político* 301c-d)

Solo en la conclusión de esta sección podrán comprenderse las conexiones íntimas que mantienen estas consideraciones con la justificación teórica propuesta por nosotros como objetivo a lograr. Pero, antes de proceder con la conclusión, es necesario plantear la pregunta acerca de la posibilidad de que existan “verdaderos políticos” entre nosotros.

2.7. ¿Realmente no hay verdaderos políticos?

En efecto, el Extranjero eleata afirma, quizá con cierto aire derrotista, lo siguiente

Pero, ahora que no hay aún –como, por cierto, decimos– rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino. (*Político* 301d-e)

Parecen seguirse de aquí dos cosas: por un lado, que el filósofo rey es más que humano y, por otro, que *todavía* no se encuentra entre nosotros. Esto es lo que podría hacer pensar, no con necesidad, pero sí de forma razonable, en la posibilidad efectiva de un individuo de estas características. No obstante, podemos atenernos a ciertas cosas dichas por Platón en este mismo diálogo para pensar lo contrario. En primer lugar, se afirma que también poseen ciencia política aquellos que dan buenos consejos a los

gobernantes²⁵. Por consiguiente, con esta constatación, ese bien epistémico tan elevado deja de ser rastreable única y exclusivamente en los filósofos reyes en la práctica, esto es, en los políticos reales efectivos. Alguien que no estuviese de forma actual en el poder, o lo que es lo mismo, en la cabeza del Estado, podría encontrarse en una situación cognoscitiva idéntica a la del político real. De esta forma, cuando se afirma que los Estados deben proteger a toda costa las leyes *recibidas*, es normal preguntar lo siguiente: ¿recibidas *de quién*? La respuesta no podría ser sino: recibidas de poseedores de ciencia, y, por consiguiente, de personas que se encuentran en una situación epistémica privilegiada.

Por otra parte, también conviene tener en cuenta que, a pesar de que Platón hiciese ciertas descripciones que podrían invitar a pensarlo, lo cierto es que el filósofo rey no es nada semejante a un dios. De esto se da cuenta el Extranjero eleata al ver que la definición del político como “pastor de seres vivientes”, con las especificaciones biológicas propias de los seres humanos –sin cuernos, que no pueden cruzarse, etc.– lo llevaba a situaciones, cuanto menos, asombrosas –como, por ejemplo, la semejanza que guardaba un individuo definido de dicha forma con un porquero. En respuesta a estas situaciones, relata el mito de las reversiones periódicas del universo para mostrar que, si bien en la Edad de Cronos un dios pastoreaba a los humanos, lo cierto es que, en la Edad de Zeus, el mundo y la humanidad toda se vieron abandonados a su suerte por lo que, impelidos a conquistar su propia autonomía, acabaron gobernándose a sí mismos, el uno con respecto a sus propios movimientos, y la otra con respecto a la organización política. No solo los gobernantes actuales –no perfectos– son demasiado pequeños como para parangonarlos con el dios que nos pastorea en épocas pasadas, sino que también el propio político real es semejante con respecto a sus gobernados en lo que se refiere a condición natural y educación. Asimismo, si Platón habla de la superioridad corporal y espiritual del filósofo real, ello tiene más bien que ver con las cualidades saludables, tanto anímicas como materiales, de la justicia, así como de la Idea de Bien, bienes epistémicos que se presuponen en un individuo de semejantes características, siendo algo más bien erróneo interpretar la superioridad en términos de divinidad o deidad.

²⁵ “quien es capaz, aunque él mismo sea un simple particular, de dar su consejo a quien reina sobre una región, [...] diremos que tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante” (*Político* 259a)

Asimismo, podemos considerar, según el mito o mentira piadosa de las clases que se cuenta en la *República*, que “cualquiera” puede ser gobernante, ya que el verdadero político no lo es por una cuestión de linaje o de nacimiento, sino por la posesión de ciencia y de ciertas virtudes. Así pues, el sujeto particular humano no sería más que el recipiente en el que descansaría la sabiduría. Es más, incluso existiría fluidez entre las tres clases distintas, pues en tal diálogo, Platón explica que un individuo de la clase dorada podría nacer de un matrimonio entre clases distintas e inferiores.

De todo esto se sigue que, si bien el régimen recto del verdadero político sería aquel en el que el gobernante fuese único, lo cierto es que, en el pensamiento platónico, a pesar de que se insista varias veces en que el pueblo no podría nunca obtener conjuntamente una ciencia de tal calibre, se puede advertir que *sí* podrían hacerlo unos pocos o, lo que es lo mismo, más de un individuo a cargo del Estado podría estar en posesión de esa *episteme*. Esto, sin lugar a dudas, nos acercaría mucho más a la idea de un régimen aristocrático, de tal modo que la estructura del Estado perfecto podría semejarse mucho más a la forma de un Estado cualquiera que podríamos encontrar en la contemporaneidad²⁶.

2.8. Conclusión

Ahora es preciso y posible poner de manifiesto el íntimo vínculo que mantienen estas consideraciones acerca de la acción del político real con la justificación teórica que pretendemos llevar a cabo. En efecto, *es lícito afirmar la imposibilidad de establecer una separación tajante y absoluta entre el verdadero político –descrito en principio como modelo– y los buenos políticos que existen y podrían existir prácticamente y de hecho en el mundo*, una vez que estos satisfacen unas condiciones éticas y gnoseológicas mínimas. Por un lado, dichos gobernantes habrían de asumir los presupuestos previamente mencionados acerca de la conveniencia de hacer todo lo posible para garantizar el bien común y la felicidad de la ciudadanía toda, renunciando así a poner todos los medios existentes al servicio de la consecución de la felicidad particular. Por otro lado, esos

²⁶ Muchas son las voces que insisten críticamente en que la inmensa mayoría de los regímenes políticos que podemos encontrar en Europa, como es el caso de España, no son verdaderas democracias, sino, siguiendo la clasificación que hace Platón de los regímenes políticos, o bien aristocracias en manos de los mejores o bien oligarquías plutocráticas, según se mire. Más adelante se insistirá en este punto. Véase el “Díptico de Junta Democrática” en <https://www.juntademocratica.com/descargas/> (revisado por última vez: 30/05/2023)

buenos políticos habrían de estar dotados de un conocimiento fiable, siendo la *fiabilidad* la característica esencial que podemos abstraer de la *episteme* tal y como la describe Platón en sus textos. Esta cuestión es extremadamente peliaguda, pudiendo dar lugar a malentendidos. En efecto, en ciertos momentos de la historia de la ciencia –entre los siglos XIX y XX– y por parte de un número, no mayoritario, pero tampoco despreciable de personalidades científicas, se estableció una identidad formal y total entre la *episteme* platónica –infalibilidad, necesidad atemporal e inmutabilidad– y las ciencias positivas, lo cual dio lugar a la imagen clásica de la ciencia que ya ha sido descrita previamente. Además, tomando el ejemplo concreto de la filosofía positiva de Comte, en esa época se difundió la idea progresista y, sobre todo, ilustrada, –rastreada también en el propio proyecto del Círculo de Viena– de que el conocimiento científico era la única guía capaz de orientar a la humanidad por un camino razonable hacia la consecución de los fines a los que estaba llamada a realizar.

No obstante, no tratamos de recuperar la imagen clásica de la ciencia para fusionarla con la acción política, sino que más bien, de cara a los intereses del presente escrito –tal y como podrá verse en la discusión del caso práctico– el objetivo es establecer una *equivalencia formal* entre la *episteme* platónica y el conocimiento científico sano y realista con respecto a la característica presente en ambos casos, a saber: no la infalibilidad –la ciencia moderna que empieza a organizarse institucionalmente a partir del siglo XIX no es infalible, cosa de la que poco a poco fueron tomando conciencia los científicos–, sino la *fiabilidad* y la *necesidad*– absoluta en el caso de la *episteme* platónica y relativa en la ciencia contemporánea, en tanto que las conclusiones dependen, tal y como ya se dijo anteriormente, de los presupuestos tomados como principios verdaderos en cada caso.

Consecuentemente, en nuestra reinterpretación de las palabras de Platón, habremos de transformar –con vistas a llevar a cabo satisfactoriamente la justificación que nos hemos propuesto– esa idea de que un Estado perfecto será aquel en el que el poder político y la filosofía coincidan en lo siguiente: *un Estado perfecto será aquel en el que el poder político y la ciencia coincidan*. Evidentemente, es imperiosa la necesidad de comprender *adecuadamente* y en los términos justos qué se está queriendo decir con esta afirmación, lo cual depende del modelo de ciencia que se haya asumido previamente. En efecto, pues ¿estamos hablando de un saber científico unitario que avanza conforme a un método único seguro de sí mismo en lo que refiere a su infalibilidad, necesidad y

fertilidad de verdades necesarias y atemporales? Respondemos tajantemente: no. Antes bien, el modelo de ciencia que manejamos aquí tiene que ver con un conocimiento fiable y constantemente revisado en lo que respecta a su calidad, su viabilidad, su grado de vigencia, su fundamentación, su pertinencia, etc. —cosa que sucede con muchísima frecuencia gracias a las estructuras institucionales que conforman la comunidad científica en la actualidad. Es comprensible que la idea de una ciencia dogmática e impositiva aliada con el poder cause terror, pero no se está hablando aquí de eso. Se trata, con todo, de ver que las ciencias, desarrolladas por seres humanos concretos, no operan de esa forma autoritaria en la inmensa mayoría de los casos, aunque efectivamente existan negligentes e irresponsables que, antes de informarse mínimamente, deciden emitir juicios apoyándose única y exclusivamente en su propia autoridad.

Resulta crucial no perder de vista lo siguiente: un Estado en el que tanto el gobernante como sus asesores —pues política y *episteme* pueden *coincidir* de diversas maneras— se encuentren en posesión de una serie de principios básicos relativos a la imperiosa primacía del bien común sobre el bien particular, así como de una serie de conocimientos fiables —que conservan tal característica propia de la sabiduría del filósofo rey— habría de ser, con necesidad, un Estado justo y recto en el que los líderes tendrían vía libre a la hora de tomar cualquier tipo de decisión, pues tales decisiones estarían sólidamente fundamentadas en un conocimiento fiable. La única oposición que podría presentarse frente a estas medidas solo podría basarse en la incertidumbre que rodea generalmente al conocimiento científico, mientras que sería absolutamente ilegítimo oponerse a esas medidas tomando como única defensa la archiconocida libertad individual, mal entendida o, cuanto menos, entendida en un sentido pura y exclusivamente egoísta, lo cual perjudica la supervivencia del resto de individuos, de la colectividad y de la especie en general²⁷.

Profundizaremos más, como es lógico, en la descripción de esta justificación teórica que estamos llevando a cabo una vez que expongamos el pensamiento de Paul Feyerabend y, sobre todo, cuando nos hallemos describiendo el caso concreto del calentamiento global de carácter antropogénico para mostrar la pertinencia de justificar con necesidad una forma de proceder políticamente tal según la cual sea posible imponer

²⁷ No se trata de construir un argumento falaz en forma de bola de nieve, sino de señalar el posible camino que puede comenzar con una ingenua y egoísta defensa de la libertad individual y acabar en consecuencias catastróficas a largo plazo.

medidas con independencia de la aceptación voluntaria de los individuos, y con independencia de si tales medidas van contra las leyes establecidas o los códigos escritos, del tipo que sean.

3) FEYERABEND Y LA SOCIEDAD LIBRE. CONVENCER ANTES QUE IMPONER

Antes de comenzar con la exposición de los contenidos teóricos, es preciso especificar en qué textos nos hemos basado para estudiar en profundidad el pensamiento de Paul Feyerabend. Por un lado, hemos tomado como referencia su libro *La ciencia en una sociedad libre*. En él, aparecen de forma palmaria los puntos principales de la crítica que dirige hacia la ciencia dogmática imperante de su época. Por otra parte, hemos ahondado en su otro libro, *Adiós a la razón*, donde presenta ideas semejantes que siguen la misma línea, defendiéndolas de forma magistral.

3.1. Objetivo

El propósito de este brillantísimo filósofo no es otro que dirigir una crítica destructiva contra el dogmatismo cientificista, imperante en su época, presente tanto en los propios científicos –caracterizados de la peor forma posible– como en los intelectuales racionalistas. Estos últimos trabajaban como aquellos “espadachines a sueldo” de los que hablaba Marx en sus escritos, pues dedicaban todos sus esfuerzos a justificar el orden existente presentando la racionalidad científica como condición de posibilidad de una sociedad civilizada. Dicha racionalidad se distingue de las demás formas de pensamiento y se muestra como el culmen de las facultades humanas por permitir el contacto con una realidad objetiva, única, dada por sí misma, e igualmente accesible para todo ser racional que participe de los mismos mecanismos intelectuales. Puede comprenderse esta dimensión del objetivo de Feyerabend cuando leemos lo siguiente:

la excelencia de la ciencia se *supone*, no se *defiende*. Los científicos y los filósofos de la ciencia actúan aquí como lo hicieron con anterioridad los defensores de la Primera y Única Iglesia Romana: la doctrina de la Iglesia es verdadera, todo lo demás es pagano o carece de sentido. (Feyerabend, 1982, pág. 83)

Antes de seguir ilustrando cómo caracteriza nuestro pensador a su enemigo, hay que dejar claro lo siguiente: la ciencia a la que se estaba enfrentando apenas se parece en algo a la ciencia existente hoy. En efecto, el dogmatismo cientificista –que, en cierto sentido, ya se había estado fraguando desde finales del siglo XIX– alcanzó su punto álgido

durante la segunda mitad del siglo XX. Por aquel entonces, lo normal era ver una actitud ciertamente arrogante compartida por la mayoría de los intelectuales: se condenaban tradiciones culturales y formas de conocimiento que parecían no satisfacer las exigencias del conocimiento propiamente científico –sin haber profundizado lo más mínimo en sus presupuestos teóricos y en sus métodos; se hacían experimentos que hoy nos parecerían moralmente inaceptables; asimismo –y esto nos interesa especialmente por estar relacionado con el caso práctico que discutiremos más adelante–, muchos de estos científicos se dirigían al vulgo revestidos de una autoridad semejante a aquella de la que gozaban los padres de la Iglesia en la Edad Media.

Aunque sin duda hay prácticas no muy deseables que han sobrevivido a nuestro filósofo y que perduran a día de hoy, como, por ejemplo, el hecho de que la práctica totalidad de los programas educativos –hasta que el alumno puede elegir su propio itinerario– se basan casi de forma exclusiva en los conocimientos brindados por las distintas ciencias –presentados, además, como evidentes e intuitivos, así como desprovistos del proceso que dio lugar a su génesis–, lo cierto es que hay muchos elementos que han cambiado en las últimas décadas y que no permiten establecer una identidad entre aquello que criticaba Feyerabend y aquello a lo que hoy llamamos “ciencia”. Primeramente, está mucho más difundida a nivel popular la idea de la pluralidad de las disciplinas científicas: *prerreflexivamente*, uno sabe que el veredicto de un médico o de un psicólogo no tiene el mismo peso –o, más concretamente, no goza de la misma fiabilidad– que el resultado de las últimas investigaciones físicas anunciadas en el telediario. Además, mientras que en el siglo pasado se llegaron a gastar “inmensas sumas en el desarrollo de las ideas científicas” (Feyerabend, 1982, pág. 84), la financiación de la labor científica hoy depende del país en el que nos encontremos, y varía mucho de un lugar a otro²⁸. Por otra parte, los experimentos públicos que se hacen a día de hoy satisfacen por lo general ciertas condiciones éticas mínimas, y resultan aceptables a ojos del gran público. Y por señalar un ejemplo más que contribuya a la matización que estamos llevando a cabo, podemos pensar en la pandemia causada por el SARS-CoV-2. Si bien al principio se impusieron medidas políticas tomando como referencia las claves ofrecidas por los científicos, lo cierto es que la impaciencia generalizada que pronto

²⁸ El siguiente enlace conduce a una página de Wikipedia en la que se muestra una tabla que recoge los gastos en Investigación y Desarrollo de distintos países alrededor del mundo: https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pa%C3%ADses_por_el_gasto_en_investigaci%C3%B3n_y_desarrollo_I%2BD (revisado por última vez: 30/05/2023)

empezó a manifestar la ciudadanía puso de manifiesto el hecho de que la ciencia hoy no tiene el mismo estatus que tuvo la religión en el pasado lejano, cosa que quizás sí sucedía en la época de Feyerabend cuando este escribe que

la ciencia no es ya una institución especial; forma ahora parte de la estructura básica de la democracia de la misma manera que la Iglesia constituyera en su tiempo la estructura básica de la sociedad. Naturalmente la Iglesia y el Estado están cuidadosamente separados en la actualidad. El Estado y la Ciencia, sin embargo, funcionan en estrecha asociación. (Feyerabend, 1982, pág. 84)

No obstante, el verdadero propósito de nuestro pensador no se queda estancado en la mera crítica destructiva y pretende ir mucho más allá, en la medida en que, con sus reflexiones, busca arrancar las malas hierbas para, así, fertilizar un suelo en el que pueda germinar fructíferamente *otra* ciencia más sana, humilde y próspera. Es decir, la sofisticada crítica que elabora Feyerabend está orientada por un deseo que rara vez se hace explícito, manteniéndose, por lo general, implícito a lo largo de todo el desarrollo del discurso argumentativo. El objetivo medio de acabar con el dogmatismo científicista, que se nutre de los investigadores más ingenuos y soberbios, así como de esos intelectuales racionalistas y liberales de la misma condición, permitirá la consecución del verdadero objetivo último, a saber: *abrir las ciencias a una inmensa pluralidad de culturas y tradiciones* con las que puedan enfrentarse en intensos debates que propicien, en última instancia, el avance exitoso de las investigaciones, gracias al perfeccionamiento de modelos, teorías y argumentos, y a la asunción de otros puntos de vista que previamente se habían pasado por alto o que habían sido desestimados directamente de forma acrítica por ese dogmatismo tan pernicioso.

¿Cuáles son las claves hermenéuticas que nos permiten interpretar el verdadero propósito de Feyerabend en estos términos? Pueden citarse muchos ejemplos, pero aquí nos limitaremos a unos pocos. En primer lugar, debe hablarse del caso de la medicina China, que el filósofo describe en *La ciencia en una sociedad libre*. En este texto, nos cuenta que en China se impuso la enseñanza de la medicina occidental durante unos años, al tiempo que se despreciaban todas las prácticas tradicionales por ser consideradas inferiores en comparación con los grandes logros del viejo continente. Sin embargo, en la década de 1950, se produjo una recuperación de esas mismas prácticas milenarias y sucedieron cosas totalmente inesperadas. En efecto, se comprobó que estas poseían

“métodos de diagnóstico y terapia superiores a los de la medicina científica occidental”²⁹ (Feyerabend, 1982, pág. 119). A partir de este caso, es razonable asumir que el deseo de Feyerabend es que se dé una confluencia entre las tradiciones científicas occidentales y otras tradiciones que, a pesar de no ser consideradas estrictamente científicas, poseen elementos y características verdaderamente impresionantes. Por esto mismo, después de la narración del caso de la medicina china, escribe que “la lección que podemos extraer es que las *ideologías, prácticas, teorías y tradiciones no científicas pueden convertirse en poderosos rivales de la ciencia y revelar las principales deficiencias de esta si se les da la oportunidad de entablar una competencia leal*” (Feyerabend, 1982, pág. 119). Por otra parte, también podemos traer a colación el ejemplo de Copérnico, que Feyerabend también cita en este mismo texto. En este caso, el deseo de poner en contacto a la ciencia con otras culturas con vistas al mejoramiento de aquella puede verse cuando leemos que “no hay una sola idea científica de cierta importancia que no haya sido robada de alguna parte” (Feyerabend, 1982, pág. 122). Nuestro filósofo sostiene que el heliocentrismo no es una idea original de Copérnico, sino que ya había aparecido previamente en prácticas que no podrían ser llamadas propiamente científicas. Es decir, la razón con la que el astrónomo moderno se opuso a los datos que le suministraban los sentidos no es sino “la muy mística razón de Filolao (y de los hermetistas) combinada con una fe igualmente mística en el carácter privilegiado del movimiento circular” (Feyerabend, 1982, pág. 122), lo cual es de herencia platónica. Lo dicho vale para mostrar la pertinencia y la solidez de nuestra interpretación.

3.2. Crítica

Después de haber expuesto el *telos* que orienta las reflexiones de nuestro pensador, trataremos ahora de explicar en qué consiste concretamente su crítica. Para ello, conviene tener siempre presente *qué* es lo que está criticando, tal y como se explicó

²⁹ Actualmente, sabemos que la medicina tradicional china está plagada de defectos: se duda de su eficacia, se critica la falta de evidencias y pruebas y se denuncia el impacto que tiene en la conservación de ciertas especies animales. No obstante, como venimos diciendo, el objetivo de Feyerabend no es demostrar, mientras reivindica la verdad de otras tradiciones, que la ciencia occidental es absolutamente errónea. En absoluto; antes bien, lo que desea es que, dicho brevemente, la ciencia occidental no se duerma en los laureles, es decir, que no se enseñoree para que no olvide que aún queda mucho por descubrir. Así, a este propósito solo puede contribuir el encuentro y el debate entre distintas tradiciones de conocimientos y prácticas diversas.

anteriormente: si bien es posible seguir utilizando parte de sus argumentos en la actualidad, lo cierto es que muchos de ellos han quedado obsoletos.

En primer lugar, Feyerabend se esfuerza muchísimo en argumentar la idea de que el prestigio del conocimiento científico sobre otras tradiciones y prácticas antiguas es un *supuesto*, sobre todo en la medida en que se basa en *rumores* y no depende primordial y exclusivamente de los *mismos logros* obtenidos por la propia ciencia al término de sus investigaciones, sino más bien de presiones de todo tipo ejercidas casi siempre de forma externa en pro de la ciencia misma. Dicho en pocas palabras, “*la hegemonía actual de la ciencia no se debe a sus méritos, sino al tinglado que se ha montado a su favor*” (Feyerabend, 1982, pág. 118). La idea es que si uno echa un vistazo a la historia de la ciencia y a la forma en la que se han ido sucediendo los grandes descubrimientos, podrá percatarse con facilidad de que no fueron únicamente estos descubrimientos los que hicieron que la ciencia se elevase victoriosa sobre otras formas de pensamiento, sino que lo que sucedió en realidad fue que otros puntos de vista no científicos fueron eficazmente eliminados y/o silenciados tras la confirmación de la utilidad –matizable en muchos casos– de los productos de las investigaciones. De esta forma, la ciencia se revela como “la única soberana porque algunos *éxitos pasados* han dado lugar a medidas institucionales [...] que impiden un posible restablecimiento de sus rivales” (Feyerabend, 1982, pág. 118). Así pues, lo que puede extraerse del estudio de la historia de la ciencia es que jamás hubo una competencia leal y justa entre esta y otras prácticas tradicionales mucho más antiguas, las cuales no desaparecieron porque se hubiese demostrado la deseabilidad y eficacia de la ciencia, “sino porque *los apóstoles de la ciencia eran los conquistadores más decididos y porque suprimieron materialmente a los portadores de las culturas alternativas*” (Feyerabend, 1982, pág. 118). Esto es precisamente lo que explica el hecho de que, por así decirlo, los investigadores occidentales hubiesen descubierto mediterráneos al entrar en contacto, por ejemplo, con la medicina china. En pocas palabras, pero sin ánimo de simplificar o banalizar esta idea, puede decirse que, en gran medida y en la inmensa mayoría de las ocasiones, la ciencia triunfó contra sus adversarios porque fue acogida por quienes tenían armas y dinero.

Por otra parte, y continuando con la exposición de la crítica de Feyerabend, es preciso señalar que cualquier forma de argumentar a favor del racionalismo científico es siempre cuestionable y acaba cayendo casi siempre en la irracionalidad. Para comprender mejor esta consideración, debemos tener en cuenta la posición relativista –al menos, en

sentido político— que ocupa el filósofo y que le permite renunciar a cualquier forma de objetivismo. Primeramente, si uno lo piensa detenidamente, podrá advertir que hay siempre toda una serie de valores asumidos como supuestos a la hora de defender argumentativamente cualquier noción que tenga que ver con la ciencia misma: prácticas, valor de los resultados, derecho a permanecer por encima de otras formas de obtener conocimiento, etc. En efecto, Feyerabend nos muestra que “preferimos la ciencia, aceptamos sus productos, los atesoramos porque están de acuerdo” con los valores que hemos asumido previamente, a saber: “eficiencia, el dominio de la naturaleza, la comprensión de esta en términos de ideas abstractas y de principios compuestos por ellas” (Feyerabend, 1984, pág. 60), entre otros. Y lo crucial es que el *olvido* de la posibilidad de asumir otros valores con la misma legitimidad es lo que hace que alguien pueda estar convencido de que es posible afirmar en términos absolutamente objetivos que la ciencia no tiene rival. La idea es, pues, que “las tradiciones no son ni buenas ni malas; sencillamente son. Solo tienen propiedades deseables o indeseables para aquel que participa de otra tradición y proyecta sobre el mundo los valores de esta” (Feyerabend, 1982, pág. 93), es decir, “adquieren características positivas o negativas únicamente cuando se las ve a través del cristal de otras tradiciones” (Feyerabend, 1982, pág. 95). Si el juicio resultante *parece* ser objetivo, ello solo se debe a que en él no comparecen ni el sujeto que lo emitió ni la tradición a la que representa; en consecuencia, los juicios de valor son en realidad siempre subjetivos, y si pretenden mostrarse como puramente objetivos, lo hacen de forma totalmente deshonesto y capcioso.

Por otra parte, otro punto importantísimo dentro de la crítica de Feyerabend tiene que ver con la cuestión del *método científico*, el cual ha llegado a ser más importante para los intelectuales que para los propios investigadores. En efecto, generalmente solía decirse que aquello que distinguía a la ciencia de otras tradiciones no científicas era justamente el hecho de que aquella contaba con un *método* que no solo permitía el contacto con una realidad objetiva, sino también, y en último término, la consecución de grandes logros y éxitos. Aunque sea cierto que durante el siglo XIX es posible encontrar críticas dirigidas contra la fantasmagoría de un método universal e inmutable, también es cierto que, desde principios del siglo XX, los intelectuales asumieron, consciente o inconscientemente, la idea de que la ciencia contaba con un método compartido por las distintas disciplinas que las diferenciaban de las tradiciones no científicas. En este sentido, tenemos que citar el ejemplo del filósofo Karl Popper, quien, habiendo aceptado

la crítica que Hume dirigió contra la inducción, propuso como sustituto el método hipotético-deductivo, el cual se halla en conformidad con las ideas y características esenciales del falsacionismo. Así, la idea de que el proceder de la ciencia era, de una manera u otra, metódico fue asumida acríticamente hasta que –hacemos omisión deliberada de otros filósofos de la ciencia que llevaron a cabo gestos críticos semejantes– Feyerabend propuso su famoso *anarquismo epistemológico*, cuya tesis principal es que no hay tal cosa como un método científico. En efecto, “no hay ningún «método científico», no hay ningún único procedimiento o conjunto de reglas que sea fundamental en toda investigación y garantice que es «científica» y, por consiguiente, digna de crédito” (Feyerabend, 1982, pág. 114). Esto significa, en última instancia, que no existen criterios metodológicos objetivos que permanezcan de forma estable más allá de cualquier tipo de investigación, ajenos a la diversidad característica de las disciplinas científicas. Antes bien, los criterios en los que se basa la racionalidad de un descubrimiento científico son, por así decirlo, asumidos “sobre la marcha” y dependen enteramente de la propia investigación. Es decir, dichos criterios metodológicos son esencialmente *contextuales*: dependen de la naturaleza de la propia disciplina, así como del objeto de estudio. No obstante, por si esto no fuera suficiente para dudar sobre la existencia de un único método científico universal, el argumento cobra más fuerza si cabe cuando Feyerabend pone de manifiesto que su naturaleza es esencialmente *histórica*: echando un vistazo crítico a la propia historia de la ciencia, uno se da cuenta de que “no existe ninguna regla, por plausible que sea y por bien fundada que esté en la lógica y la filosofía general, que no haya sido violada en una u otra ocasión”, siendo además cierto que estas ilegalidades metodológicas “no son sucesos accidentales ni resultados perfectamente evitables de la ignorancia y la distracción”, sino que son a un tiempo premeditados y necesarios “para el progreso o para cualquier otra cosa que pudiera considerarse deseable” (Feyerabend, 1982, pág. 114). Dicho en pocas palabras, la ciencia solo prospera verdaderamente cuando se violan las reglas estrictas que forman parte del método comúnmente aceptado. Por otra parte, cuando el propio Feyerabend describe de un modo autobiográfico el proceso que dio lugar a la génesis de las ideas de su ensayo, podemos leer que él mismo se dio cuenta de que, al imponer de forma estricta y rígida las reglas de un método sin prestar atención a las circunstancias concretas y específicas de la investigación que se está llevando a cabo, se da más bien un retroceso y no un avance. Comprendió de esta forma que cualquier estudio “*debe gozar de una absoluta libertad* y no puede estar constreñido por ninguna norma o requisito, por convincentes que éstos puedan parecer al lógico o al

filósofo que los ha diseñado en la soledad de su despacho” (Feyerabend, 1982, pág. 137). La eficacia y la utilidad de los criterios y de las reglas ha de contrastarse con las propias exigencias de la investigación que está en juego, y no con las teorías abstractas y generales de la racionalidad.

En cualquier caso, la crítica de Feyerabend, además, apunta al hecho de que la ciencia ni siquiera es deseable por sus logros, y argumenta esto de varias maneras. Aludimos previamente a esta cuestión cuando dijimos que muchas de las ideas verdaderamente revolucionarias en la ciencia procedían de otras tradiciones no científicas, como es el caso del heliocentrismo, así como también lo es el caso del atomismo, cuyo origen en occidente se remonta a la filosofía de Leucipo y Demócrito. En este sentido, dichas ideas aparecieron *ya*, sea con la misma forma o de forma esquemática, en otras tradiciones que sirvieron de “inspiración” para la propia ciencia occidental. Sin embargo, el filósofo va mucho más allá de la mera constatación de este hecho. En efecto, basándose en las últimas informaciones proporcionadas por la antropología, la arqueología y la historia de las ciencias, Feyerabend afirma con rotundidad que

Nuestros antepasados y los «primitivos» contemporáneos poseen cosmologías, teorías médicas y doctrinas biológicas enormemente desarrolladas, que con frecuencia son más satisfactorias y producen mejores resultados que sus competidores occidentales, al tiempo que describen fenómenos inaccesibles para un enfoque objetivo de laboratorio. (Feyerabend, 1982, pág. 120)

En este sentido, es verdaderamente justo y necesario reconocer el hecho de que, dentro de la historia del conocimiento humano, el descubrimiento de las formas de conservación del fuego fue tan importante como el logro de un factor de ganancia positiva en uno de los últimos experimentos de fusión nuclear acaecidos a finales de 2022. Con todo, también nos basábamos en este punto para argumentar que el encuentro entre la ciencia y otras tradiciones culturales distintas, que era lo que implícitamente motivaba el pensamiento filosófico de Feyerabend, sería completamente fructífero y beneficioso para ambas partes –es más, si nos apurasen, tendríamos que decir que sería más beneficioso para la ciencia, en la medida en que esta se encuentra en un estado intelectual más pobre en comparación con aquel en el que se encuentran esas otras tradiciones.

En definitiva, y a modo de conclusión, resulta a todas luces evidente que aquellos que se afanan –y, en este caso, podemos seguir hablando en presente– en defender la

superioridad del conocimiento científico por sobre el resto de modalidades gnoseológicas y cognoscitivas son, en el fondo, dogmáticos acríicos y negligentes que, en la mayoría de los casos, ni siquiera se han informado sobre aquello que condenan y rechazan con tanto ahínco. La consecuencia última de este tipo de gestos es la consolidación de una alianza tóxica entre la Ciencia y el Estado que es absolutamente incompatible con el proyecto democrático de una *sociedad libre* que Feyerabend trata de proponer en sus escritos y que nosotros vamos a describir a continuación.

3.3. Propuesta

Después de esta exposición de la crítica que hemos ofrecido, resulta de crucial importancia describir con precisión en qué consiste la propuesta de nuestro filósofo. En efecto, su obra está lejos de ser únicamente una crítica destructiva que pretenda dejar a su paso nada más que ruinas; antes bien, existe en ella un proyecto creativo fácilmente rastreable. Tomaremos como referencia la siguiente declaración de intenciones, no solo para mostrar lo que propone Feyerabend, sino también para explicar posteriormente qué es lo que para él constituye una *sociedad libre*.

No hay razón alguna por la que el programa de investigación *ciencia* no pueda ser subsumido en el programa de investigación *sociedad libre* y las competencias modificadas y redefinidas como corresponde. Tal cambio es necesario –sin él jamás se agotarán las posibilidades de la libertad– y no hay nada inherente a la ciencia (excepto el deseo de los científicos de vivir su vida a expensas de los demás) que lo prohíba. (Feyerabend, 1982, pág. 116)

La característica básica de este tipo de organización comunitaria que recibe el nombre de “sociedad libre” es el *relativismo político*, no filosófico. No podrá insistirse lo suficiente en que es de vital importancia comprender, no solo la diferencia que hay entre ambos tipos de relativismo, sino también que el propio Feyerabend aboga por el primero, mientras que rechaza el segundo. Por un lado, el relativismo político consiste en otorgarle los mismos derechos a las distintas tradiciones culturales que pueden existir dentro de un territorio o sociedad, en la medida en que se asume que cada ciudadano es libre para adherirse a una tradición u otra y para investigar en lo que él crea que es la verdad. Así desaparecerían, en cierto sentido, los *presupuestos*, es decir, en una sociedad como esta no habría cosmovisiones privilegiadas acríicamente, de modo que tampoco tendría lugar la asunción de sus dogmas como verdades incuestionables, al tiempo que se les obliga a las demás prácticas tradicionales a demostrar que no están equivocadas. Por otra parte, el

relativismo filosófico consiste en otorgar los mismos valores de verdad o falsedad a todas las tradiciones, Es decir, “es la doctrina que sostiene que todas las tradiciones, teorías e ideas son igualmente verdaderas o igualmente falsas”, de tal forma que, desde esta posición, “resulta aceptable cualquier asignación de valores de verdad a las tradiciones” (Feyerabend, 1982, pág. 95). Después de explicar esto, Feyerabend declara secamente que “en ningún lugar de esta obra se defiende esta forma de relativismo” (Feyerabend, 1982, pág. 95). Lo que es preciso entender adecuadamente es que nuestro pensador no está apoyando la idea de que todas las formas sistemáticas de conocimiento sean verdaderas o falsas por igual, sino que los juicios que afirman o niegan la verdad de un sistema dependen de una tradición previamente asumida y, por tanto, de unos presupuestos que anteceden a dichos juicios.

Con todo, lo verdaderamente interesante es que este modelo de *sociedad libre* es aquello en lo que consiste, al menos para Feyerabend, la verdadera democracia. En efecto, éste nos explica lo siguiente

en una democracia un ciudadano tiene derecho a leer, escribir y hacer propaganda de cuanto despierte su fantasía [...]. Y no solo tiene derecho a aceptar ideas, vivir de acuerdo con ellas y divulgarlas *en cuanto ciudadano*, sino que – siempre que pueda financiarlas o encuentre gente dispuesta a apoyarle económicamente– puede *formar asociaciones* para defender su punto de vista. (Feyerabend, 1982, pág. 99)

Y esto último es así porque, en democracia, todos los sujetos tienen derecho a indagar en lo que crean que es correcto, y porque la única forma de forjar una buena opinión sobre algo es conociendo el mayor número posible de alternativas que dan respuesta a ese interrogante que estimula la inquietud intelectual del ciudadano. Esta consideración sobre la democracia –inspirada en las reflexiones de Mill–, sumada a la cuestión del relativismo político, hace que la sociedad libre se configure como un modelo en el que todos los individuos se encuentran en *igualdad de condiciones* a la hora de discutir sus ideas y de tomar decisiones –con base en sus conocimientos– que afecten al resto de la comunidad. Dicho en otras palabras, “la opinión de los expertos se tendrá lógicamente en cuenta, pero la última palabra no la tendrán ellos”, sino que la tendrán “comités democráticamente constituidos, en los cuales el hombre de la calle lleve las de ganar”, pues una “democracia es un colectivo de personas maduras y no un rebaño de ovejas guiado por una pequeña camarilla de sabelotodos” (Feyerabend, 1982, pág. 100).

Solo participando directamente e interviniendo de forma activa en la toma de decisiones que afectan al conjunto de la comunidad puede el ciudadano aprender realmente, es decir, solo por medio de la experiencia puede *madurar*. La consecuencia que es posible extraer del necesario establecimiento de un régimen democrático, tal y como lo entiende Feyerabend, es que “la participación del hombre de la calle en las decisiones más importantes es, pues, necesaria *aun cuando esto disminuye el porcentaje de éxitos en las decisiones*” (Feyerabend, 1982, pág. 100).

Uno podrá estar de acuerdo en que la *sociedad libre* constituye un verdadero *reto*, ya que *parece* estar planteando una dicotomía entre dos alternativas excluyentes entre sí, a saber: o se rechaza este modelo, recortando así parte de la libertad individual de la ciudadanía, o se acepta, agotando de esta forma todos los rendimientos de la libertad y dejando abierta la posibilidad de que la sociedad misma sea la responsable su propia destrucción. No obstante, según nuestro filósofo, la segunda alternativa no es una opción real, en la medida en que la discusión abierta entre integrantes de distintas tradiciones que debatan entre sí para demostrar que están en lo cierto dará lugar al abandono progresivo y pacífico –es decir, libre de cualquier tipo de prohibición forzada– de las tradiciones más deficientes e ineficaces. En efecto,

es muy posible que una discusión abierta [...] revele que algunas tradiciones tienen menos que ofrecer que otras. Esto no significa que hayan de ser abolidas [...]; únicamente significa que por el momento sus efectos [...] desempeñan un papel relativamente pequeño. (Feyerabend, 1982, pág. 124)

Por otra parte, y a pesar de lo dicho anteriormente, Feyerabend tampoco considera que la disminución del éxito en la toma de decisiones causada por el hombre de la calle sea una posibilidad real. Primeramente, el filósofo se sirve del extraño caso de la astrología para enseñar que es necesario que los ciudadanos normales y corrientes supervisen a los científicos, en la medida en que tal ejemplo ilustra que estos son extremadamente negligentes e irresponsables. Así, no solamente sería un disparate, sino además “*claramente irresponsable*, aceptar el dictamen de los científicos y de los médicos sin ningún otro análisis” (Feyerabend, 1982, pág. 111). Asimismo, nuestro filósofo se sirve de otros hechos históricos para sostener la idea de que, en numerosas ocasiones, el juicio crítico del hombre de la calle puede ser decisivo a la hora de descubrir errores, ya sea en la teoría o en la práctica, que pasaron desapercibidos para los propios científicos.

De esta forma, se hace evidente que “fueron intrusos o científicos con insólitos historiales los que hicieron que la ciencia progresara” (Feyerabend, 1982, pág. 102).

En cualquier caso, lo esencial es que con el modelo político de sociedad libre, compatible con la democracia, se logra reconvertir a la ciencia en una forma de conocimiento más, poniendo, de este modo, fin a su hegemonía “por medio de una discusión abierta en la que participen todos los miembros de la sociedad” (Feyerabend, 1982, pág. 99). Esto obligará a los científicos a bajar de sus cátedras y pedestales para demostrar, tanto a nivel teórico como a nivel práctico, la superioridad –otrora asumida acríticamente e impuesta dogmáticamente– de la tradición a la que pertenecen. Solo así, haciendo frente a sus adversarios, indagando en sus argumentos y construyendo pruebas y experimentos que permitan refutar sus afirmaciones, podrá la ciencia prosperar, tal y como lo hizo cuando, a principios de la Edad Moderna, los filósofos naturales se propusieron demostrar su poder –concretamente, en los campos de la astronomía y la física– desafiando a la tradición hegemónica de aquella época, a saber, la teológica.

3.4. Conclusión

Una vez especificados y explicados los puntos más importantes del pensamiento de Feyerabend, es preciso extraer una serie de conclusiones para, por un lado, *mostrar las relaciones que mantiene con la doctrina platónica* y, por otro, *enseñar de qué manera afecta a la consecución del objetivo que nos hemos propuesto en este trabajo*.

Así, una de las ideas conclusivas más importantes que podemos entresacar de lo dicho es que la política no debería proceder con planes preestablecidos diseñados por los expertos o por los científicos, sino que sería deseable que procediese de forma tal que respetase la libertad individual mínima que cada individuo tiene derecho a exigir. Para ello, es necesario buscar la disolución de la alianza Estado-Ciencia, tal y como –presuntamente– se disolvió ya la alianza Estado-Iglesia. El gobierno estatal de una comunidad está llamado a actuar no como un ente que muestre abiertamente su predilección por una tradición concreta, sino como un ente cuyo modo de proceder estuviese basado en la propia participación activa de una ciudadanía deseosa de que sus problemas más acuciantes fuesen resueltos de la mejor manera posible, usando para ello las herramientas gnoseológicas y cognoscitivas que, al término de buenos debates, hubiesen demostrado su eficacia y sus rendimientos. Esto presupone, sin lugar a dudas,

el vivo interés de la ciudadanía por la cosa pública, así como el seguimiento directo de los debates para poder tomar las decisiones con madurez y acierto.

Para comprender qué relación mantienen estas consideraciones con el ideal sofocrático de Platón que describimos anteriormente –y que defenderemos parcialmente con todas las matizaciones pertinentes–, podemos apoyarnos en la alegoría que el propio Feyerabend ofrece a la hora de explicar la naturaleza de la sociedad libre que está planteando. En un momento dado, nuestro filósofo escribe

La situación que acabo de describir presenta múltiples semejanzas con una situación bélica. En una guerra, un estado totalitario tiene las manos libres. Sus tácticas no están limitadas por ningún tipo de consideraciones humanitarias; las únicas restricciones son las que el material, la pericia y la mano de obra imponen. Por el contrario, una democracia debería tratar al enemigo de forma humana *aun cuando esto reduzca sus posibilidades de victoria*. Es cierto que son muy pocas las democracias que viven con arreglo a estas normas, pero las que sí lo hacen contribuyen notoriamente al progreso de nuestra civilización [...]. Hay en este mundo cosas más importantes que ganar una guerra, hacer que la ciencia progrese o encontrar la verdad. (Feyerabend, 1982, pág. 101)

Resulta tremendamente ruidosa la ausencia de la más mínima alusión a la figura del filósofo rey tal y como la describió Platón a lo largo de sus textos, sobre todo en la medida en que creemos que el antagonismo entre una y otra perspectiva es a todas luces evidente. En efecto, Platón estaba convencido de que la realización política del bien supremo, cuyo conocimiento era el más excelso y elevado, era, en esencia, la condición de posibilidad de una vida en común civilizada, de modo que esto es suficiente para *subordinar todos los medios a este fin último y altísimo*. Esto, además, es así en la medida en que no hay argumentos sólidos que permitan justificar la necesidad de un trato más humano, así como la existencia de un régimen político caótico y deficitario en el que impera la libertad –que, por otra parte, no se diferencia demasiado de la sociedad libre que propone Feyerabend. La apuesta por la *sofocracia* se traduce en deseo de “victoria” para poner fin a la “guerra”: evitar más muertes de inocentes, como Sócrates, e instaurar el orden y la paz entre los individuos. Por otra parte, Feyerabend asume la libertad individual como un valor absoluto e incondicionado, que debe primar por encima de cualquier intento de realización política del –presunto– bien común. En este sentido, lo decisivo para él no es la victoria y la instauración del orden que en cierta medida perseguía

Platón, sino la humanidad, el respeto de la dignidad individual y la liberación de todas las formas de control y dominio. El fin, que en Feyerabend tiene que ver con una concepción realista y compleja de progreso no acumulativo, que generalmente se transparenta como un mejoramiento de la sociedad y de las condiciones de vida, –pues en la historia de la ciencia no hay teorías y/o épocas mejores que otras–, queda totalmente subordinado a toda una serie de medios que están obligados a respetar siempre un valor absoluto, a saber: la libertad individual. Si una medida, impuesta forzosamente con base en los conocimientos científicos vigentes, parece propiciar un mejoramiento social, tal medida habría de ser rechazada y criticada por ir contra lo propiamente humano: la libertad.

Frente a esta perspectiva, no podemos evitar hacer varias preguntas que creemos necesarias. En primer lugar, ¿es legítimo absolutizar el valor de la libertad? ¿No es, acaso, cierto que se trata de un valor puramente occidental que, en posteriores ocasiones, fue exportado a otras culturas? Es decir, ¿no es cierto que el anhelo y la agitación que uno siente al vivir la libertad es algo esencialmente relativo y por tanto dependiente de la cultura –la occidental– a la que pertenece dicho sujeto? Otras voces críticas han hecho preguntas semejantes acerca de la legitimidad de la democracia como modelo político ideal en el pensamiento de Feyerabend. En efecto, ¿por qué la democracia, que no es sino una forma de organización social y política de origen occidental, habría de ser asumible por otras culturas? Sobre este punto, el filósofo no detalla el alcance de sus propuestas, de ahí el problema: ¿está dirigiendo su discurso a todos los pueblos, o única y exclusivamente a Occidente?

Con todo, podemos seguir haciendo preguntas absolutamente pertinentes: ¿qué sucede cuando alguien se esconde tras el valor incondicionado de la libertad sin cumplir posteriormente con las responsabilidades que le pertenecen en propio? Es decir, ¿qué postura habría que adoptar frente a aquel sujeto que, escudándose constantemente en su derecho a la libertad de pensamiento y denunciando toda imposición estatal por ser ilegítima, luego no “hace sus deberes”, esto es, no se informa sobre otros puntos de vista, no participa en los debates públicos ni en la toma de decisiones políticas, y no está dispuesto a dejarse convencer por sus adversarios? Dicho en otras palabras, la absolutización de un valor – en este caso, el valor de la libertad– puede dar lugar a que los ciudadanos se olviden de que no solo hay derechos, sino también deberes y responsabilidades que es preciso cumplir. Esta cuestión es, sin lugar a dudas, crucial, puesto que conceptos como “cámara de eco” o “burbuja epistémica”, en boga

actualmente, ponen de manifiesto que los lugares de discusión pública, que en la actualidad son las redes sociales, contribuyen al refuerzo y consolidación de ciertas opiniones, y no al cambio y variación de las mismas. Siendo esto así, un modelo de sociedad caracterizada por la realización de debates fructíferos que contribuyesen al perfeccionamiento y enriquecimiento del conocimiento preexistente constituye más bien un *ideal regulativo* y no una *posibilidad real*. Por consiguiente, afirmamos que la propuesta de Feyerabend es tan modélica e ideal como la de Platón. Así las cosas, los razonamientos que ofreceremos más adelante pondrán de manifiesto la necesidad de elegir el planteamiento platónico en determinadas circunstancias.

Por último, y para terminar con las conclusiones, creemos conveniente retomar la idea de que la ciencia que critica Feyerabend en sus escritos apenas es semejante a las ciencias que existe hoy. En efecto, el panorama ha cambiado mucho: se ha multiplicado el número de divulgadores de calidad, así como el número de documentales que transmiten información fiable; cada vez resulta más raro encontrar a científicos que muestren una actitud arrogante y despreciadora frente a otras tradiciones; y, de nuevo, es preciso insistir en los rendimientos del procedimiento de revisión por pares. La eficacia –comprobada en la mayoría de los casos– de esta forma de control de calidad hace que muchas de las ideas de Feyerabend nos parezcan hoy obsoletas, aunque sea cierto que todavía hay algunas que conservan su vigor y su agudeza. Teniendo esto en cuenta, es posible formular dos juicios, complementarios entre sí, a saber: *Platón es tan anacrónico como Feyerabend; Feyerabend es tan contemporáneo como Platón*³⁰. En efecto, ya habíamos explicado en qué sentido la *episteme* platónica no se corresponde exactamente con lo que es la ciencia hoy –en esto consistiría la obsolescencia de sus planteamientos, semejante a la de Feyerabend–, pero para compensar esta carencia, mostramos que hay caracteres formales de la *episteme*, en concreto, la *fiabilidad*, que a día de hoy también

³⁰ Realmente, el razonamiento es como sigue. La intuición nos diría que Feyerabend es un autor contemporáneo, mientras que Platón, no. No obstante, hemos demostrado lo contrario en ambos casos. En efecto, establecimos una equivalencia formal entre la *episteme* platónica y la ciencia moderna y, por otra parte, dijimos que los comportamientos criticados por Feyerabend apenas existen de forma mayoritaria en la actualidad. Con todo, podemos decir que Feyerabend es –tan– anacrónico –como Platón; y que Platón es –tan– contemporáneo –como Feyerabend. Si combinamos estas conclusiones con las intuiciones que teníamos en un primer momento, resulta lo siguiente: *si Feyerabend es contemporáneo, lo es, por su anacronismo, tanto como Platón, quien, a su vez, si es anacrónico, lo es, por su contemporaneidad, tanto como Feyerabend.*

podemos rastrear en los conocimientos que nos brindan las investigaciones y los artículos revisados concienzudamente –y en esto consistiría su contemporaneidad.

En cualquier caso, el primer juicio, propio del que está convencido de que nada puede extraerse de la historia de la filosofía para comprender la situación presente, nos resulta insuficiente, y por eso optamos por asumir el segundo y desarrollar sus consecuencias. En efecto, creemos que cuando un pensador ingresa en la historia de la filosofía y se convierte en un clásico, ya no puede ser sino contemporáneo, con lo que, por así decirlo, no dejará de acompañarnos de una manera u otra. Así pues, y con todo, convencidos de que es posible aplicar las consideraciones de estos dos filósofos al momento presente, nos basaremos en la doctrina platónica para llevar a cabo nuestra justificación fundamental, mientras que Feyerabend nos servirá a modo de *contrapeso limitante*, para no caer en la legitimación teórica de un régimen inaceptable desde todos los puntos de vista. La noción de contrapeso limitante es crucial en la medida en que, como es bien sabido, el sueño de la razón produce monstruos. Dicho esto, comenzaremos ahora con la discusión del caso práctico que hemos elegido, a saber, la cuestión del cambio climático, para extraer de dicho estudio la perfecta justificación que buscábamos en un primer lugar.

4) EL CAMBIO CLIMÁTICO DE CARÁCTER ANTROPOGÉNICO: ESTADO DE LA CUESTIÓN

A modo de titular, podemos afirmar sin ningún tipo de reparo que el siglo XX – más concretamente, la segunda mitad del mismo– ha sido el de mayor trabajo y más cantidad de temas de estudio para la climatología en toda la historia de esta disciplina. No obstante, como este escrito no es un periódico, sino un trabajo de investigación, es preciso, justo y necesario desarrollar esta afirmación. En efecto, el clima ha sido objeto de interés para los seres humanos desde, prácticamente, el principio de los tiempos. Ya en la más remota Antigüedad encontramos tratados que explican las características climatológicas de determinadas regiones y territorios. En este sentido, podemos aludir al *Sobre los aires, el agua y los lugares*, atribuido por muchos al propio Hipócrates. Ahora bien, ¿por qué señalamos en especial el último siglo completado? No puede ser sino por la gran cantidad de problemas medioambientales que han sido detectados, estudiados y explicados, los cuales son una herencia directa de las revoluciones industriales que fueron desarrollándose desde el siglo XIX. Por nombrar algunos ejemplos, tenemos el caso de la

lluvia ácida, provocada por los efectos de la contaminación basada en la emisión de azufre-34, y que tuvo un grave impacto en el medio ambiente. A pesar de esto, fue pésimamente gestionado, y el debate, en numerosas ocasiones, se centró más en los presuntos beneficios económicos que podrían tener los intentos de solucionar el problema antes que en otros aspectos, a nuestro juicio, más relevantes³¹. Por otra parte, consideramos pertinente aludir al caso del agujero de la capa de ozono, causado, en este caso, por la emisión antropogénica de clorofluorocarburos, esto es, CFC. Por lo general, la ciencia no suele trabajar en busca de pruebas definitivas o experimentos cruciales para demostrar sus hipótesis. Este tipo de consideraciones forman parte, más bien, de la idea ingenua o imagen clásica de la ciencia. No obstante, y en relación con el agujero en la capa de ozono, es posible rastrear una suerte de hito, a saber: la detección de monóxido de cloro en la atmósfera. La existencia de esta sustancia química en dicho medio hace prácticamente indiscutible la responsabilidad que tiene el hombre en la causación del agujero en la capa de ozono³².

No obstante, y en pro de los propósitos de nuestra investigación, en esta ocasión nos ocuparemos concretamente del cambio climático, tema arduamente estudiado por la climatología desde la segunda mitad del siglo XX. Para comprender mejor estas cuestiones, explicaremos de forma resumida lo que es el llamado “efecto invernadero”, y relataremos una breve historia de la ciencia del cambio climático, que habrá de concluir

³¹ “En 1980, David A. Stockman, director de la poderosa Oficina de Dirección y Presupuesto, preguntaba en un discurso a la Asociación Nacional de Fabricantes: «¿Cuánto valen los peces de esos 170 lagos que constituyen el 4% de la zona lacustre de Nueva York? ¿Y tiene sentido gastar miles de millones de dólares para controlar emisiones que proceden de Ohio?». En otra ocasión, Stockman evaluó el coste de eliminar la lluvia ácida en 6.000 dólares por cada pez salvado.” (Oreskes & Conway, 2020, pág. 128)

³² “Experimentos realizados en la Oficina Nacional de Medidas demostraron luego que los CFC expuestos a la luz ultravioleta liberaban realmente átomos de cloro, tal como el modelo químico de Rowland y Molina había predicho. Rowland y Molina habían postulado que la destrucción del ozono se producía a través de una compleja serie de reacciones químicas interrelacionadas, una complejidad que ayudaba a la industria a sembrar dudas sobre el tema. Pero había una molécula clave predicha por su teoría cuya existencia en la estratosfera demostraría que el cloro estaba reaccionando con el ozono para destruirlo: monóxido de cloro (ClO). Según esa teoría, se formaría monóxido de cloro por la reacción de un átomo libre de cloro con el ozono. El cloro libre tomaría uno de los tres átomos de oxígeno de la molécula de ozono, dejando como subproductos una molécula de oxígeno normal (O₂) y monóxido de cloro (ClO). [...] El monóxido de cloro *estaba* allí. Era la prueba irrefutable que estaban esperando. El ClO había sido detectado en la estratosfera y la única explicación posible de su presencia era que lo produjese la reacción de los CFC con el ozono. Se trataba pues de una huella dactilar, un signo elocuente de que habían estado allí los CFC.” (Oreskes & Conway, 2020, págs. 168, 169)

con el veredicto de culpabilidad que condena al ser humano más allá de toda duda razonable.

4.1. El efecto invernadero

El sistema físico-climático de la Tierra funciona, a grandes rasgos, de la siguiente manera: la radiación solar atraviesa el espacio hasta llegar a nuestro planeta. Aproximadamente el 30% de dicha radiación es reflejada por la atmósfera y por la superficie, sin que produzca, por consiguiente, ningún tipo de incremento en la temperatura. Del resto de la radiación, una parte –aproximadamente el 22%– es absorbida por la atmósfera, mientras que la parte restante –aproximadamente el 47% de la radiación entrante– ingresa en el sistema terrestre y es absorbida por la superficie del planeta, lo cual hace que esta se caliente. En consecuencia, la superficie emite el calor que posee en forma de radiación infrarroja, cuyo destino es, al menos en principio, el espacio. Ahora bien, al llegar a la atmósfera, dicha radiación se encuentra con gases tales como el dióxido de carbono (CO_2), vapor de agua (H_2O) y metano (CH_4) que, a pesar de no obstaculizar el paso de la luz solar, sí que retienen la radiación procedente de la superficie terrestre, volviéndola a emitir en todas direcciones. Parte de dicha emisión es despedida en dirección al espacio, pero otra parte regresa a la Tierra, provocando que la temperatura dentro de los límites de la atmósfera, y más concretamente, de la troposfera sea más estable y superior a la que habría sin la existencia de dicho medio natural. En efecto, se estima que, sin ninguna clase de efecto invernadero, la temperatura de equilibrio de la Tierra sería de unos $-18\text{ }^\circ\text{C}$, mientras que, gracias al efecto de gases como los anteriormente nombrados, la temperatura media superficial es de unos $14\text{ }^\circ\text{C}$. Al contemplar la gran diferencia de $33\text{ }^\circ\text{C}$ que hay entre ambos niveles, podemos comprender la importancia que tiene el efecto invernadero dentro de la regulación natural de la temperatura global, lo cual lo convierte en un requisito indispensable y crucial para la existencia de la vida en nuestro planeta. No podemos sino concluir que es necesario un mínimo de efecto invernadero para garantizar nuestra supervivencia en la Tierra, así como la del resto de seres vivos. Como ya advertimos al principio del párrafo, esta no podía ser sino una explicación general y esquemática; por ejemplo, no hemos mencionado el papel que tienen los océanos en la regulación de la temperatura global, lo cual es, sin duda, importante en la medida en que estos medios presentan una gran resistencia al calentamiento. En cualquier caso, lo dicho hasta ahora es más que suficiente para entender por qué se habla de un calentamiento global.

4.2. Calentamiento global: historia de la detección y su atribución

La idea, en principio, puede resumirse fácilmente sin faltar a la verdad. Si, por cualquier razón, aumenta la cantidad, esto es, la masa de gases de efecto invernadero, lo que cabe concluir es que el mencionado fenómeno de retención y nueva emisión multidireccional de la radiación infrarroja emitida por la superficie terrestre experimentará un notable incremento. Así pues, será mayor la cantidad de dicha radiación que sea expulsada al espacio, pero, en la medida en que la emisión que llevan a cabo los gases de efecto invernadero es en todas direcciones, también será mayor la cantidad de radiación que vuelva a recibir la Tierra. Así las cosas, hay que señalar que lo ideal es que, dentro del sistema climático terrestre, haya un equilibrio en el que la radiación solar entrante se encuentre compensada por la radiación térmica saliente. Si este equilibrio se alcanza, no debería producirse ningún tipo de calentamiento global causado por un desajuste en ambos valores. Ahora bien, lo que sucede y se ha estado midiendo es que existe un desequilibrio entre dichos valores. En efecto, mientras que la superficie de nuestro planeta recibe –entre la energía solar y la radiación devuelta por los gases de efecto invernadero de la atmosfera– unos 494 W/m^2 , mientras que, entre la radiación térmica, el calor latente y el calor sensible, la Tierra logra emitir, aproximadamente, unos 493 W/m^2 . La diferencia aproximada que existe entre ambos números es de $0,9 \text{ W/m}^2$ (Trenberth, Fasullo, & Kiehl, 2009, pág. 314). Esta es la absorción neta de calor actual, responsable del presente calentamiento de la Tierra. Hasta aquí, solo hemos hablado de la detección de un fenómeno del que, a día de hoy, no se tienen dudas. Cuestión distinta es la atribución de las causas. En efecto,

En resumen, la "detección de cambio" es el proceso de demostrar que un cambio observado en el clima es altamente inusual en un sentido estadístico, lo cual no proporciona una razón para dicho cambio. La "atribución" es el proceso de establecer causas y efectos, es decir, que se requieren cambios en las emisiones antropógenas para explicar satisfactoriamente el cambio observado en el clima.

413

Así pues, y como dijimos anteriormente, para abordar la cuestión de la atribución del fenómeno observado, expondremos cómo se desarrolló su investigación y estudio a lo largo del último siglo. Primeramente, es Joseph Fourier a quien le debemos, en la década de 1820, la primera descripción científica del efecto invernadero: la Tierra se calienta gracias a la atmosfera, pues el calor “luminoso” procedente del Sol la atraviesa

más fácilmente que el calor “no-luminoso” que despiden las superficies terrestres. Por otra parte, John Tyndall, en la segunda mitad del siglo XIX, descubre que el CO₂ es un gas de efecto invernadero. Posteriormente, en la última década decimonónica, Svante Arrhenius señaló el hecho de que el CO₂ liberado a la atmósfera podría tener efectos sobre el clima en la Tierra. Concretamente, calculó en torno a 1896 que si se duplicaba la cantidad atmosférica de dicha sustancia química, la temperatura global aumentaría en unos 5 o 6 °C. Ahora bien, pese a que el mundo, o más concretamente, Occidente ya había vivido más de un siglo de revolución industrial, con todo lo que ello conllevaba, las emisiones de CO₂ todavía eran demasiado bajas como para llegar a tener efectos detectables y medibles.

En cualquier caso, en 1938, Guy Callendar fue el que detectó la primera evidencia que podría demostrar que el incremento de CO₂ en la atmósfera podría estar relacionado con el calentamiento observado en el mismo periodo de emisiones. De hecho, atribuyó un incremento de la temperatura de 0,3 °C al CO₂ emitido a la atmósfera desde 1880 a finales de la década de 1930. Y fue a finales de 1950 cuando, tras muchas mediciones y tomas de datos, C. D. Keeling demostró el incremento de la concentración de CO₂ atmosférico, no solo con relación al siglo pasado, sino también durante el mismo periodo de las propias mediciones, por lo que quedó suficientemente claro que un exceso de CO₂ en la atmósfera no podía ser absorbido por procesos naturales. De hecho, la curva Keeling es la que ilustra el incremento del que estamos hablando aquí: no era posible que los océanos se hicieran cargo de todas las emisiones industriales mediante su absorción. Con todo, es evidente que al menos una de las razones que puede explicar un aumento del CO₂ atmosférico es, sin ir más lejos, la propia actividad humana tras la revolución industrial. Más adelante veremos lo poco plausibles que son otras razones que pueden aducirse para explicar este hecho.

En 1960, comienza a difundirse la idea de que la actividad humana, causante de ingentes emisiones de gases, puede generar cambios climáticos globales en no demasiado tiempo. En 1970 se fundó la Agencia de Protección Ambiental de Estados Unidos –EPA, por sus siglas en inglés. Y en 1988 tienen lugar dos sucesos importantes. Por un lado, se funda el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático –IPCC por sus siglas en inglés. Por otro, el físico y climatólogo estadounidense James E. Hansen anuncia que el calentamiento global causado por las acciones humanas no es cosa del futuro lejano, sino que ya ha comenzado (Oreskes & Conway, 2020, pág. 258). Con todo,

llegamos al que creemos que es el hecho más relevante de esta brevísima historia que hemos esbozado aquí, a saber: el Segundo Informe de Evaluación del IPCC publicado en 1996, titulado *Cambio Climático 1995*. De este inmensísimo trabajo científico nos interesa especialmente el Informe del Grupo de Trabajo I, titulado “La ciencia del cambio climático”, pues su capítulo 8, cuyo autor principal fue Benjamin Santer, consiste en la “Detección del cambio climático y la atribución de causas”. Es aquí donde encontramos por primera vez la constatación más allá de toda duda razonable –a pesar de las incertidumbres discutidas– del carácter antropogénico del calentamiento global. Este hecho, constatado y demostrado en 1996, obtuvo un consenso prácticamente absoluto dentro de la comunidad científica en 2004. En 2007, se habla ya del calentamiento global antropogénico como un hecho inequívoco, en sentido literal: no es algo “dado”, sino “hecho”, y nosotros somos los responsables.

Hablaremos ahora de la atribución del fenómeno que hemos estado explicando centrándonos en el capítulo 8 del informe del IPCC de 1996. Esto es un verdadero problema, o al menos lo ha sido durante bastante tiempo, pues encontrar la huella del hombre en el clima es una tarea complicada. En efecto, para lograr esto, es preciso limpiar la presunta huella de todo el “ruido” de fondo propio de la variabilidad natural del clima. Este está en constante cambio, sí, pero puede hablarse de cambios *inusuales* si estos no podrían explicarse por remisión a dicha variabilidad natural. Así pues, la atribución requiere experimentación, y esta, a su vez, “exige el uso de modelos numéricos. La atribución de un cambio climático detectado a un determinado mecanismo causal involucra el testeo de hipótesis en cuestión” (Climate Change 1995: The Science of Climate Change, 1996, pág. 413). De esta forma

Al llevar a cabo simulaciones de modelos, podemos determinar las señales para diferentes causas hipotéticas (actuando individualmente o en combinación) y compararlas con los cambios observados. La atribución única de un cambio climático significativo detectado a las actividades humanas requiere la consideración y eliminación de todos los demás mecanismos no antropogénicos plausibles. (Climate Change 1995: The Science of Climate Change, 1996, pág. 413)

La dificultad viene dada por el hecho de que la atribución jamás podrá ser absolutamente segura en un sentido estadístico –de ahí que los epígrafes de este capítulo se dediquen a la discusión de todas las incertidumbres existentes relativas a estas

cuestiones. Con todo, la “certeza” consistiría en la determinación de que “las observaciones disponibles son consistentes [...] con las hipótesis postuladas con un determinado nivel de confianza” (Climate Change 1995: The Science of Climate Change, 1996, pág. 413). Por consiguiente, es preciso acompañar tal atribución de otras explicaciones para el cambio climático detectado.

Lo que resulta de todo esto es que hay “una diferencia importante entre lograr una atribución «prácticamente significativa» y una atribución «estadísticamente inequívoca»” (Climate Change 1995: The Science of Climate Change, 1996, pág. 413). Dicha diferencia se traduce en que la “atribución inequívoca solo es posible en el sentido de demostrar que el cambio observado es consistente o inconsistente con las respuestas del clima a un conjunto dado de mecanismos de forzamiento externo”. Toda atribución es consustancialmente probabilística; no son simples respuestas de sí o no.

Por otra parte, los investigadores tienen claro que “la definición de anormal [*unusual*] requiere un punto de referencia o criterio de comportamiento normal [*usual*]”. Los filósofos no dicen nada nuevo cuando afirman que lo normal no es normal *per se* sino conforme a un criterio de normalidad. Se trata de una perogrullada trivial bien sabida por todo aquel que piense un poco. De hecho, sería absurdo tomar lo ahora existente como normal, pues en los datos recientemente observados “las huellas [antropogénicas] y el ruido están entrelazados de forma compleja”. Es por ello por lo que “el criterio más frecuentemente aplicado es la variabilidad natural internamente generada, ya sea simulada por algún modelo basado en la física, ya sea obtenida de un modelo estadístico ajustado a las observaciones”. En cualquier caso, el capítulo 8 del informe del IPCC de 1996 concluye de la siguiente manera:

Los datos estadísticos presentados en el capítulo 8, examinados en el contexto de nuestra comprensión física del sistema climático, apuntan a una influencia humana perceptible en el clima mundial. En la actualidad, nuestra capacidad para cuantificar la magnitud de este efecto se ve limitada por la incertidumbre en factores clave, como la magnitud y los patrones de la variabilidad natural a largo plazo y los patrones temporales de forzamiento (y respuesta) a los gases de efecto invernadero y aerosoles. (Climate Change 1995: The Science of Climate Change, 1996, pág. 439)

Con todo, son muchas las pruebas que se han dado para demostrar el carácter antropogénico del cambio climático observado en las últimas décadas de la historia de

nuestro planeta. Primeramente, existe la coincidencia continuada en el tiempo del incremento de CO₂ atmosférico y la temperatura global. Por otra parte, desde 1980 hasta 1988, hubo un calentamiento de medio grado centígrado con respecto a la media entre 1950 y 1980, lo cual puede explicarse con una probabilidad del 1% con base en la variabilidad natural. Asimismo, el culpable no puede ser el sol. En efecto, si el calentamiento observado en la Tierra fuera explicable por un incremento —en términos relativos— de la actividad solar, entonces tendría que producirse un *enorme* calentamiento causado por las ingentes toneladas de gases de efecto invernadero emitidos anualmente a la atmósfera. *Esto no sucede*. La idea es que un sistema *no* puede ser, con respecto a la misma variable —en este caso, temperatura—, sensible a unos fenómenos e insensible a otros fenómenos más intensos³³. Además, hay que tener en cuenta la estructura vertical de la temperatura atmosférica. En efecto, Si el culpable fuese el sol, se calentaría toda la atmósfera. *Esto no sucede*. Lo que ocurre, *grosso modo*, es que la troposfera se calienta mientras que la estratosfera se enfría³⁴, y ello se debe a que, según lo que fue explicado anteriormente en relación con el efecto invernadero, el calor queda retenido en las capas más bajas de la atmósfera, que es donde está concentrado el CO₂ emitido por el ser humano —es preciso señalar que una mayor cantidad de esta sustancia química se debe también a la gran labor de deforestación que está llevando a cabo el ser humano. Dicho de otra manera, al ser más gruesa la capa de gases de efecto invernadero que hay en la troposfera, el calor que emite la superficie terrestre en forma de radiación infrarroja queda retenido en esa zona, siendo una parte de él devuelta a la superficie, sin poder llegar más allá, esto es, a la estratosfera. Por otra parte, el incremento del 0,3% de la producción

³³ “Si solo unas décimas de un cambio porcentual de la energía solar fuesen responsables de la larga tendencia [observada] de 0,5 °C en el clima a lo largo del siglo pasado, eso indicaría un planeta que es relativamente sensible a pequeños aportes de energía”. No se puede “argüir por una parte que pequeños cambios en la producción de energía solar pueden causar cambios de temperatura grandes y por otra que cambios comparables en el aporte de energía de los gases de efecto invernadero no produzcan también grandes señales comparables. O bien el sistema es sensible a forzamiento radiativo a gran escala o no lo es.” (Oreskes & Conway, 2020, págs. 262, 263)

³⁴ La física explica que, si el sol fuese la causa del calentamiento global —como aún afirman algunos escépticos—, como el calor llegaría a la atmósfera desde el espacio exterior, tanto la troposfera como la estratosfera tendrían que calentarse. En cambio, si el calentamiento lo causan los gases de efecto invernadero emitidos en la superficie —atrapados en gran medida en la parte más baja de la atmósfera—, la troposfera se calentaría, mientras que la estratosfera se enfriaría. Santer y sus colegas han demostrado que la troposfera se está calentando y la estratosfera se está enfriando. En realidad, como el límite entre estas dos capas atmosféricas viene *definido* por la temperatura, esa frontera se está desplazando ahora hacia arriba. En otras palabras, toda la estructura de nuestra atmósfera está cambiando. Esos cambios serían inexplicables si el culpable fuese el sol. Esto indica que los cambios que estamos observando en nuestro clima no son por causas naturales. (Oreskes & Conway, 2020, pág. 6)

solar podría explicar el calentamiento anterior a 1940, pero no el aumento de temperatura iniciado a mediados de la década de 1970. Al no haber un incremento de la producción solar tras esa fecha, solo el CO₂ podía explicar convincentemente este cambio.

A lo sumo, podemos decir que el calentamiento global observado tiene varias causas. En efecto, ante la pregunta “¿qué causa o combinación de causa explica mejor las observaciones?”, la respuesta es “CO₂ + volcanes + sol” (Oreskes & Conway, 2020, pág. 262). Esto es lo que mejor se ajusta a los datos. Ahora bien, *no pensemos que todas estas causas tienen el mismo peso en la configuración de los resultados observacionales*. Nada más lejos de la realidad. El absoluto protagonista en esta cuestión es el CO₂, pues es el único capaz de dar cuenta del incremento de la temperatura global que ha tenido lugar en las últimas décadas.

4.3. Los perfectos contradictores: el negacionismo

Con todo, puede verse que la cuestión del cambio climático, en lo tocante a su medición y su atribución, no fue un tema de verdadero interés para la climatología hasta la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, durante este periodo, mientras se desarrollaban investigaciones rigurosas que buscaban esclarecer un poco más todo este asunto, aparecieron ciertos científicos que desempeñaron la función de ser perfectos contradictores con una constancia admirable. El punto es el siguiente: la ciencia necesita que se le lleve la contraria; solo así tendrán los investigadores verdaderas razones para esforzarse y trabajar más a fondo, no solo en sus mediciones, sino también en la estructuración de sus argumentos. Para apoyar esta idea, nos basamos enteramente en Feyerabend. Ahora bien, la duda puede ser, a pesar de esto, una actitud sospechosa. Es cierto que, por un lado, se trata de un ejercicio intelectual que está llamado a no acabar nunca, si no *de facto*, al menos idealmente. No obstante, esto no implica que la duda nunca haya de tener razones suficientes para detenerse momentáneamente durante cierto tiempo, dejar de atacar un punto teórico que estaba poco justificado y buscar otro que se halle en las mismas condiciones de inconsistencia. Precisamente *esto* es lo que no sucedió en el caso de los perfectos contradictores, de ahí la sospecha que suscitan. Estos científicos, a pesar de ser refutados con buenos y razonables argumentos, seguían insistiendo año tras año en los mismos puntos para explicar el calentamiento global con base en razones naturales, al tiempo que se dedicaban o bien a sembrar dudas acerca de los estudios que señalaban al hombre como principal responsable, o bien a argumentar

que los efectos de la acción humana en el clima no eran tan grandes como los describían los estudios respaldados por cada vez más científicos de la comunidad. Por nombrar a algunos, tenemos a Siegfried Fred Singer, Frederick Seitz, William Nierenberg y Robert Jastrow, entre otros. Estos destacados investigadores eran físicos eminentes con carreras académicas extraordinarias, pero no eran climatólogos ni nada semejante. Esto, unido a la insistente crítica en puntos razonablemente argumentados, no puede sino acentuar la sospecha, pues en una era tan especializada como la presente, cuesta creer que alguien especializado en un ámbito y no en otro pueda llegar a ser capaz de hablar con excelentes fundamentos sobre este otro, incluso mejor que aquellos que sí se especializaron en dichas cuestiones.

Por otra parte, es preciso señalar lo siguiente: todos estos intelectuales tuvieron *cierta* trayectoria antes de ocuparse de la negación del cambio climático. En efecto, F. Singer y F. Seitz colaboraron en la construcción de la bomba atómica estadounidense durante la Segunda Guerra Mundial, y fueron grandes defensores de los programas armamentísticos durante la Guerra Fría (Oreskes & Conway, 2020, pág. 13). Asimismo, F. Seitz, R. Jastrow y W. Nierenberg fundaron el Instituto George C. Marshall. Este grupo de “expertos” –lo cual, como dijimos, es dudoso si es que estamos hablando de cuestiones medioambientales–, fundado en la década de 1980 y financiado por la industria petrolífera –este dato puede ser insignificante para algunos, pero para otros, lo explica todo–, se caracterizó por su escepticismo crítico sospechoso, del mismo tipo que aquel que expusimos anteriormente. Tras el fin de la Guerra Fría, esta institución se esforzó en sembrar dudas. Primeramente, Seitz cuestionó que los CFCs fueran los principales causantes del agujero de la capa de ozono –cosa que, como vimos, fue demostrada con suma contundencia. Por otra parte, este físico, pero no médico, concluyó que aún no había suficiente evidencia científica como para estar seguros de que la inhalación pasiva de tabaco sea verdaderamente perjudicial para la salud en circunstancias normales. Asimismo, este instituto también sembró dudas acerca de la cuestión de la lluvia ácida, mientras que Singer se dedicaba a cosas tales como afirmar que “si los científicos no podían probar el valor de cosas –como las bacterias–, era porque no tenían ningún valor” (Oreskes & Conway, 2020, pág. 125).

Además, también resulta llamativa la forma que eligieron para dar a conocer sus argumentos y puntos de vista. En efecto, los resultados de las investigaciones científicas normales son publicadas en revistas científicas especializadas si cumplen ciertos

requisitos, lo cual puede suponer un problema en lo que respecta a la difusión del saber si la especialización de tales investigaciones es muy alta. En cualquier caso, mientras que las

afirmaciones científicas se publicaban [...] en revistas científicas, donde solo las leerían científicos, [...] las afirmaciones anticientíficas se estaban publicando en los medios de difusión masiva. Al público general se le transmitía que la capa de ozono no planteaba ningún problema y que los «alarmistas» no se habían enterado bien” (Oreskes & Conway, 2020, pág. 163).

Esto hace que nuestra actitud *sospechante* se acentúe más si cabe, pues pareciera que los contradictores no buscaban realmente probar sus posiciones teóricas, sino más bien darse a conocer, lo cual es aún más sospechoso si tenemos en cuenta el hecho de que los medios de comunicación se encuentran, por lo general, ideológicamente sesgados.

4.4. El problema de fondo

En su libro, *Mercaderes de la duda*, Naomi Oreskes y Erik M. Conway relatan, no solo la historia de la ciencia del cambio climático, sino también la de otros problemas medioambientales, como la lluvia ácida o el agujero de la capa de ozono. Con todo, lo interesante de esta narración basada en hechos reales es el *enfoque* adoptado; en efecto, nos cuentan el desarrollo de las investigaciones y los estudios científicos en su lucha contra los arduos esfuerzos de los perfectos contradictores –o, directamente, negacionistas– presentados anteriormente. De ahí que el subtítulo del libro sea “*Cómo un puñado de científicos ocultaron la verdad sobre el calentamiento global*”, porque, de hecho, ocurrió algo así. Mientras el lector siente admiración y satisfacción por los grandes descubrimientos y las ingeniosas demostraciones científicas, al mismo tiempo se siente inquieto por no saber cuál será el próximo movimiento de F. Singer o F. Seitz. En cualquier caso, la tesis principal del libro es que existe una *correlación* entre todos aquellos casos y problemas medioambientales en los que intervinieron los perfectos contradictores, ya fuese cada uno por su cuenta o como integrante del Instituto George C. Marshall. Es decir, todos los episodios del negacionismo científico del siglo pasado protagonizados mayoritariamente por especialistas cuyo rasgo característico no era sino su eminente autoridad como expertos tienen un denominador común, y una pequeña pista para averiguar cuál es este consiste en ver de dónde procede la financiación de sus estudios. Si uno se fija en este dato, puede comprender la clave hermenéutica de Oreskes y Conway, la cual permite, a su vez, entender el porqué de las actuaciones de los

negacionistas. Tal clave la da aquello que siempre se vería perjudicado si los gobernantes tomaran medidas efectivas y contundentes para solventar en el menor tiempo posible todos y cada uno de los problemas relatados en *Mercaderes de la duda* —que no solo son medioambientales. El que, o, mejor dicho, la que siempre resultaría perjudicada por una convencida toma de decisiones en pro del medio natural terrestres no es sino la economía de libre mercado. En efecto,

la economía de libre mercado, centrada como estaba en el crecimiento del consumo, era intrínsecamente destructiva del entorno natural y los ecosistemas de los que todos dependemos. La Tierra no tiene infinitos recursos y [...] no tiene una capacidad infinita para soportar la contaminación. (Oreskes & Conway, 2020, pág. 257)

El problema, por consiguiente, es que

la falta de beneficios económicos inmediatos conduce a las empresas a invertir menos en I+D y este problema general es especialmente grave en el caso del control de la contaminación. Porque la prevención de ella es un bien público —no bien reflejado en el precio de mercado de bienes y servicios— y, por ello, los incentivos para la inversión privada son débiles. Las fuerzas competitivas simplemente no aportan justificación suficiente para la necesaria inversión a largo plazo; hay una falta de demanda impulsora. (Oreskes & Conway, 2020, págs. 141, 142)

Dicho de otra manera, si una empresa desease, por el bien del entorno natural, imponer topes a las emisiones de gases, esto implicaría , o bien optimizar o mejorar la maquinaria misma, o bien reducir la producción como tal, lo cual, intuitivamente, implica una directa pérdida de beneficios. Decimos “intuitivamente”, porque un cambio semejante en la lógica de la producción no conlleva necesariamente un desastre económico si se hace de cierta manera. Así,

cuando el Gobierno establece una regulación, crea demanda. Si las empresas saben que tienen que ajustarse a una regulación firme con un plazo definido, responden... e innovan. El resultado neto, al sustituirse tecnologías obsoletas por otras actualizadas, puede ser incluso un ahorro de costes para las empresas, un cambio que la industria no se habría molestado en hacer si no se hubiesen visto obligada. (Oreskes & Conway, 2020, pág. 142)

En definitiva, puede decirse que “La necesidad *es* la madre de la invención y la observancia regulatoria es una forma poderosa de necesidad” (Oreskes & Conway, 2020, pág. 142). Y, a pesar de que lo económico en cuanto tal no debería ser el eje central del debate acerca de la manera de solventar los problemas medioambientales –obviamente, la economía ha de ser tenida en cuenta, pero no debe orquestar y condicionar de forma absoluta las negociaciones y la toma de decisiones–, la prueba de que la propia regulación puede ser beneficiosa la encontramos en el propio caso de la lluvia ácida. En efecto, la Ley de Aire Limpio, que tenía por objeto la reducción de las emisiones de dióxido de azufre, logró, además de esto, lo siguiente:

el coste global del control de la contaminación del aire durante los diez años anteriores había sido de entre 8.000 y 9.000 millones de dólares, mientras que se calculaba que los beneficios oscilaban entre 101.000 y 119.000 millones de dólares..., más de diez veces más. [...] Las empresas de la industria energética habían acusado a menudo a los ecologistas de catastrofistas, cuando eso era precisamente lo que habían hecho ellas con sus afirmaciones de desastre económico. Proteger el entorno no producía un desastre económico. No provocaba una pérdida masiva de puestos de trabajo. No costaba cientos de miles de millones de dólares. Ni siquiera provocó una subida del precio de la electricidad. (Oreskes & Conway, 2020, pág. 139)

Con todo, puede concluirse que lo que motivaba el espíritu crítico de los perfectos contradictores no era la ciencia en cuanto tal, sino la creencia de que la defensa de las libertades individuales pasa necesariamente por la defensa de un sistema económico como el del libre mercado, en el que el deseo de riqueza no es sino el fin que justifica todos los medios. Aquello por lo que luchaban estos objetores es la libertad mal entendida, esto es, la que es exclusivamente individualista y que solo se rige por los propios intereses, desprovista de cualquier forma de pensamiento a largo plazo. Esta libertad es la que solo pretende gozar de sus derechos sin cumplir con las subsiguientes responsabilidades y deberes para con la comunidad. ¿Es legítimamente defendible esta forma de comprender la libertad? No nos ocuparemos de esto en las conclusiones, sino de justificar un modo de proceder que no la contempla. En cualquier caso, lo que sucede no es solo que se desea *dicha libertad*, sino también que la creencia fundamentalista en el libre mercado como único medio de protección de la misma tiene la forma de dogma de fe, por lo que ya dijimos anteriormente. En definitiva,

lo que significa todo esto [...] es que las campañas de los mercaderes de la duda que hemos explicado no fueron sobre cuestiones de ciencia. Fueron sobre el papel que ha de corresponder al Estado, particularmente en la resolución de los fallos del mercado. Como los resultados de la investigación científica parecían sugerir que el Estado necesitaba en realidad intervenir en el mercado para que se abordasen con eficacia la contaminación y la salud pública, los defensores del libre mercado se negaron a aceptar esos resultados. Los enemigos de la regulación pública de los mercados se convirtieron en los enemigos de la ciencia. (Oreskes & Conway, 2020, pág. 365)

Después de todo lo dicho hasta ahora, es decir, tras haber expuesto el pensamiento de Platón, así como el de Feyerabend, y tras haber explicado todo lo relevante en relación con el caso del cambio climático en lo tocante a su detección y atribución, es el momento de llevar a cabo de forma efectiva la justificación teórica que nos habíamos propuesto en un principio.

5) CONCLUSIÓN: LA JUSTIFICACIÓN TEÓRICA

En el epígrafe dedicado al pensamiento platónico, nos esforzamos en mostrar las virtudes del régimen sofocrático: en este Estado ideal, el gobernante, conocedor de la Idea de Bien, tiene vía libre a la hora de tomar cualquier decisión política que favorezca la realización de dicha Idea en la comunidad. En esto consiste la justicia y la rectitud de la sofocracia, siendo irrelevantes la persuasión, la aceptación voluntaria de los ciudadanos o las libertades individuales. Para actualizar este proyecto político, establecimos una equivalencia formal entre la *episteme* que posee el filósofo rey y el conocimiento científico desarrollado recientemente con todo tipo de controles de calidad y matizaciones. Dicha equivalencia era posible en la medida en que ambas modalidades gnoseológicas comparten un par de rasgos o caracteres formales, esto es, referidos a la forma –en este caso, hay una diferencia sustancial en lo tocante al contenido. Estos rasgos son, no la infalibilidad, sino la fiabilidad y la necesidad, siendo esta última absoluta para la *episteme* platónica, y relativa para el conocimiento científico moderno. Siendo esto así, afirmamos que el Estado perfecto será aquel en el que el poder político y la ciencia coincidan. Para entender esto correctamente, es preciso tener en cuenta dos condiciones, a saber: la prioridad del gobernante ha de ser el Bien común, y la ciencia ha de estar convencida de su falibilidad y centrada en lograr la máxima fiabilidad. Por consiguiente, la única oposición legítima en dicho Estado es aquella que señala la incertidumbre

consustancial al conocimiento científico; cualquier forma de oposición que se apoye única y exclusivamente en la defensa de la libertad individual es –y en esto nos ampara Platón– ilegítima, porque lo prioritario es el Bien común.

Por otra parte, de la exposición del pensamiento de Feyerabend sacamos en claro que el modelo de sociedad libre presupone una actitud y disposición ciudadanas prácticamente inexistentes a nivel general. En efecto, el ejercicio de la libertad conlleva una serie de responsabilidades mayoritariamente descuidadas a día de hoy, tales como estar informado sobre los temas de actualidad o preocuparse por el buen mantenimiento de la cosa pública. De ahí que la absolutización incondicionada de la libertad puede dar lugar a que estas responsabilidades sean completamente olvidadas, lo cual constituye un perjuicio para la conservación de la comunidad y, por extensión, de la propia libertad individual. Esto es así en la medida en que un sujeto obsesionado con su libertad pocas veces cae en la cuenta de que dicha libertad depende de la sociedad en la que vive y que la hace posible. Lo dramático viene dado por el hecho de que una mentalidad tan sumamente individualista no podrá llegar a la conclusión de que la satisfacción de sus propios intereses depende, justamente, de la colectividad. Por consiguiente, concluimos que la absolutización de la libertad individual es tan ilegítima como la absolutización de un Bien común llamado a ser realizado políticamente por el Estado. En cualquier caso, el señalamiento, llevado a cabo por Feyerabend, de la importancia propia de un mínimo de libertad humana nos servirá como *contrapeso limitante* a la hora de realizar la justificación teórica que nos hemos propuesto.

Lo que extraemos de estas consideraciones es una postura intermedia. Hemos visto los puntos fuertes y los puntos débiles, tanto de la sofocracia platónica como de la sociedad libre de Feyerabend. Así, comprendemos que ambos regímenes son modelos ideales, cuya realización efectiva es sumamente difícil. Nuestra postura es intermedia porque, aunque seamos conscientes de las virtudes que, en sí mismos, poseen ambos modelos, lo cierto es que la apuesta por uno u otro depende de ciertas condiciones que han de darse previamente. En efecto, por un lado, Feyerabend afirmaba que la madurez se gana con la práctica, y era precisamente esto lo que pretendía lograrse con el establecimiento de una sociedad libre. Ahora bien, para el desarrollo de la madurez, la ciudadanía ha de estar previamente dispuesta a ello, y dicha disposición no ha sido activada en las circunstancias actuales. Lo que se sigue de este razonamiento es que sería claramente irresponsable optar por el modelo político de Feyerabend hoy, pues no existen

las condiciones que previamente exige como tal, a saber: el interés de la ciudadanía por los temas de actualidad y por la cosa pública en general y en particular. ¿Significa esto que ha de instaurarse una sofocracia como la propuesta por Platón? En absoluto, sencilla y principalmente porque una *episteme* infalible tal y como la describió el filósofo en sus escritos es un *imposible*, hecho más que demostrado por la historia de las ciencias. Precisamente por esto, propusimos una reformulación *actualizante* del modelo político platónico: el Estado justo es aquel en el que política y ciencia –moderna– coincidan, siempre y cuando el Bien general sea la máxima prioridad de los gobernantes y la ciencia se esfuerce por ser fiable, no infalible. Siendo esto así, hay que preguntar: ¿cuáles son las condiciones previas que exigiría la realización efectiva de dicho modelo? Dado que las libertades individuales quedan absolutamente subordinadas al Bien común y debido a que, gracias a Feyerabend, tomamos conciencia precisamente del valor que tiene un mínimo de libertad, es evidente que este modelo no puede ser sino *excepcional*. Es decir, la puesta en práctica de una sofocracia reformulada a nuestra manera no puede aspirar a eternizarse y/o perpetuarse en el tiempo. Así pues, la condición previa que exige la realización efectiva de este ordenamiento político es la excepcionalidad. Dicho de otra manera, sería justo que política y ciencia se uniesen con vistas al favorecimiento del Bien común, inhabilitando de esta manera cualquier objeción con base en la libertad individual, solo si la situación a la que hay que hacer frente es excepcional o, lo que es lo mismo, solo si nos encontramos en medio de una emergencia.

Piénsese en la emergencia sanitaria planteada por el SARS-CoV-2. En pocos días, el número de contagios se disparó, el número de fallecidos empezaba a crecer más y más. Es a todas luces evidente que la situación era excepcional, dado que se trataba de un virus que irrumpió con muchísima fuerza. En estas circunstancias, ¿qué modelo era preciso escoger, el de Platón o el de Feyerabend? Finalmente, y en nuestro país, se optó por el platónico, actualizado según nuestros propios términos. Se priorizó el Bien general, y todas las libertades individuales quedaron subordinadas a este fin último cuya realización efectiva se buscaba llevar a cabo. De igual manera, se tomó como guía para la toma de decisiones no la mera opinión subjetiva, sino el conocimiento propiciado por distintas ciencias. Dicho conocimiento jamás se presentó con la apariencia de verdad absoluta ni bajo la forma de “hay que hacer esto”. En efecto, los científicos proporcionaban información y proponían modos de actuación, pero fueron los gobernantes los que acababan tomando las decisiones con base en este conocimiento *fiable*. Si bien resultó ser

falible en algunos casos –por ejemplo, con el tiempo se supo que el virus apenas se transmitía por contacto con superficies contaminadas–, la recomendación sanitaria de mantener un elevado nivel de higiene por medio del lavado de manos jamás podría llegar a ser poco fiable. Dicho en otras palabras: aunque no sea crucial en este caso, nunca está de más lavarse las manos. Con todo, las condiciones eran las necesarias, y por eso se puso en práctica un modelo sofocrático como el de Platón, cuyas dos premisas son: Bien general por encima de todo y guía propiciada por un conocimiento científico de calidad. Cualquier crítica que alguien pudiera dirigir contra medidas tales como el confinamiento solo podrían hacerse desde un deseo de libertad individual –mal entendida, por supuesto, pues dicho sujeto no ha comprendido que su libertad depende del bienestar de la comunidad que, justamente en ese momento, se hallaba en peligro. Sería posible parafrasear a Platón: puede reprochársele a los gobernantes el habernos tratado con rudeza o con violencia, pero, si no queremos quedar en ridículo, no podremos decir que nos han hecho peores o que, a causa de sus decisiones, nuestra vida ha empeorado, ya que tales decisiones se tomaron con vistas a lo excelentísimo –el Bien común– y con base en una de las modalidades gnoseológicas más sólidas que hay en el presente –el conocimiento científico.

Así las cosas, queda claro ahora por qué elegimos el caso del cambio climático para su discusión. En primer lugar, es evidente que se nos plantea una situación excepcional. En efecto, todo cambio supone el alejamiento con respecto de una normalidad previamente establecida. Ahora bien, este cambio puede deberse a causas naturales; pero también puede deberse a otro tipo de causas. Esto es lo que ha motivado durante décadas las investigaciones científicas dedicadas a esta cuestión: averiguar la causa o causas que han hecho realidad el fenómeno observado. Tras largas investigaciones, numerosos experimentos y obtención de todo tipo de pruebas y demostraciones, poco a poco³⁵ se fue logrando cada vez más y más seguridad a la hora de afirmar que el responsable del cambio climático es el propio ser humano. Así las cosas, existe, por un lado, la situación de excepcionalidad y, por otro, un gran cuerpo de conocimiento contrastado, revisado y discutido críticamente por mor del descubrimiento de las causas que están provocando este fenómeno. Lo único que quedaría por garantizar a la hora de poner en marcha el proyecto sofocrático de Platón con vistas a hacer frente a

³⁵ “La detección de un cambio inducido por el hombre en el clima de la Tierra será un proceso evolutivo y no revolucionario” (Climate Change 1995: The Science of Climate Change, 1996, pág. 438)

la excepcionalidad que plantea el calentamiento global es *la máxima priorización del Bien común por parte de los gobernantes*. ¿Sucede esto? Nosotros respondemos: no. Alguien podría argumentar que el Bien general sí se prioriza, solo que en términos de presente, no de futuro, de ahí que la gestión del cambio climático sea tan escasa en la actualidad en comparación con los esfuerzos que esta situación exige en sí misma. Ahora bien, hace años que el cambio climático no es un problema de futuro: ya pueden verse claramente sus efectos. Con cada vez mayor frecuencia nos enfrentamos a fenómenos meteorológicos extremos, largos periodos de sequía o de escasez de precipitaciones, olas de calor prematuras, etc. Siendo esto así, si todavía no se le hace frente a esta emergencia, es porque aún no se ha priorizado el Bien común lo suficiente.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de nuestro trabajo? No es otro que justificar un *modus operandi*. Con respecto al caso del cambio climático, nos encontramos ante una emergencia que plantea una situación excepcional. Asimismo, contamos con un corpus de conocimiento científico que se ha ido puliendo y revisando durante décadas, de tal modo que hoy goza de una fiabilidad estadística excepcional. Con todo, si los gobernantes absolutizasen el Bien general como valor supremo incondicionado al cual es preciso subordinar todo tipo de libertades individuales e intereses privados, nuestro trabajo mostraría que tal modo de proceder, tomando como punto de apoyo para la toma de decisiones el conocimiento fiable y relativamente necesario facilitado por las distintas disciplinas científicas, sería plenamente legítimo dada la situación de emergencia que trae consigo el calentamiento global. Los ciudadanos podrán tachar de injusta o invasiva la limitación del uso de vehículos privados, pero jamás podrán afirmar, si es que no quieren quedar en ridículo, que tal medida los ha hecho peores o que tal decisión ha resultado ser un perjuicio para el Bien de la comunidad. Esto es así debido a que, previsiblemente, una restricción como la que acabamos de nombrar iría acompañada de un gran impulso al transporte público y a los servicios sanitarios, para que, de esta forma, las necesidades y urgencias individuales puedan seguir siendo atendidas.

La adecuada comprensión del caso particular que aquí proponemos pone de manifiesto la idea clave que vertebra nuestra justificación teórica. volvemos a reiterarla: tanto el modelo sofocrático de Platón, como el de la sociedad libre de Feyerabend son, ambos, ideales regulativos. Ahora bien, cada uno, a la hora de ser llevado a la práctica, exige una serie de *condiciones previas*. Precisamente por esto, a pesar de la deseabilidad de una sociedad democrática y abierta al diálogo donde se priorice la libertad individual,

lo cierto es que no se dan hoy las circunstancias adecuadas para que esta exista de forma que no acabe en la destrucción de la propia comunidad. Por otra parte, el modelo sofocrático de Platón tal y como nosotros lo hemos reformulado –en el Estado justo, ciencia y política coinciden, se prioriza el Bien general y se tiene en cuenta la fiabilidad del conocimiento científico– exige una situación previa de excepcionalidad o emergencia, de modo que, en tal caso, los gobernantes tendrían vía libre a la hora de tomar decisiones con base en el conocimiento ofrecido por las ciencias, subordinando todas las libertades individuales al propósito de lograr la realización del Bien general. Y, ciertamente, a día de hoy hay varias emergencias, esto es, situaciones excepcionales. Una de ellas fue la que planteó la violenta irrupción del SARS-CoV-2, y otra es la que actualmente está planteando el caso del calentamiento global causado por la acción del hombre. Si los gobernantes deciden priorizar el Bien general, tanto presente como futuro, tendrían luz verde a la hora de tomar todo tipo de decisiones con el asesoramiento adecuado de los expertos climatólogos para paliar los efectos de este problema, subordinando todas las libertades de los ciudadanos al interés general del Estado y a la supervivencia de la comunidad.

Con todo, el carácter filosófico del presente escrito se hace patente por cuanto no se dedica a ser edificante y dictar el deber-ser desde una torre de marfil a-humana. Antes bien, tras el examen de dos propuestas políticas distintas, este trabajo describe un posible modo de actuación, justificado teóricamente por las conclusiones extraídas de ambos puntos de vista. Una vez más, la filosofía se ocupa del *cómo*, de la manera, de la forma; el *qué* –la concreción fáctica del cómo– queda en manos de aquellos que mueven el mundo y la Historia.

6) BIBLIOGRAFÍA

- Comte, A. (1980). *Duscurso sobre el espíritu positivo*. (J. Marías, Trad.) Madrid: Alianza.
- Comte, A. (2004). *Curso de filosofía positiva*. (C. Lessining, Trad.) Buenos Aires: Libertador.
- Duhem, P. (1984). Teoría física y experimento. *Teorema*, XIV(3-4), 547-582.
- Feyerabend, P. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid: Siglo XXI de España editores, S. A.
- Feyerabend, P. (1984). *Adiós a la razón*. (J. R. Rivera, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Hacking, I. (1966). *Representar e intervenir*. México, D. F.: Paidós.
- Hegel, G. W. (1972). *La constitución de Alemania*. (D. N. Pavón, Trad.) Madrid: Aguilar.
- Hegel, G. W. (1981). *El concepto de religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Intergovernmental Panel on Climate Change. (1996). *Climate Change 1995: The Science of Climate Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oreskes, N., & Conway, E. M. (2020). *Mercaderes de la duda: cómo un puñado de científicos ocultaron la verdad sobre el calentamiento global*. (J. M. Álvarez-Flores, Trad.) Madrid: Capitán Swing Libros.
- Platón. (1988). *Diálogos* (Vol. V). (M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, & N. Luis Cordero, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos* (Vol. IV). (C. E. Lan, Trad.) Madrid: Gredos.
- Trenberth, K. E., Fasullo, J. T., & Kiehl, J. (2009). Earth's Global Energy Budget. *Bulletin of the American Meteorological Society*, 311-324.