

Los Orígenes Epistemológicos del Estado Contemporáneo

En este ensayo desarrollaremos la siguiente tesis: que el redescubrimiento de una racionalidad más amplia, por parte del debate epistemológico actual, ha sido acompañado por un nuevo debate sobre la misión y el papel del “estado” en la vida contemporánea. Una tesis que acompaña a la anterior es que aún no hemos tomado demasiada conciencia de este tema. En efecto: la defensa de la libertad política, por parte del liberalismo clásico, es habitualmente efectuada desde diversas ciencias, tales como la economía, el derecho, la historia de las ideas políticas o la misma filosofía. Autores muy citados en esos ambientes, tales como Hayek o Mises, son un claro ejemplo de lo anterior. La filosofía de la ciencia parece ir, sin embargo, por un camino aparte del anterior. Los debates sobre la racionalidad científica, el criterio de demarcación, el criterio de elección de teorías, el debate sobre los paradigmas y los programas de investigación ... todo ello parece ir por otro terreno, al cual los defensores del liberalismo clásico miran con respeto pero, a la vez, como algo que no les aporta nada sustancial a sus fines, como sí lo hace, en cambio, una explicación de Mises sobre el ciclo económico, o la defensa de Hayek del *common law*, o la combinación entre derecho, economía y finanzas públicas que hay en un Buchanan, para no citar sino los casos más conocidos.

Gabriel Zanotti es profesor de Epistemología de la Comunicación Social en la Universidad Austral (Argentina).

Popper parece ser una excepción, pero no lo creo: conjeturo que la imagen que a veces se tiene de él es la de alguien sumido en complicados temas como el debate con los inductivistas sobre el valor lógico de la inducción, el debate sobre el determinismo o no de ese misterio llamada teoría cuántica, el debate con Kuhn sobre el valor de la historia de la ciencia, y cosas por el estilo. Desde esas alturas, parece haberse “abajado” a los temas de su tiempo: escribe la famosa *Sociedad abierta y sus enemigos*,¹ colabora junto con Mises y Hayek en la fundación de la *Mont Pelerin Society*, refuta a marxistas y fascistas en *La miseria del historicismo*.² Pero todo ello como “desde fuera,” como alguien que podría haberse dedicado a la filosofía de la ciencia sin por ello decir nada sobre la libertad, ni siquiera como “consecuencia no intentada.” Pero ello es imposible.

Comencemos pues con Popper. Cuando en 1934 un joven desconocido publica *La lógica de la investigación científica*,³ sucede algo muy importante que podemos ver tal vez ahora, casi unos 67 años después. En su momento el libro pasó relativamente inadvertido, excepto para algunos epistemólogos del círculo de

¹[1938-43] Princeton University Press, 1962.

²[1944-45] Alianza Ed., Madrid, 1973.

³[1934] Tecnos, Madrid, 1985.

Viena⁴, y excepto también para Hayek quien, hasta donde sabemos, fue uno de los pocos liberales clásicos que pudieron apreciar en su momento el valor del libro.⁵

¿Pero qué es eso tan importante? ¿Cuál es ese valor? ¿Acaso el debate sobre la asimetría entre falsación y verificación?⁶ ¿Acaso las críticas de Popper a la inducción? No, en nuestra opinión, y no porque todo ello no sea importante, sino porque “detrás” de todo ello, entre líneas, se encuentra una crítica a la noción positivista de racionalidad muy peculiar que nace en ese momento y que se extiende en todo el debate post-popperiano (Kuhn, Lakatos, Feyerabend).

No ignoro que desde otros paradigmas anti-positivistas, la crítica popperiana al positivismo ha sido considerada insuficiente o tal vez ella misma positivista. La escuela de Frankfurt sería el mejor ejemplo al respecto.⁷ No podemos introducirnos ahora en ese debate. Sólo conjeturamos una incomunicabilidad de paradigmas en ese caso. Desde la escuela de Frankfurt es tal vez muy difícil *entender* la importancia teórica que las conje-

⁴Ver K. Popper, *Búsqueda sin término* (Tecnos, Madrid, 1985 [1975]).

⁵F. A. Hayek, *Hayek on Hayek* (Routledge, 1994), pp. 49-51.

⁶Para Popper una teoría científica, si es tal, no se puede verificar, pero sí “falsar,” esto es, evidenciar de algún modo sus problemas frente a anomalías relevantes. Una teoría que no se enfrente momentáneamente con anomalías graves, está en ese caso *corroborada*. Pero la falsación no es en Popper “absoluta,” como a veces se ha querido presentar a su teoría (como un falsacionismo “ingenuo”).

⁷Ver J. Habermas, “Conocimiento e interés” (1965), en el libro *Ciencia y técnica como ‘ideología’* (Tecnos, Madrid, 1989).

turas popperianas tienen frente al positivismo, cosa que lo ubica en una misma línea de rescate de lo teórico, como en Husserl⁸ y Koyré.⁹ Desde paradigmas neo-escolásticos, con una metafísica más armada, parece muy “insuficiente” afirmar “sólo” que la metafísica “puede tener sentido” y que es importante como estímulo de conjeturas en el contexto de descubrimiento.¹⁰ Sin embargo, allí comienza a verse el valor de las críticas popperianas al positivismo, no sólo porque era la única o una de las pocas voces críticas que los positivistas estaban dispuestos a *escuchar*, sino fundamentalmente porque en la crítica popperiana a las evaluaciones positivistas de las teorías comienza a insinuarse *el paso de una mentalidad cuantitativa de la racionalidad a una mentalidad cualitativa de la racionalidad*, lo cual es sencillamente un mundo de diferencia que sólo tal vez ahora estamos en condiciones de apreciar.

En efecto, cuando Popper afirma que la inducción es irrelevante, o que lo importante es la actitud a seguir frente a las

⁸Toda la obra de Husserl podría citarse al respecto. En relación a nuestro ensayo, es importante tener en cuenta su último libro, *The Crisis of European Sciences* (Northwestern University Press, 1970 [1934-37; 1954 primera edición alemana]).

⁹Igual consideración podría hacerse respecto a la obra de Koyré, cuyo principal mérito como historiador de la ciencia consiste en haber destacado el encuadre teórico que guía la “observación” del científico. Al respecto, ver, como ejemplos: “Los orígenes de la ciencia moderna: una interpretación nueva” [1956], en *Estudios de historia del pensamiento científico* (Siglo XXI, 1988), y “La influencia de las concepciones filosóficas en las teorías científicas” [1955], en *Pensar la ciencia* (Paidós, 1994).

¹⁰Ver K. Popper, *Conjeturas y refutaciones* (Paidós, 1983 [1962]), Caps. 10 y 11.

anomalías (estar abierto a la crítica), está haciendo algo más que proponer un nuevo método de evaluación de teorías. La inducción contra la que Popper reacciona tiende a seguir un criterio cuantitativo: cuanto mayor es el número de casos verificados, mayor es la probabilidad de la hipótesis. La crítica que Popper hace del principio de inducción muestra que son inútiles las evaluaciones matemáticas sobre el número de casos, puesto que el número de casos conocidos frente a los potencialmente desconocidos tiende siempre a probabilidad cero. Más allá del rescate “psicológico” que Lakatos trata de hacer de la inducción,¹¹ la crítica de Popper pone un límite importante a la creencia de que una evaluación matemáticamente exacta es la guía de nuestra racionalidad y criterio de científicidad. Lo mismo cabe para la solución que Popper propone: más allá del primer entusiasmo que Popper pone en la lógica de la refutación,¹² sus posteriores evaluaciones al respecto¹³ muestran que lejos estaba de concebir a la falsación como una instan-

¹¹Lakatos trata de explicar que hay una relación más o menos directamente proporcional entre la confianza técnica en una conjetura y el número de casos corroborados—ver al respecto “Cambios en el problema de la lógica inductiva”[1965], en I. Lakatos, *Matemáticas, ciencia y epistemología* (Alianza Ed., Madrid, 1981), Cap. 8.

¹²Popper dedica mucho tiempo a explicar las ventajas de la refutación desde un punto de vista lógico, lo cual condujo, en mi opinión, a la acusación de falsacionismo “ingenuo.”

¹³Ver K. Popper, “Introducción de 1982,” *Realismo y el objetivo de la ciencia* [1951-56], vol., I (Tecnos, Madrid, 1985)—ver también su respuesta a Lakatos en “Replies to my Critics,” en *The Philosophy of Karl Popper*, Part II, Library of Living Philosophers, P. A. Schilpp, ed. (Lasalle, Illinois, 1974), p. 1009.

cia “algorítmica,” lógicamente exacta, de evaluación de teorías. La falsación de una hipótesis no implica necesariamente su refutación, lo cual abre el campo a criterios de decisión que van más allá de lo que la sola lógica-matemática nos puede decir. Es fundamental entender estas cosas para ver que Popper está con todo esto llevando el criterio de racionalidad desde la sola lógica matemática a criterios más elásticos de decisión, que involucran modos cualitativos de pensar que hoy llamaríamos “hermenéuticos.” Y eso que hemos hablado de lo que Popper llamaba contexto de justificación: ni hablar de la libertad para la creatividad de la inteligencia humana que implica un contexto de descubrimiento abierto a toda la riqueza de las conjeturas humanas.

Retomemos, sin embargo, nuestra idea fundante. Aún en el caso que se lograra demostrar el punto anterior, ¿qué tendría que ver con el desarrollo del “estado” contemporáneo? Sin pretender ingenuamente un punto en el tiempo que no remita a otro anterior, detengámonos, aunque sea metódicamente, en el siglo XVIII. En ese momento, en la Europa continental, la metafísica racionalista ya se había consolidado a través de figuras tan importantes como Descartes, Leibniz, Wolff. No hay que olvidar que la metafísica que Descartes pretende reconstruir no sólo es apoyo de temas tales como el alma y Dios, sino también de la física. En los racionalistas continentales la metafísica es tan importante que hasta funda la misma física, de un modo tal que no había sucedido en la escolástica anterior. Ahora bien, Kant se forma en ese racionalismo continental, pero, como es sabido, en la etapa final de su pensamiento reacciona contra todo ello y tira abajo las pretensiones “científicas” de la metafísica racionalista. Según Kant la metafísica no es ciencia. Claro, a nosotros ello nos sue-

na familiar, pero no es así cuando Kant lo dice. La metafísica no es ciencia, pero la matemática y la física, continúa el gran filósofo alemán, sí lo son. Para entonces, según Koyré ha explicado detalladamente,¹⁴ la física ya se había unido con la matemática, cosa que para nosotros también es habitual, pero fue una de las características salientes de la revolución científica de los siglos XVI y XVII (tema en el cual Descartes tuvo también mucho que ver). Por ende, cuando la metafísica es bajada del trono de la racionalidad y la precisión, queda la física, la cual era ya una *físico-matemática*, cuyo paradigma de exactitud y racionalidad es por ende lo medible, lo cuantitativo, el “dato” supuestamente objetivo siempre que la rigurosidad matemática esté presente. Viene bien recordar de dónde han surgido modos de pensar tan acriticamente aceptados actualmente, a pesar de que podamos leer casi convencidos a un escéptico postmoderno (siempre que un “dato objetivo” sostenga al edificio donde estamos o al avión en el que volamos).

No hay que olvidar que Kant no escribe en el aire cultural: escribe para Newton, escribe en y para la época donde la ciencia occidental consolida uno de los paradigmas más importantes de su historia. En Newton, por primera vez, el universo material se concibe de modo infinito y sus leyes son las mismas y se expanden “infinitamente” en ese espacio-tiempo cuyas bases filosóficas son per-

fectamente proporcionadas por Kant. No nos olvidemos de esto para entender el impacto que tiene el nuevo criterio de racionalidad kantiano: lo racional es la física-matemática, física matemática que obtiene un profundo triunfo cultural.

Pero Kant tampoco escribe en el aire político: no de casualidad, en ese momento también se consolida un iluminismo racionalista que a nivel político es el impulsor de la Revolución Francesa. Esa famosa distinción hayekiana entre liberalismo inglés y liberalismo constructivista, por más criticable que sea por su simplificación, tiene la ventaja, al menos, de hacernos acordar que hubo entonces (como origen de problemas actuales) un modo de concebir la política, también denunciado por Popper como racionalismo utópico,¹⁵ donde la razón humana podría concebir casi perfectamente los fines de una sociedad ideal y disponer los medios que racionalmente conduzcan hacia ella. En realidad, no se trata de dos movimientos paralelos en ciencia y en política: se trata de uno solo, donde la razón humana cree haberse liberado para siempre de una supuesta oscuridad “medieval” anterior, aplicando esas “luces de la razón” para construir y planificar un mundo en paz, sin hambre, sin guerras, sin enfermedades, sin opresión, en democracia universalmente aceptada. La razón ha encontrado sus instrumentos para ello: una democracia científica y por ende racionalmente planificada será la etapa final de la historia.

No hay que burlarse de nada de ello. Detrás de ello está el noble ideal de un mundo liberado del sufrimiento. El problema no es la razón, sino el modo de concebir a la razón. De la razón razonable a la razón utópica y revolucionaria hay un

¹⁴Explicar que la unión entre la física y la matemática fue una de las grandes *novedades* de la revolución científica de los siglos XVI y XVII, es también una de las constantes del pensamiento de Koyré. Si se quiere algún texto significativo al respecto, véase *Del mundo cerrado al universo infinito* (Siglo XXI Editores, 1979 [1953]); y “Del mundo del ‘aproximadamente’ al mundo de la precisión” [1948], en *Pensar la ciencia* (op.cit.).

¹⁵Ver su “Utopía y violencia” [1947], en *Conjeturas y refutaciones* (op. cit.).

camino gradual, donde hay una amplia gama de autores, pero que muestra sin embargo la paradoja final: una razón que se destruye a sí misma al olvidar la razonabilidad de sus límites.

La Europa del siglo XVIII comienza de ese modo a ser consecuente con ese ideal. El iluminismo racionalista declara a la religión enemiga del estado (en México, Italia, Francia, Uruguay, para nombrar sólo algunos ejemplos) y uno comienza a explicarse a qué respondía toda una serie de documentos eclesiales de fines del siglo XIX y comienzos del XX, supuestamente “antidemocráticos.”¹⁶ No estaba allí sólo la reacción política contra tales o cuales políticas pontificias de las cuales el mismo Magisterio actual ya ha pedido perdón.¹⁷ No era tan circunstancial el tema. Había una coherencia interna: la metafísica ha dejado de ser criterio de racionalidad; luego, más aún la religión. Por ende, metafísica y religión quedan relegadas de las bases de cualquier organización democrática y reducidas a un ámbito privado de culto más o menos

¹⁶Ver *Quanta cura* [1867], de Pío IX; *Diturnum illud* [1881], *Nobilissima galorum gens* [1883/84], *Immortale Dei* [1885]; *Libertas* [1887], *Au milieu des sollicitudes* [1891/92], de León XIII; *Vehementer Nos* [1906], *Notre charge apostolique* [1910], de Pío X—todos en *Doctrina Pontificia*, Tomo II (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953). Es particularmente interesante la carta dirigida por León XIII a los obispos de los EE.UU. en 1895: *Longinqua oceani* (en *Doctrina Pontificia*, Tomo III (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964).

¹⁷Ver “Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado”, de la Comisión Teológica Internacional, en *L'Osservatore Romano* (edición en español), 31-3-2000; y la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, de Juan Pablo II (10-11-1994), en *L'Osservatore Romano* (18-11-94).

tolerable. La actitud de ciertos revolucionarios franceses contra el catolicismo fue la misma que la China de Mao contra el budismo tibetano.

Comte no es entonces una incoherencia. Si hay tres etapas en la evolución humana—religiosa, filosófica y científica—y si en el siglo XVIII se ha llegado a la tercera, ¿cuál es entonces la que debe regir? Parece que el positivismo de Comte propone un gobierno de la ciencia.¹⁸ ¿Ha fracasado su propuesta?

Sigamos viendo la coherencia de la Europa racionalista. La “salvación” del alma se ha traducido a su paradigma secular: la “salud” física y mental de los ciudadanos, a cargo del estado. El estado organiza la democracia, siguiendo un esquema “constructivista” de “legislación”¹⁹ coherentemente con lo que supuestamente se hereda de Rousseau. Entonces hay que codificar racionalmente las actividades de los ciudadanos regidas antes por “irracionales” tradiciones. Surgen los códigos (civil, de comercio, etc.). El *common law* inglés se enfrenta con una vigorosa competencia. Hay que cuidar la salud física de los ciudadanos mediante la higiene pública: el estado reorganiza los canales, legisla sobre puertos y vías marítimas, nace la salud pública (observe el paso de “*salus*” en latín, de un sentido religioso a otro secular). Todo ello, por supuesto, bajo la guía de la ciencia. También hay que educar al ciudadano: los movimientos universales de alfabetización, guiados por gobiernos laicistas anti-eclesiales, son máximamente coherentes con lo anterior. Por supuesto,

¹⁸Ver A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* [1844]; Aguilar, Buenos Aires, 1982.

¹⁹En el sentido hayekiano del término—ver al respecto su obra *Derecho, Legislación y Libertad* (Unión Editorial, Madrid, 1973-79).

que el estado eduque con los fondos públicos es, en este contexto, un detalle. El tema son los contenidos de la educación pública, cumplidos los cuales las llamadas escuelas privadas pueden tolerarse. Y esos contenidos no son otros que los de la ciencia, los herederos de la enciclopedia francesa, y por ello los contenidos de estudio son “enciclopédicos.” Francia, Italia (y Argentina, dentro de Latinoamérica) son tal vez los mejores ejemplos. Surge la “escuela redentora de la humanidad,” feliz analogía acuñada por Luis J. Zanotti²⁰: la escuela racionalista secular que viene a “redimir” a los seres humanos de su ignorancia y a educarlos en la lectura-escritura y en las ciencias que los convertirán en buenos ciudadanos de las nuevas repúblicas. Se consolida el estado-nación. Independientemente de los debates sobre qué sea una nación, en este caso implica una *unificación*. Lejos estoy de oponerme a la unidad, y menos aún cuando estoy formado en Santo Tomás, para quien *ens et verum convertuntur*²¹: se trata de la unificación cultural *forzada* por una política educativa concebida y ejecutada desde el estado bajo el paradigma positivista de la ciencia consolidado desde el siglo XVIII.

Obsérvese que hasta ahora no he utilizado la palabra *modernidad*, porque siempre he distinguido iluminismo de modernidad. Son totalmente nobles los ideales de derechos personales, de distinción entre Iglesia y Estado, de distinción y no confusión entre la metafísica y los ámbitos propios de las ciencias positivas: todo ese ideal de sana autonomía y laicidad ha sido elogiado por el Concilio Va-

ticano II.²² Lo que estamos criticando es tomar a una supuesta libertad del individuo como si fuera una liberación de su religación con Dios; tomar a la separación de Iglesia y Estado como separación hostil entre ambos, y tomar a la ciencia positiva como el único y excluyente criterio de racionalidad, que nos mostraría los supuestos absurdos de la metafísica y la Fe. Todo ello es el iluminismo racionalista. De todo ello estamos hablando.

Para desarrollar esa misión organizadora de la sociedad y educadora de los pueblos, el estado cultural, que ha surgido de esta visión positivista del mundo, necesita indispensablemente a la ciencia experimental. El cuidado de la salud pública, los contenidos de la educación pública, y la fuerza bélica que da poder a una nación, todo ello (y todo lo que ello implica) se hace bajo el ala de la ciencia experimental. Se unen estado y ciencia: el científico es un potencialmente un funcionario público importante.

Pero entonces, claro, el criterio de demarcación entre lo que es científico y lo que no lo es pasa a ser una cuestión de estado. Pero sin mayores discusiones: desde la consolidación del estado-nación, hasta hoy, se da por supuesto que la ciencia es aquello objetivo, empíricamente “probado.” Se da por supuesto que hay un proceso racional exacto y límpido por el cual una teoría se transforma en ley, con el apoyo indubitable de “los hechos.”

Por ende, de igual modo que una teocracia descansa sobre una única y verdadera religión que debe estar fuera de toda crítica, el estado-nación contemporáneo descansa sobre la base de una única y verdadera ciencia que debe estar libre de

²⁰Ver Luis J. Zanotti, *Etapas históricas de la política educativa* (Eudeba, Buenos Aires, 1972).

²¹Ver *De Veritate*, Q. 1, a. 1 (Marietti, 1964).

²²Ver Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, puntos 36 y 76 (Paulinas, Buenos Aires, 1981).

toda crítica. Estamos entonces en condiciones de entender la base “epistemológica” de la idea del estado-nación cultural contemporáneo. Éste encarna la idea de la ciencia liberadora de la humanidad. (Sí, por supuesto, puede haber muchos filósofos, literatos, sociólogos y lo que fuere totalmente post-modernos, que critican totalmente a la ciencia occidental racionalista, pero siempre felices con la seguridad social obligatoria, el famoso pasaporte y todos los buenos servicios del estado-nación paternalista donde se encuentren.) Es entonces cuando se entiende bien el resquebrajamiento que se ha comenzado a producir, el punto de quiebre importante que se da desde el nacimiento, en 1934, del debate epistemológico actual. El referido paso de una racionalidad cuantitativa, positivista, a una racionalidad cualitativa, más hermenéutica, dado por Popper en 1934, implicó poner en duda al paradigma positivista en el cual se asienta el estado-nación que se consolida hacia fines del siglo XIX. Esto no se advierte aún: simplemente estamos prediciendo que, si algún día el paradigma de la organización racionalista del estado entra en crisis, este debate habrá tenido una importancia fundamental. Y no se advierte aún porque los actuales problemas sobre la “globalización” no implican de ningún modo un quiebre en el modo habitual de razonar: casi todos siguen pidiendo al “gobierno,” sea el de EE.UU. o el de Irak, que eduque, que cuide la salud, que fije fronteras, que pinte una banderita con lindos colores, que fije una supuesta nacionalidad a quien nunca la pidió. Y, por supuesto, como la religión divide, tenemos que tener un pacto “político, no metafísico,” tenemos que organizarnos bajo aquello que sea “objetivo,” que se atenga a “los hechos”: la ciencia.²³

²³Por supuesto, es muy coherente que frente a

Pero el caso es que con Popper comenzamos a darnos cuenta de que ya no es tan claro qué sea la ciencia. En el debate Popper–Kuhn–Lakatos–Feyerabend, el criterio de racionalidad se amplía, se discute; la demarcación entre lo científico y lo que no lo es, es cada vez más elástica, los criterios de elección entre teorías también. Y ello es y será directamente proporcional a una duda que progresivamente carcome, rompe y romperá el dogma sacrosanto bajo el cual se ampara la fuerza y la violencia del estado-nación unificador: la supuesta objetividad, claridad e infalibilidad de una supuesta única y verdadera ciencia.

Repasemos esa interesante historia. Habíamos comenzado con Popper. Como habíamos visto, la ciencia deja de ser algo cuantitativamente exacto para pasar a ser algo fundamentalmente falible cuya toda pretensión de certeza es no ser refutada hasta el momento. Esto no implica negar cierto grado de certeza a la ciencia, sino sacarle esa certeza infalible y cuantitativamente exacta que la mentalidad positivista nos hace creer. Pero, entonces, ¿la ciencia ya no es infalible? No. ¿Quiere decir entonces que todo aquello en lo cual el estado-nación basa su violencia es algo esencialmente falible? Si.

Y además, ¿qué hipótesis es científica y cuál no? ¿La que está corroborada? Pero ya vimos que no hay criterios lógicos exactos que establezcan una corroboración absoluta. Tampoco una falsación absoluta. ¿Quiere ello decir que lo que el estado-nación considera “probado” puede dejar de serlo mañana? Sí. *Exactamente*. Lo único que la lógica de la investigación científica demuestra con necesidad lógica

esto estén resurgiendo teocracias fundamentalistas que proceden de igual modo pero al revés. A ello nos referiremos más adelante.

es que ninguna teoría se prueba con necesidad lógica.

Pero además, Popper demuestra que todos los supuestos datos objetivos son interpretados desde una determinada teoría.²⁴ Cuando decimos que el agua tiene el punto de ebullición a los 100 grados, eso es un “dato” que supone que el agua es H₂O, lo cual supone toda la teoría atómica y molecular. La cual es absolutamente hipotética. Por supuesto, podemos tener mayor certeza de lo que es el agua siempre que su significación se refiera a lo cotidiano, al realismo natural,²⁵ pero no es eso lo que el estado-nación pretende cuando sus decisiones obligatorias están basadas en estudios “científicamente objetivos.” El estado-nación ignora que la certeza no está en la ciencia experimental positiva. Husserl ya lo dijo hace tiempo, prácticamente a lo largo de toda su obra,²⁶ pero, claro, los *expertos* que el estado-nación contrata no tienen idea de quién es Husserl.

¿Cómo sigue la historia? Sigue con Thomas Kuhn.²⁷ Con este autor, la historia de la ciencia irrumpe y se interrumpe, gracias a Dios, al discurso positivista que nos presenta a una ciencia eterna, como si fuera Dios, fuera de la historia, fuera de lo humano (ni siquiera Dios es así). Claro, algunos dicen que Kuhn dijo que todo

es absolutamente relativo a cada paradigma histórico. Pero ese no es el punto, independientemente de que sea muy discutible que Kuhn sea ese monstruo relativista, especialmente después del Kuhn de 1969-70.²⁸ El punto es que Kuhn, aunque no cite a Gadamer, reintroduce en la ciencia lo que la hace humana: su conciencia histórica.²⁹ El estado-nación, coherentemente con sus objetivos, nos educa, sin que nos demos cuenta, en una ciencia sin historia.³⁰ En las escuelas del estado-nación y en los programas obligatorios por él impuestos se estudia “la” física. Se supone que la historia de la física es una etapa primitiva, ya dejada totalmente de lado, cuando finalmente alcanzamos para siempre “la” verdadera física. Pero no. Puede ser que haya progreso en un sentido que Kuhn no admita, pero aún así nuestra ciencia es la ciencia de un determinado período histórico. También Husserl lo dijo. Y la conciencia histórica, ¿no nos hace tomar un poco de distancia de nuestros propios presupuestos? ¿No nos hace reflexionar un poco más sobre ellos? ¿No nos hace ver todo como una *conversación* que se desarrolla,³¹ más que como un monólogo monolítico e inapelable? Sí. Pero eso, ¿no hace perder un poco de fuerza³² a las decisio-

²⁴Ver *La lógica de la investigación científica* (op. cit), Cap. V.

²⁵Ver H. Putnam, *Sentido, sinsentido y los sentidos* (Paidós, 2000).

²⁶Ver, además de la obra ya citada (*The Crisis ...*), “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” [1935], en E. Husserl, *Invitación a la fenomenología* (Paidós, 1992).

²⁷Ver su clásico *La estructura de las revoluciones científicas* (Fondo de Cultura Económica, México, 1970 [1962]).

²⁸Ver sobre todo, del mismo autor, *La tensión esencial* (Fondo de Cultura Económica, 1996 [1977]), y *The Road Since Structure* (University of Chicago Press, 2000).

²⁹Ver H. G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* (Tecnos, 2000 [1959]).

³⁰También la misma historia se enseña así, como un relato de “hechos.” Pero enseñar la historia como “hechos” es no tener conciencia de lo histórico.

³¹Ver H. G. Gadamer, *El giro hermenéutico* (Cátedra, 1998).

³²Una conversación, en el sentido gadameriano del término, no pierde fuerza. Pierde la

nes obligatorias de los funcionarios del estado-nación, asesorados por sus “expertos”?

Veamos cómo sigue esta historia. Lakatos³³ es un momento importante. Asumiendo la conciencia histórica de Kuhn, explica que hay un momento en el cual, en un programa de investigación, los científicos se aferran al núcleo central de sus teorías, y al intentar defenderlo de las anomalías generan hipótesis adicionales que, si no son falsadas, implican la progresividad empírica del programa. Quiere decir que Lakatos redescubre una racionalidad implícita no *a pesar* de la historia de la ciencia, sino *en* ella. Pero, otra vez, no es la racionalidad “matemáticamente exacta” del positivismo. Lakatos no tiene una respuesta lógico-matemática a la importante pregunta de *cuándo* un programa *comienza* a ser progresivo o deja de serlo, sino una respuesta cualitativa: lo racional es asumir el riesgo de que un programa progresivo deje de serlo.³⁴ ¿Quiere esto decir, en última instancia, de que la línea sutil entre lo científico y lo que no lo es está dada tan sólo, tal vez, por la conciencia del riesgo de que una teoría que no presenta problemas puede tenerlos en cualquier momento? Sí. ¡Y eso cuando hay esa conciencia del riesgo! ¿Quiere esto decir, nuevamente, que lo que los

fuerza de la sola fuerza bruta, y eso es su virtud. Gana en autoridad moral, en la fuerza de su razón, su sabiduría, su adecuación a lo humano. Y por eso, precisamente, nada tiene que ver con algo que se impone por la fuerza de la sola fuerza.

³³Ver su clásico *La metodología de los programas de investigación científica* (Alianza Editorial, 1983 [1968/69]).

³⁴Ver “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”[1970], en *La metodología de los programas de investigación científica*, p. 152.

funcionarios del estado-nación consideran probado (deducido) no está probado en absoluto? Sí. *Exactamente* eso. ¿Y en *eso* basan la obligatoriedad de sus decisiones? Sí. Pero, ¿tienen conciencia de ello? Creo que no.

Aclaremos más esta cuestión: el estado-nación racionalista, constructivista, planificador, ese estado-nación que nos educa, que nos cuida la salud, que llena de burocracia las esferas más íntimas de nuestro mundo vital (dentro de poco en su identificación obligatoria aparecerá obligatoriamente su código genético), ese estado-nación supone que la línea divisoria entre lo científico y lo no-científico es clara. Pero no lo es. Entonces, si lo “no científico” es prohibido (“ejercicio ilegal de la medicina,” por ejemplo) y lo científico es permitido ... Pero resulta que no es claro lo que es científico y lo que no. ¿Entonces? ¿Nos damos cuenta del mundo feliz orwelliano sobre el que estamos parados? ¿No? ¿No nos damos cuenta? Lakatos, como buen heredero de Popper, comenzó a darse cuenta: “El problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia no es un pseudo-problema para filósofos de salón, sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas.”³⁵ Pero el que claramente se da cuenta del problema es Feyerabend. Otra vez, habría mucho que decir sobre si su famoso *Tratado contra el método*³⁶ es o no relativista, y la discusión será interminable porque, aunque él dice que no lo es, no faltará quien diga que lo es a pesar de sus aclaraciones.³⁷ Nuevamente, no es el pun-

³⁵En “Ciencia y pseudo-ciencia”[1973], en *La metodología ...*, p. 16.

³⁶*Tratado contra el método* (Tecnos, 1981 [1975]).

³⁷Aclaraciones que se encuentran fundamentalmente en *Adiós a la razón* (Tecnos, 1992)

to. Feyerabend sabe que todas las metodologías de la ciencia tienen sus límites, más allá de los cuales el camino queda abierto para la creatividad del intelecto humano,³⁸ y lo dice de una manera tan iconoclasta, burlona y sarcástica que su estilo entre tal vez en un permanente misterio porque su expreso destinatario murió antes de darle la respuesta.³⁹ El punto central es el Capítulo 18 de su *Tratado contra el método*, donde denuncia la unión entre estado y ciencia. Esta denuncia de Feyerabend tiene una asombrosa coherencia con el eje central de este ensayo.

¿Por qué? Esto es muy interesante. ¿De qué vino supuestamente a “liberarnos” el estado-nación de la ilustración? De una *res publica* cristiana medieval que imponía la fe por la fuerza. La razón nos iba a liberar de oscuridades anteriores. Pero, por todo lo que hemos explicado, el estado-nación iluminista impone otra cosa por la fuerza: la ciencia. ¿Por qué? ¿Qué pasó en este curioso movimiento pendular?

En la Edad Media la fe religiosa formaba parte de la unidad civil. Desde ese punto de vista era coherente que dentro de un reino, ya cristiano, ya musulmán, un atentado contra la fe religiosa fuera a su vez un delito civil.

No se ignoraba que la fe no podía ser impuesta por la fuerza. Los *infieles* no debían ser coaccionados.⁴⁰ Pero los infie-

les estaban “fuera” del reino. Dentro de éste, una disidencia de la fe que formaba parte de la *unidad* civil del *sacro imperio* era civilmente punible. Lo cual, a su vez, fue una especie de traslación, con el paso de los siglos, de la *unidad* que el imperio romano reclamaba para el culto a sus dioses y el pago de sus impuestos.

¿Cuál es el elemento análogo aquí? No la noción del gobierno, precisamente. Ya se sabe que no es lo mismo el estado-nación, la *res publica* medieval o el imperio romano. Pero hay algo análogo en todos ellos: la noción de unidad, de *cierta unificación*; que esa unificación es sobre lo que una determinada situación cultural considera *importante*, indispensable, certero, infalible, y que sobre eso debe haber, consiguientemente, *algún tipo de coacción*. Obsérvese nuevamente que nada tenemos en contra de la unidad de pensamiento; nada en contra de la certeza, sino que estamos advirtiendo sobre ésta cierta ecuación que a lo largo de muchos siglos se ha mantenido análoga: sobre lo “importante,” coacción.

¿Y cuál es el elemento olvidado allí? Un elemento muy difícil de conceptualizar: la libertad de conciencia. La libertad de conciencia es un derecho que surge de una sencilla pero difícil obligación: el deber de no imponer las ideas por la fuerza. Sea la que fuere, en principio. Hoy en día muchos estarán de acuerdo en que una religión no debe ser impuesta por la fuerza. ¿Pero por qué? ¿Porque la religión es muy importante o porque no es “verdadera ciencia”? ¿Porque es muy importante o porque ya no importa para la organización civil? Nuestro actual respeto a la libertad religiosa, ¿está basado en la conciencia de que ninguna idea, en principio, debe ser impuesta por la fuerza o en que lo religioso es un tema totalmente privado y relativo, sin ninguna relevancia *pública*, y, *por ende*, *no coaccio-*

[1981]), y *Diálogos sobre el conocimiento* (Cátedra, Madrid, 1991 [1990]), p. 121.

³⁸Ver *Adiós a la razón*, p. 28.

³⁹Ese destinatario era Lakatos. Ver, al respecto, la dedicatoria de *Tratado contra el método*.

⁴⁰Sto. Tomás, *Suma Teológica*, II-II, Q. 10, a. 11.

nable? Después de todo el proceso de “eliminación de la metafísica como ciencia,” y de elevación de la ciencia al trono de “lo” racional, debemos hacer un cuidadoso análisis de conciencia antes de contestar a estas preguntas. Seguramente usted no siente ningún tipo de problema por haber tenido que aprender matemática, física, geografía, etc., coactivamente, ni siente ningún tipo de problema en que un hijo suyo las tenga que aprender también coactivamente, mientras se respete su libertad religiosa. ¿Por qué? Analicemos esto. ¿Cuál es el fundamento para que el aprendizaje de la física, por ejemplo, sea obligatorio? ¿Que es racional, verdadera, infalible? Ya hemos visto que eso está muy discutido. ¿Y aunque lo fuera? ¿Tiene usted el “derecho” de imponerla por la fuerza? ¿Sí? ¿Por qué? ¿Porque la física *es muy importante*? (Y tiene allí una lista de razones para justificar esa importancia.) Pero un creyente también considera que su fe es muy importante. Un cristiano considera, por ejemplo, que su fe es necesaria para la salvación del alma. “Problema de él,” dirá usted. No, problema de todos. Porque usted, si *no* ha sometido a crítica los presupuestos del estado-nación iluminista, considera que la física y toda la ciencia es muy importante para la salud (*salus*, salud, salvación) *civil* de toda la población, y *por eso* justifica su obligatoriedad. Lamento darle, por ende, una mala noticia: usted no ha dado ningún paso más adelante que un cristiano o musulmán de la edad media o un cónsul del imperio romano que pedía el pago de los impuestos y el culto al emperador.

¿Cambiamos alguna vez de “ecuación”? ¿Cuándo diremos “*si algo es importante, verdadero, o razonable, no lo impongo por la fuerza, porque la verdad no debe imponerse por la fuerza*”? ¿Cuándo?

Por eso es tan interesante el camino que recorre Feyerabend. En cierto sentido, su crítica sarcástica de la ciencia occidental es una herencia de lo mejor del debate post-popperiano (aunque, como todo buen hijo, intente desesperadamente negar la herencia de su padre). Si la ciencia es esencialmente criticable,⁴¹ entonces ¿por qué no la proliferación y multiplicación de teorías?⁴² Si el método se hace tan elástico, ¿por qué no reconocer un punto límite donde “lo que vale” es la *creatividad* del científico?⁴³ Si el momento teórico es tan importante (conjetura previa a la observación de Popper,⁴⁴ la importancia del experimento mental en Koyré⁴⁵ y Kuhn,⁴⁶ y la importancia del núcleo central en Lakatos⁴⁷), ¿por qué no destacar la importancia de un procedimiento contra-inductivo? Si la diferencia entre lo teórico y lo observacional se ha hecho tan sutil, casi inexistente,⁴⁸ ¿por

⁴¹Sobre el sentido ético del papel de la crítica en Popper, ver M. Artigas, *Lógica y ética en Karl Popper* (EUNSA, Pamplona, 1998).

⁴²Ver P. Feyerabend, *Philosophical Papers* (Cambridge University Press, 1981), vol. 1, p. 104.

⁴³Feyerabend, *Adiós a la razón* (op. cit.).

⁴⁴Nuevamente, que las conjeturas son previas a las observaciones es una característica central de toda la obra popperiana, pero tal vez una de las obras más claras al respecto sea *Conocimiento objetivo* (Tecnos, 1988[1971]).

⁴⁵Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, esp. Caps. 11-14.

⁴⁶Ver especialmente “La función de los experimentos imaginarios” [1964] en *La tensión esencial* (op. cit.).

⁴⁷Ver *La metodología ...*, p. 66.

⁴⁸La interpretación de los llamados términos observacionales a través de los teóricos (y, por ende, a partir del marco teórico) es un

qué no relativizar el sacrosanto momento de la cultura actual, el “dato empírico”?⁴⁹ Feyerabend no hace más que sacar limpiadas consecuencias de todo el debate iniciado con Popper (¿o Husserl?). Claro, su personalidad traiciona tal vez su empeño: es iconoclasta, burlón, casi insolente, se ríe de todos los serios académicos y de los “expertos,” los nuevos sacerdotes de los nuevos templos egipcios que nos rodean. En todo ese “griterío” hubo mucho ruido, y el ruido no permite escuchar bien. Pero ellos mismos (Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend) no se podían escuchar bien tampoco, porque todos ellos estaban re-descubriendo una noción más amplia de racionalidad pre-kantiana (camino análogo al de Gadamer⁵⁰), *pero no tenían las palabras para expresarlo*. Por eso Feyerabend se considera “anarquista,” para expresar su oposición al “imperio de la razón” (i.e., de la razón racionalista iluminista), y por eso en ese recorrido oscila, y osciló, como él mismo dice, entre un relativismo y un realismo pluralista.⁵¹ Este es un punto importante. ¿Por qué?

Porque si un honesto y culto ciudadano de un reino cristiano o musulmán de la edad media estuviera conversando entre nosotros, tal vez podría decirnos: Muy bien, muy bien, finalmente han descubierto que lo que Sto. Tomás llama “fe

tema constante y permanente en toda la obra de Feyerabend (“herencia,” como dijimos, del tratamiento popperiano de la llamada base empírica). Ver al respecto, especialmente, “Explanation, Reduction and Empiricism [1962], en *Philosophical Papers*, op. cit.

⁴⁹*Tratado contra el método*, Cap. 2.

⁵⁰Ver H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca, 1991 [1960]), II, 10, y *El giro hermenéutico* (op.cit.), segunda parte.

⁵¹*Diálogos sobre el conocimiento*, p. 121.

humana,”⁵² esto es, lo que ustedes han llamado “ciencia” tiene un grado de seguridad y de certeza muy relativo. Entonces es coherente que ahora usted, señor Zanotti, reclame libertad de conciencia frente a una ciencia que no tiene certeza. Pero mi cosmovisión religiosa tiene plena certeza. ¿Por qué libertad de conciencia allí? Feyerabend tiene todo el derecho de pedir libertad para lo opinable, esto es, para la ciencia, pero no para lo religioso. Volvamos entonces a mi época, donde usted podía ser alquimista o astrólogo si quería, mientras no atentara contra la religión a la cual, en primer lugar, el rey está legalmente obligado.

¿Qué respondo a eso? Vamos a recorrer un camino similar, aunque agregando un eslabón de sentido, como diría Gadamer,⁵³ al recorrido por Feyerabend en *Adiós a la razón*. Ya en el título de ese libro tenemos presente el malentendido referido, el “agotamiento de lenguaje” que sufren estos autores para decir lo que quieren decir. Lo que Feyerabend espera, en realidad, es poder algún día decir adiós a la razón *impuesta por la fuerza*. Si seguimos leyendo, después de sus aclaraciones sobre el “todo vale,” vamos a llegar a una importante sección donde se refiere a la ciencia como *una tradición entre muchas*. O sea, un modo de enfoque del mundo, de la realidad, realidad que, según sus palabras, “... permite muchos enfoques, entre ellos el científico.”⁵⁴ No está diciendo por ende que la ciencia es algo absurdo, sino que es uno de los tan-

⁵²In *Boetium De Trinitate*, Q 6ta, a. 1, resp., en Tomás de Aquino, *Pensar la ciencia*, Estudio preliminar, traducción y notas de C. A., Lertora Mendoza (Ediciones Del Rey, Buenos Aires, 1991).

⁵³“La hermenéutica y la escuela de Dilthey” [1991], en *El giro hermenéutico*, p. 151.

⁵⁴*Diálogos sobre el conocimiento*, op. cit.

tos “enfoques” que una realidad compleja admite. ¿Y no es así? ¿No son las artes, la literatura, la religión, junto con la ciencia, modos diversos, pero complementarios, de enfoque de una realidad inagotable para la mente humana? ¿Y es la intolerancia y el fanatismo defecto privativo de uno de estos enfoques, o no es eso más bien una lamentable *actitud* que cualquier ser humano puede asumir, sea poeta, sacerdote o científico? ¿Y no son esos enfoques modos de conocimiento? ¿Cuándo “sabe” usted algo sobre la naturaleza humana? ¿Leyendo a Einstein, Santo Tomás, Shakespeare o Kierkegaard? ¿O no será tal vez que todos ellos tienen algo que decir?

Pero lo más importante, a fines de nuestro ensayo: ¿Cuál de todas esas tradiciones puede reclamar el derecho a imponer por la fuerza su enfoque del mundo? Ninguna. El deber de no imponer nuestras ideas por la fuerza se transmite universalmente a todos nuestros enfoques. *Más aún si los consideramos verdaderos e importantes.* Y esto es importante. Por eso estoy argumentando con usted, lector, y no usando la fuerza del estado-nación. Porque la naturaleza de la inteligencia humana es contradictoria con el uso de la fuerza física, e incluso con el uso de argumentos meramente persuasivos o de estrategias de convencimiento que recurran al premio o al castigo externos a la verdad misma,⁵⁵ aunque esto último sea no-judiciable. ¿Considera usted que la matemática es “verdadera”? ¿Sí? Entonces, ¿por qué imponerla por la fuerza? ¿Por qué no se la propone pacíficamente, en libertad, respetando la conciencia de

⁵⁵En ese sentido, la distinción habermasiana entre condiciones de diálogo empírica y racionalmente motivadas es un gran logro—ver J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Taurus, 1992 [1981]), tomo I, parte III.

quien no quiera aprenderla? Si el bautismo no es obligatorio, ¿por qué la ciencia sí? ¿Porque la ciencia es “lo” importante?

Por eso Feyerabend dice que estas reflexiones son los “primeros pasos hacia una *nueva ilustración*.”⁵⁶ O sea que la distinción que hicimos entre iluminismo y modernidad es clave en este caso. De ningún modo negamos, y al contrario, alabamos, la “conciencia del respeto a la conciencia” que se da en la sana modernidad. El asunto es dar un paso más. Nos hemos dado cuenta de que la religión no debe imponerse por la fuerza. ¿Y eso es todo? Sí, ya es bastante, pero ¿nos estamos en el nuevo paradigma? ¿No avanzamos? Pero no avanzar, en lo humano, es retroceder. Para colmo, esta conciencia del respeto a la conciencia nace, como diría Lakatos, en un mar de anomalías. ¿Qué predominó? ¿El auténtico respeto a la conciencia o el indiferentismo y/o desprecio por lo religioso? Es fácil “dejar en libertad” (siempre que no moleste mucho) al ámbito religioso de la persona porque el estado-nación iluminista nos ha convencido de que la religión no importa absolutamente para nada, y menos aún para la vida social. La auténtica libertad religiosa la “vive” aquel que, creyendo fervientemente que el bautismo (por ejemplo) es esencial para la salvación del alma, *por eso* y no a pesar de eso respeta la conciencia del otro.

El pedido hacia una nueva ilustración implica dar un paso más en el proyecto casi frustrado de la modernidad. Todo contenido cultural (catecismo, física, yoga o seguro social) debe ser propuesto a las personas según su conciencia y no impuesto por el estado según su fuerza. Di los ejemplos para que no nos quedemos en palabras vacías que no afecten a nuestro mundo vital. Si lo hubiera dicho

⁵⁶*Adiós a la razón*, p. 59 (énfasis nuestro).

sin los ejemplos hubiera sonado muy “bonito”: “Todo debe ser propuesto según la conciencia y no impuesto según la fuerza.” Por “todo” me refiero a los enfoques del mundo, a las concepciones del mundo. Y eso abarca incluso a los nuevos dioses del nuevo imperio romano de los estados-nación: idioma, seguro social, “nacionalidad”, instrucción básica. “Ah no, ¡eso no!” Otra vez: ¿por qué no? ¿Porque es “muy importante”?

Feyerabend lo dice de un modo más iconoclasta. Después de hablar de esa nueva ilustración, dice en una nota de pie cuyas consecuencias nos cuesta mucho asumir: “Según Kant, la ilustración se realiza cuando la gente supera una inmadurez que ellos mismos se censuran. La ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura frente a las iglesias. Un instrumento esencial para conseguir esa madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo. Pero las instituciones que crearon y expandieron los conocimientos necesarios muy pronto condujeron a una nueva especie de inmadurez. Hoy se acepta el veredicto de los científicos o de otros expertos con la misma reverencia propia de débiles mentales que se reservaba antes a obispos y cardenales, y los filósofos, en lugar de criticar este proceso, intentan demostrar su ‘racionalidad’ interna.”⁵⁷

Dado todo lo que hemos dicho, el lector podrá imaginar lo importante que para nosotros es la re-construcción hermenéutica del sentido de este párrafo. Por lo pronto dejemos de lado la *intentio auctoris*—creo que Lakatos era el único que podía saber más o menos qué había en la genial cabeza de su amigo. Por lo pronto este párrafo muestra qué difícil es llevar a la historia concreta, donde se da todo mezclado, nuestra distinción entre ilumi-

nismo y modernidad. Habría que ver en primer lugar si Kant es el paradigma del iluminismo científicista—largo debate. Habría que ver si precisamente la ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura ante las iglesias; habría que ver si el conocimiento del hombre y del mundo que se tuvo entonces fue “mayor”; habría que ver cuán débiles mentales eran los honestos habitantes de la Edad Media (y estoy casi seguro que Feyerabend sería el primero en decir lo mismo que yo⁵⁸). Sin embargo, a pesar de estas prevenciones, hay un curioso paralelismo con el camino que nosotros hemos recorrido. Por un lado, se toma una mayor conciencia del respeto a la conciencia, aunque todo ello mezclado, como dijimos, de luchas religiosas que poco tienen de ello. Pero aunque hemos aprendido, según parece, a escuchar al Papa o al Dalai Lama con respeto y sin miedo, y con conciencia de nuestro derecho a la libertad religiosa, no hemos hecho lo mismo en otros ámbitos de la existencia. ¿Por qué? Porque nos hemos creído que la ciencia es infalible.

Pero, ¿se basa nuestra argumentación en la de-construcción de esa infalibilidad? No, es sólo el primer paso. Recordemos el diálogo con nuestro culto y honesto habitante del medioevo. Si el eje central de todo fuera que la ciencia es falible y por ende reclamamos la separación entre estado y ciencia, entonces un creyente, desde su propia perspectiva, puede decir que él cree con plena certeza lo que cree, que es el mensaje infalible de Dios, y entonces allí no hay libertad.

Por eso hemos dado tanta importancia al tema de la libertad de conciencia como un resultado de un deber más que un derecho: el deber de no imponer por la fuerza nuestras ideas, y más aún cuando son

⁵⁷*ibid.*, p. 60.

⁵⁸Es más, lo dijo: *La ciencia en una sociedad libre* (Siglo XXI, 1982), p. 162.

plenamente verdaderas. Creo que ese camino es el que recorre Feyerabend cuando reclama una nueva ilustración, después de aclarar que la ciencia es una tradición “entre muchas.” Porque, finalmente, todas las tradiciones culturales pueden reclamar para sí la plena certeza, la infalibilidad. Lo cual puede ser cierto en algunos casos. El eje central para que todas las tradiciones culturales (arte, religión, ciencia occidental, filosofía oriental) puedan convivir en paz es que coincidan en algo que no es patrimonio privativo de ninguna cultura pero a la vez está en todas: el respeto a la naturaleza humana, que implica que la verdad no puede ser impuesta por la fuerza. También Feyerabend se dio cuenta de esa universalidad hacia el final de su vida: “... he llegado a la conclusión de que *cada cultura es en potencia todas las culturas*, y que las características culturales especiales son manifestaciones intercambiables de *una sola naturaleza humana*.”⁵⁹

Pero la toma de conciencia de esto implica abandonar las pretensiones unificadoras forzadas del estado-nación. Desde el nacimiento la persona es nacionalizada por la fuerza, con mayor o menor dosis de estatismo. Una persona nace y se le asigna una nacionalidad. ¿Por qué? Se le asigna obligatoriamente un documento “nacional” de identidad, se le pone un número, sus huellas digitales van a los archivos del estado-nación (y, dentro de poco, su código genético). ¿Por qué? Desde temprana edad debe ir obligatoriamente al sistema escolar o de instrucción determinado por el estado-nación, al cual las instituciones “privadas” se tienen que adaptar. ¿Por qué? Tiene que aprender obligatoriamente un idioma “nacional.” ¿Por qué? Tiene que tener obligato-

⁵⁹En su autobiografía *Matando el tiempo* (Debate, Madrid, 1995), p. 144. Las itálicas son de Feyerabend.

riamente un seguro social, una medicina y una jubilación que el estado-nación ha regulado según criterios de “cientificidad.”⁶⁰ ¿Por qué? Tiene que rendir culto a una bandera, ponerse de pie para cantar una canción y tiene que creerse incluso que unos nuevos sacerdotes le pueden ordenar que mate a otra persona en nombre de la “nación.” Y después pensamos que las películas de ciencia-ficción que nos muestran aterradores estados tutelares (expresión de Tocqueville) son “ficción.” ¿Ficción? Todo es una cuestión de grado. Las instituciones necesarias ya han sido establecidas.

Ninguno de los “por qué” que preguntamos tiene respuesta a la luz de todo lo que hemos dicho. ¿Vio usted la película “Antz”? Se trata de la historia de un hormiguero donde los problemas sociales son similares a los nuestros. Cuando nace, a cada hormiga le es asignado su destino: “obrero,” “soldado,” “obrero,” “soldado.” Una de esas pobres hormiguitas se pregunta por qué.

Yo soy esa pobre hormiga. ¿Por qué todos esos destinos obligatorios? ¿Por qué está usted obligado a todo lo que el estado-nación impone? Digo “impone,”

⁶⁰Muchos grupos religiosos, de denominaciones diversas, se dan cuenta de esto sólo cuando el estado-nación pretende, a través de esos organismos, hacer algo que va contra su conciencia. Entonces se acuerdan del derecho a la objeción de conciencia. Pero no sólo no se acordaron antes, sino que además pretenden emplear esos organismos del estado-nación a su favor, para que los contenidos dictados por los “dictadores” del estado-nación sean los “buenos.” Esa unión entre estado-nación y religión es una contradicción en términos que no sólo ya se ha pagado sangrientamente varias veces, sino que se seguirá pagando hasta que todo este espantoso paradigma (el estado-nación) no termine de disolverse—y los procesos culturales son largos.

porque yo puedo ser muy ignorante, pero no ignoro que toda persona nace y se educa, formal e informalmente, en una determinada tradición cultural, y eso incluye desde el famoso bautismo de los niños hasta el idioma que sus padres le enseñen. El tema es que el estado-nación no le admite a usted una mayoría de edad donde voluntariamente pueda renunciar a sus “protecciones.” Sólo queda el ostracismo (a veces).

Occidente, especialmente, no tiene mucha conciencia de sus propias coacciones. ¿Somos antirracistas? ¿Sí? ¿Porque admitimos que un hindú o un negro del Africa siga nuestro “*cursus honorum*”? Feyerabend tiene una especial respuesta para ello: “Se presupone la superioridad de esta sociedad y se concede magnánimamente a las otras la posibilidad de participar en ésta *en los términos que ella establece*. Un negro o un indio pueden ser médicos especialistas, pueden ser físicos, políticos y pueden llegar a ocupar posiciones privilegiadas en todos estos campos, más no podrán practicar las disciplinas “científicas” que forman parte de su tradición ni siquiera para sí mismos o para sus compañeros de tradición. La medicina hopi está prohibida, para los hopi como para cualquier otro”⁶¹ O sea que cuando usted admita y respete que una familia tibetana viva *al lado* suyo, viviendo según su budismo, hablando su propia lengua si quieren y *no* aprendiendo la física y la matemática occidental si no quieren, sólo en ese caso tendrá usted conciencia de la libertad de conciencia.⁶²

Pero, “¿cómo voy a ‘dejar’ que vivan

⁶¹ *La ciencia en una sociedad libre*, p. 210.

⁶² ¿Habría sido la Constitución de los EE.UU. de 1787 el único intento de vivir una sociedad así?

así?” dirá usted, apóstol del bautismo secular en la razón occidental. Aquí las preguntas son dos: ¿qué cultura es “superior” a otra? ¿Sobre la base de qué tenemos el supuesto derecho de imponer nuestros propios patrones culturales a los demás?

Pero usted ya habrá notado que nada de esto está basado en un escepticismo. Sí, existe, en lo humano (pero no por lo humano), algo verdaderamente superior: la santidad. Pero la santidad no depende del *cursus honorum* del racionalismo occidental. No depende de que usted hable su idioma “nacional,” haya aprendido otros, haya asistido a todos los grados de escolaridad formal, tenga su seguro social, vaya a la ópera, visite museos de arte y haya obtenido un doctorado en Harvard. Depende de que sea santo. Y eso no se impone por la fuerza. Y si la santidad no se impone por la fuerza, ¿por qué lo demás sí?

Por eso, la actual globalización de la que tanto se habla nace también en un mar de anomalías. Una de las principales es que la globalización no tiene nada que ver con el FMI, el Banco Mundial, el NAFTA, la Unión Europea o el Mercosur. Ni con la guerra comercial entre ellos. Eso ya lo predijo Ludwig von Mises, en 1927, en su libro *Liberalismo*,⁶³ pero claro, su oposición al nacionalismo no encontró en los nazis (que intentaron quemar toda la primera edición) su principal enemigo: lo encontró en los “expertos” occidentales en comercio internacional que ni siquiera saben que ese libro existe.

Pero la principal anomalía es que la globalización, como auténtica vivencia internacional de la igual dignidad de los

⁶³ L. von Mises, *Liberalismo* (Unión Editorial, Madrid, 1977 [1927]), Cap. 3.

seres humanos, y de su igual derecho a proponer y vivir en paz sus diversas tradiciones culturales, nunca se dará con el paradigma de estado-nación aún en juego. Naciones más grandes, naciones más chicas. Naciones. Naciones con acuerdos comerciales, naciones que generosamente nos “dejan” entrar. Naciones. En este momento, mientras usted está leyendo estas líneas, probablemente un incontable número de inmigrantes se están muriendo porque en condiciones infrahumanas intentaron ejercer su derecho a vivir donde les plazca. Lakatos tiene razón: no estamos hablando de discusiones que están en un limbo. Seguimos hablando de derechos humanos y de solidaridad internacional, mientras ni siquiera se nos ocurre criticar el sacrosanto dogma del estado-nación sobre la conveniencia de pasaportes, visas, aduanas y la costumbre (“custom”) obligatoria y vejatoria de revisar sus valijas, porque para el estado nación, que lo “protege,” usted es siempre un delincuente hasta que demuestre lo contrario. Mientras millones y millones de seres humanos se siguen muriendo de inanición, el estado-nación y sus *expertos* economistas lo han convencido a usted de que un inmigrante más significa un menor salario para usted. Mises y Hayek han explicado hasta el cansancio que no es así, pero, claro, ellos son “individualistas” y “antisolidarios.”

¿“Inmigrante”? ¿“Extranjero”? ¿“Indocumentado”? ¿De dónde hemos sacado esas palabras? El “extranjero” que usted mira con sospecha es ante todo un ser humano, igual que usted, ni mejor ni peor que usted (porque si él o usted o ambos son santos sólo Dios lo sabe) con igual derecho que usted a vivir su lengua, su religión, sus costumbres. ¿Por qué no pensamos ante todo así?

¿Qué “consecuencias” tiene nuestro planteo? No lo sabemos. Y no lo sabemos

porque, lejos de ser nuestro discurso el de una nueva revolución, es nada más que un llamado de atención. No es un racionalista plan o programa de gobierno, no es la “nueva nación de la no-nación.” No, dado que leemos y estudiamos a Hayek y Popper, estamos suficientemente advertidos contra el constructivismo racionalista⁶⁴ que pretende planear la utopía social perfecta. Somos conscientes de que las transformaciones históricas son graduales, lentas, complicadas y dolorosas, que están marcadas por nuestra ignorancia y que dependen de algo tan milagroso como nuestra conciencia y libertad.⁶⁵ Por eso Popper propuso como ideal de acción social las reformas pequeñas y específicas, aquellas destinadas a luchar contra tal o cual mal concreto y no a imponer de golpe el bien perfecto.⁶⁶ Algunos anarcocapitalistas, supuestamente más liberales que él, no lo entienden.⁶⁷ Pero Feysabend sí: “La separación del Estado y de la ciencia (racionalismo)—parte esencial de esta separación genérica entre el Estado y las tradiciones—no puede ni debe introducirse por medio de un único acto político”⁶⁸ El progreso será, en sus pala-

⁶⁴Toda la obra de Hayek es una advertencia contra la pretensión de construir una sociedad como si de una máquina se tratara, herencia típica del positivismo. Si se quiere una obra donde lo exponga sintéticamente, véase *Nuevos Estudios* (Eudeba, Buenos Aires, 1981 [1978]).

⁶⁵Contra el determinismo histórico, ver L. von Mises, *Teoría e historia* (Unión Editorial; Madrid, 1975 [1957]), K. Popper, *La miseria del historicismo* (op.cit.), y J. Maritain, *Filosofía de la historia* (Club de Lectores, Buenos Aires, 1985 [1955]).

⁶⁶Ver “Utopía y violencia” (op.cit.).

⁶⁷Como por ejemplo A. de Jasay, *Against Politics* (Routledge, 1997).

⁶⁸*La ciencia en una sociedad libre*, p. 124.

bras, *lento*. Para nosotros esto implica una derogación aquí, otra liberalización allá ... Será mejor que una contradictoria revolución *anti-revolución* racionalista que niegue, además, los genuinos logros de la civilización occidental (que en la medida que son genuinos son para todos los seres humanos⁶⁹).

¿Pero por qué, sin embargo, cuestan tanto los cambios de paradigma? Podríamos conjeturar varias cosas. Primero, ellos no cambian necesariamente. Son nuestra creación y dependen de nosotros, esto es, de nuestra libertad. Y es allí cuando entran las conjeturas. Es difícil ver más allá de la propia situación histórica, porque para ello hay que tomar conciencia histórica, lo cual no es sólo ver al futuro *desde* nuestro presente sino ver al pasado *como parte* de nuestro presente. Y aún cuando vislumbremos un futuro

mejor, ¿qué hacer? ¿Promover revoluciones que terminan en infiernos? No, obviamente. ¿Tener un cuadro grave de ansiedad? No es recomendable. ¿Meditar, estudiar, decir algo? Es tal vez lo mejor. Pero eso ya cuesta mucho. En todo sentido. El mundo siempre será muy difícil, dado el pecado original. (No se preocupe: eso es parte de mi religión, así que no entrará como parte de su instrucción nacional obligatoria.) Pero me pregunto si forma parte del pecado original soñar con un mundo con menos fronteras, con menos sufrimiento por ellas ocasionado, con menos coacciones infringidas a nuestros iguales. Creo que no. Como tampoco creo que esté mal la sabia enseñanza de Popper:⁷⁰ el optimismo sobre el futuro descansa sobre lo que podamos hacer en el presente. Estos pensamientos *hoy* son nuestra colaboración para un mañana mejor.

⁶⁹Ver Husserl, "Introduction," *The Crisis*

⁷⁰Karl Popper, *All Life Is Problem Solving* (Routledge, 1999), Part II.