

LA EPISTEMOLOGÍA Y SUS CONSECUENCIAS FILOSÓFICO-POLÍTICAS*

*Gabriel Zanotti***

Introducción

Cuando escribí este artículo, no me di cuenta de que con él estaba iniciando un tema propio, muy personal, que luego iba a desarrollar en ensayos posteriores.^I En efecto, hay una tesis común que identifica a esos ensayos, tesis que fue inspirada sobre todo por la lectura y meditación de los escritos de P. K. Feyerabend. Se podría decir que se trata de un acceso directamente epistemológico al liberalismo clásico, esto es, un acceso al tema de la libertad individual directamente desde la filosofía de las ciencias.

Había antecedentes a Feyerabend, desde luego. Comenzando por la obra del propio Popper, y siguiendo por Hayek, esto ya estaba de algún modo planteado. En Popper hay una confluencia entre ética, filosofía de las ciencias y filosofía política, que le permite llegar a su noción de sociedad “abierta”, que en nuestra opinión se ve mejor, no en su famoso libro al respecto,^{II} sino en sus escritos políticos publicados en *Conjeturas y refutaciones*.^{III} En Hayek, como lo ha demostrado bien Caldwell,^{IV} la unidad interpretativa de sus escritos está dada por el proyecto de crítica “al abuso de la razón”, esto es, en una razón “constructivista” que concibe la labor del científico social como la de un ingeniero social que tiene que ordenar lo que de otro modo sería un caos, precisamente por dejar de lado la noción de orden espontáneo.^V

* Este ensayo fue escrito en enero de 1998 y publicado en *Libertas* N° 29, octubre de 1998. El autor agradece los comentarios de Marcela Albanese, Carlos Alvarez, Luciano Elizalde, Marcela Farre, Juan Luis Iramain, Alejandro Gómez y Alejandro Tagliavini, si bien, como es habitual subrayar, la responsabilidad por todo lo aquí afirmado es absolutamente mía.

** Doctor en Filosofía, UNTA. Investigador de la Fundación Hayek. Profesor Titular en ESEADE.

Sin embargo ninguno de ellos llegó tan lejos como Feyerabend, autor que, posiblemente por su modo de escribir, es relativamente desconocido en ambientes liberales clásicos. Feyerabend plantea directamente *la separación entre Estado y ciencia*, como “nueva Ilustración”: un planteo que contesta directamente al proyecto de Comte donde el nuevo “filósofo rey” es la ciencia, que abarca toda nuestra existencia, como una *creencia* básica de nuestro contexto cultural, de igual modo que la subordinación del “príncipe secular” a la “potestas” eclesial se daba totalmente por supuesta en el Sacro Imperio Romano Germánico. Lo hemos sustituido por el sacro imperio científico y no nos damos cuenta, pero ese es el motivo de fondo por el cual se da, no sólo una profunda planificación en todos los niveles de la vida social, sino que la misma noción de libertad individual no termina de fructificar en Occidente. Por supuesto, la crítica al cientificismo era también la tesis de la Escuela de Frankfurt,^{VI} con la diferencia de que ellos no tuvieron salida optimista en su planteo por su dependencia con las tesis básicas de Marx respecto del capitalismo.

Por supuesto, una tentación inexorable es criticar al imperio de la ciencia desde un relativismo epistemológico. Feyerabend mismo reconoce que cayó en esa tentación aunque luego salió de ella con claridad.^{VII} Tal vez mi aporte en esta cuestión consiste en darle una mayor claridad. No se trata de rechazar que el gobierno “nos cuide” en materias de salud y educación merced a que la ciencia puede ser falible, como tampoco se trata de fundamentar la libertad religiosa en un escepticismo religioso. Ello nos coloca, paradójicamente, en una situación potencialmente autoritaria. Si mi respecto para con la libertad de decisión del otro se basa en que no puedo conocer la verdad, ¿qué ocurrirá el día que por algún motivo crea conocerla? La cuestión es que, aún cuando estemos convencidos de estar en la verdad, la verdad no puede imponerse por la fuerza, y ello por la naturaleza de la misma verdad y por la naturaleza de la misma inteligencia humana, que llega a la verdad sólo mediante el diálogo y reflexión. No hemos terminado de asumir, en ese sentido, lo que significa la intimidad personal, que no abarca sólo a lo religioso.^{VIII} La libertad individual es un resultado, entre varios factores, de asumir el ineludible *riesgo* de ser nosotros mismos los forjadores de nuestra

propia existencia.^{IX} Ello no implica una vida individual solitaria, sin el consejo de amigos, coetáneos, lugareños, comunidades religiosas o científicos, para ayudarnos en esta “difícil tarea del vivir”. De lo que se trata es de evitar un *nosotros alienante* para vivir en un *nosotros comunicante*,^X donde la conciencia de nuestra igual condición de personas nos impida avanzar sobre la vida del otro mediante amenazas de castigo o premios, externos a la misma bondad moral del acto humano.

Estos temas, por ende, requieren una combinación de antropología filosófica, ética, filosofía de las ciencias y filosofía política, que superan lo que a veces un academicismo excesivo puede llevar a lo que Ortega y Gasset llamó *la barbarie del especialismo*. Aquí también hay que asumir un riesgo: el riesgo de equivocarse precisamente porque el tema no podía depender de un paradigma bien establecido. Pero el juicio de nuestros errores ya corresponde a nuestros lectores. Cuando uno ha leído a Popper, sabe que la paradójica ventaja de publicar es exponerse a la crítica. En eso, al menos, esperamos no habernos equivocado.

“[...] Por ello, el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia no es un pseudoproblema para filósofos de salón, sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas”. Así dice Lakatos en su pequeño pero importantísimo artículo “Ciencia y pseudociencia”, que fue incluido como introducción en su famoso y clásico ensayo sobre los SRP.¹

Opino que Lakatos está absolutamente acertado sobre las graves implicaciones ético-políticas de los problemas epistemológicos, a tal punto que trataré de desarrollar el tema en este ensayo.

Uno puede, efectivamente, filosofar *ad eternum* sobre el problema de la ciencia y la pseudociencia; citar con erudición a todos los autores que han opinado al respecto, desde Mill a McCloskey, hacer como si el mundo externo no existiera, y quedar muy bien.

Pero no. Afuera de las bibliotecas existe un mundo que no ha leído jamás una línea de epistemología, pero que no puede acceder legalmente a un tratamiento “no-científico” contra el cáncer. Afuera de las bibliotecas

existe un mundo donde funcionarios estatales imponen coactivamente un determinado criterio de demarcación, dando por supuesto que ese criterio está clara y distintamente determinado y que, aunque fuera así, existe un supuesto derecho de imponerlo por la fuerza. Y eso es grave, si es que se tiene alguna noción de la importancia de los derechos personales y la consiguiente libertad individual.

Uno puede correr el riesgo de desautorizarse tocando estos temas. Qué tiene que ver la más alta epistemología con un mero discurso político? No, no se trata de un “mero” discurso político. Se trata de las preocupaciones morales que alimentan a nuestra actividad intelectual. Si hay algo que ha quedado claro en el debate epistemológico contemporáneo, es que toda teoría –y las teorías epistemológicas también– son *theory-laden*² (cargado de teoría) y por ende *value-laden*³ (cargado de juicios de valor). Esto es (y sin por ello aceptar todos los criterios filosóficos de Habermas), toda teoría tiene un sano ideal emancipatorio, lo cual no niega –sino al contrario– su indispensable carácter teorético.⁴ Esto es, las teorías no tienen sólo el valor de la búsqueda de la verdad en sí, sino también el valor de la búsqueda de un mundo “más humano”,⁵ un mundo con menos violencia, con menos pobreza y miseria, un mundo con más libertad, más acorde con la dignidad humana.⁶ La búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien del prójimo no son, por otra parte, algo muy distinto, pues, desde un punto intersubjetivo, *la verdad es el encuentro con el otro*.

Siendo esto así, veamos de qué modo el debate epistemológico actual puede ayudar al logro de un mundo más justo.

Popper y el “episodio de 1919”

Las implicaciones políticas del famoso autor austríaco han sido comentadas, a favor y en contra, hasta el cansancio. Es más, a veces se lo conoce sólo como el autor de *La sociedad abierta y sus enemigos*⁷ y luego el lector se va enterando de que “además” es autor de importantes libros sobre filosofía de la ciencia. Por lo tanto, estamos en un caso de resonancias políticas conocidas.

Vamos a dividir nuestro análisis en dos aspectos. El primero, un análisis de esas “resonancias”, suponiendo lo habitual en la “comunidad epistemológica”: que Popper es ante todo un epistemólogo con implicaciones ético-políticas. El segundo aspecto será analizar una interpretación que ha surgido últimamente: que es al revés. Esto es, que Popper es ante todo un autor que parte de una premisa moral y toda su epistemología no es más que una lógica consecuencia de esa premisa.

La interpretación habitual del Popper de *La sociedad abierta* es que su método de conjeturas y refutaciones “sedimenta” naturalmente en una sociedad que es un libre intercambio de conjeturas, y que por ende es “abierta”, contrariamente a aquellas sociedades “cerradas” que no permiten la mutua crítica. Una sociedad libre, con libertad de expresión y un marco institucional adecuado –que Popper identifica con *the rule of law*⁸– sería el resultado político de un pensamiento fundamentalmente epistemológico.

Dejando de lado las interminables discusiones sobre si son correctas las interpretaciones popperianas sobre el pensamiento de Platón, Hegel y Marx, y dejando de lado, también, la importancia –en mi opinión, desmesurada– que se le ha dado a este libro,⁹ tengamos en cuenta que este “resultado político” tiene sus detractores y sus defensores.

Sobre sus defensores, no hay mucho que comentar. Ellos ven en la actitud gnoseológica básica de Popper el mejor fundamento para una sociedad abierta a la mutua crítica y a la libertad individual que de ello resulta. Esa actitud es la conciencia de la provisionalidad del propio pensamiento, su “conjeturalidad” y su consiguiente testeo mediante la crítica. Sobre esto no tengo más que comentar lo que ya opiné en otra oportunidad:¹⁰ hay posiciones metafísicas que también deben estar abiertas a la crítica –esto lo dice explícitamente Popper–¹¹ y sobre las cuales se puede tener certeza. Aún así deben ser expuestas a la mutua crítica. Esto es, la apertura a la crítica no es un resultado privativo de la falta de certeza. Es un resultado de que, cualquiera que fuere la posición sostenida, ella no puede ser impuesta por la fuerza a la inteligencia del otro. Esto es una premisa anterior a que el contenido del pensamiento sea científico-positivo (testable) o religioso. En

ambos casos, el deber de no imponer las propias ideas por la fuerza es el mismo. Esto es a veces olvidado por algunos entusiastas popperianos.

Con respecto a los detractores de Popper, su análisis es más interesante porque nos lleva al segundo aspecto, sin salir aún del primero.

En ambientes tomistas, que conozco bien, es común colocar a Popper como un relativista con respecto a la verdad que funda a la tolerancia mutua en ese relativismo. Aunque esta interpretación fuera verdadera, ella no sería una objeción al pensamiento propiamente epistemológico de Popper. Sin embargo, esa interpretación es falsa, debido en parte al relativo desconocimiento que a veces se tiene del liberalismo tradicionalista británico de Popper,¹² de la apertura siempre *in crescendo* de Popper al pensamiento metafísico (donde se incluye su defensa de la noción de *verdad en sí*),¹³ de la férrea oposición de Popper al neopositivismo¹⁴ y de su ensayo *Tolerancia y responsabilidad intelectual*,¹⁵ donde Popper enfatiza explícitamente su “norma moral” fundamental: “no matarás nunca en nombre de una idea”. Es un noble llamado de atención a los intelectuales: que nunca sus ideas y escritos sean causa de guerras y matanzas.

Pero, ¿por qué la insistencia popperiana en esta cuestión? Esto nos lleva al segundo aspecto. Últimamente se ha distinguido entre el Popper “metodólogo” y el “Socratic Popper”.¹⁶ Esto es, que más allá del Popper de la falsabilidad, el contenido empírico, el grado de corroboración, el anti-inductivismo, los debates sobre la probabilidad, los falsadores potenciales y otros tecnicismos, todos ellos más o menos discutibles, hay un Popper “socrático” con el cual es más fácil estar de acuerdo: es el Popper defensor del diálogo, la tolerancia, la posibilidad de error en la propia posición y verdad en la posición ajena, y la mutua crítica no ya como un solo instrumento de las ciencias, sino como una norma más general, un postulado moral que implica el propio progreso y el de la humanidad misma. Este Popper sería mucho más importante que el “metodólogo”.

En Julio de 1997,¹⁷ el epistemólogo español Mariano Artigas dio un paso más en este sentido. En una ponencia en la Notre Dame University,¹⁸ Artigas propuso una reinterpretación del pensamiento popperiano. La epistemología de Popper es una consecuencia –no la causa– de su posición éti-

ca fundamental. El cuasi-imperativo categórico “no matarás en nombre de una idea” surge en la mente del joven Popper en un importante episodio de 1919, episodio que tiene para él *explícitamente* una importancia fundamental y es relatado no sólo en su autobiografía, sino en sus últimos escritos.¹⁹ Artigas sostiene que estos escritos son claves para la interpretación del pensamiento popperiano y que no se les ha prestado la atención que merecen.

El “episodio de 1919” sucede cuando el joven Popper (17 años) forma parte del partido comunista vienés. La esencia de la cuestión es que el partido ordena una revuelta callejera con plena conciencia de su peligrosidad. Y, efectivamente, algunos jóvenes activistas mueren en el episodio. Popper se siente partícipe de la decisión y ve allí algo clave: que determinadas ideas, dictadas desde Moscú y obedecidas en Viena, *sin posibilidad alguna de crítica*,²⁰ producen violencia y muerte. El alejamiento teórico y práctico de Popper respecto del marxismo y de toda teoría que no admitiera la crítica es allí definitivo. Los críticos del “relativista” Popper, que lo hacen quedar prácticamente como un inmoral libertino, deberían advertir la profunda intuición moral de alguien que frente a un episodio de violencia reacciona de este modo. Creo que no muchos hicieron lo mismo.

La tesis de Artigas –muy bien documentada– es que a partir de allí debe entenderse todo el pensamiento popperiano como una actitud ética fundamental, a partir de la cual su epistemología es un sistema emergente.

Aunque la hermenéutica de Artigas no fuera correcta –cuestión sobre la cual todavía no abrimos juicio–, todo esto muestra aún más la íntima relación entre la epistemología, la más alta filosofía política y las cuestiones más profundas de la propia existencia. La noción de crítica en Popper no es una aséptica herramienta del método científico. En mi opinión, es una actitud vital: *es reconocer en el otro su derecho a la interpelación, dado que toda persona tiene el deber de no imponer sus ideas por la fuerza*. Ello es así independientemente del grado de certeza que yo pueda tener sobre mis ideas. El diálogo emerge consiguientemente como un corolario moral de ese deber fundamental. Un deber que no surge de ninguna duda sobre la verdad, sino de la certeza de que el diálogo no es el origen, pero sí el *camino humano* para llegar a la verdad.²¹

Kuhn, los paradigmas y el Estado

El pensamiento del más prestigioso historiador de las ciencias norteamericano parece el más alejado de toda connotación política. Sin embargo, ello no es así. Una sociedad libre implica instituciones políticas que hagan posible la mutua crítica. Y la discusión en torno a los famosos paradigmas juega un factor clave en todo ello.

Ante todo, una aclaración: el pensamiento de Kuhn es más difícil de interpretar que el de Popper. Dado que en 1962 Kuhn parece decir claramente que los paradigmas son totalmente relativos al contexto cultural y que no hay ningún criterio racional en sí que esté por encima de los paradigmas,²² la versión de “Kuhn el irracionalista” está muy extendida y yo mismo la subscribí en determinado momento.²³ Empero, cabe advertir que el Kuhn de “La tensión esencial”²⁴ representa un giro o tal vez su pensamiento más originario: la racionalidad por él descartada no era la racionalidad en sí sino una racionalidad “algorítmica”²⁵ proveniente del corazón del iluminismo racionalista. Si esto es así, parece más sencillo de resolver el famoso problema hermenéutico sobre si Kuhn describe los cambios “no racionales” de paradigma con agrado, casi como si los estuviera “prescribiendo”, o, en cambio, lo hace sin decir que ello sea deseable. Pero no es ese el objetivo en este momento.

Y no lo es porque estamos apuntando a otra cosa: independientemente de los quizás interminables debates sobre qué quiso decir Kuhn, es claro que muchos de sus análisis de sociología de la ciencia han causado un fuerte impacto porque, nos guste o no, muchas de las cuestiones por él analizadas “pasan”. Esto es, nos guste o no, la ciencia no es totalmente racional. Puede ser que, por motivos no racionales,²⁶ haya un cambio de paradigma que incluya método, contenido y lenguaje (produciéndose con ello el problema de la inconmensurabilidad)²⁷ sin que ello implique que la ciencia sea *necesariamente* y siempre no racional. Pero, cuando es así, hay un factor que influye fuertemente en los cambios de paradigma, y que está relacionado directamente con el objetivo de este ensayo. Ese factor es el poder político.

Haciendo honor al ejemplo favorito de Kuhn, comentaré por un momento algo que nos explica F. Dessauer cuando analiza el caso Galileo²⁸ (el lenguaje utilizado será, no obstante, el de Kuhn). Quienes sostenían el paradigma dominante (a saber, el sistema tolemaico), al verse amenazados por el prestigio creciente del paradigma alternativo (el paradigma copernicano, presentado por Galileo como una certeza físico-astronómica) no recurrieron a la argumentación racional, sino al factor que decidía si el responsable del otro paradigma seguía diseminando sus peligrosas, no científicas y ponzoñosas doctrinas. Ese factor era el poder político. Ahora bien, el poder político de ese tiempo no estaba muy preocupado por las discusiones astronómicas. Pero había otro poder que sí lo estaba (y, como dice Feyerabend, por razones altruistas, no por “prestigio profesional”)²⁹ y ese poder era la jerarquía de la Iglesia, cuyas decisiones al respecto, como se sabe, estaban por encima del “príncipe” temporal.

Quienes recurrieron al poder, a la fuerza, y no a la crítica, para frenar la hipótesis copernicana (que Galileo no consideraba como hipótesis) no lograron que la nueva hipótesis no se abriera paso, pero lograron, a corto plazo, mantener sus puestos. Ahora bien: ¿han cambiado mucho las cosas? Antes fue un problema eclesial con derivaciones políticas; ahora son cuestiones directamente políticas, llámense Naciones Unidas, Washington D.C., Conicet o ejercicio “ilegal” de la medicina.

No estoy sosteniendo la *naif* suposición de que estas cuestiones no suceden en ámbitos privados. Claro que suceden. Simplemente, estoy marcando una tendencia, creo que sencilla. Cuanto más reducidas sean las diversas ofertas del sector privado, y más monopólica sea la oferta educativa del sector estatal –esto es: cuanto más estén unidos Estado y ciencia– las posibilidades de que las disputas de poder –y no la crítica– decidan la suerte de hipótesis alternativas son mayores. Eso es todo. Nada más ni nada menos; nada nuevo; nada que no sepamos y/o no hayamos vivido. No implica decir, reitero, que las disputas de poder no existan en el sector privado. Ser echado de una universidad privada –por mi color de pelo– y tener que buscar trabajo en otra es un problema, y grave. Ser declarado traidor, encarcelado y enviado a un campo de concentración es otro (y no estamos hablando de la ex-URSS).

Lakatos: sus implicaciones éticas y políticas

Habitualmente corresponde presentar a un autor haciendo una breve referencia a su pensamiento. Pero en este ensayo no será inapropiado aclarar que el gran filósofo de las matemáticas y epistemólogo, el consagrado autor de los ya clásicos SRP, era un exiliado de su Hungría natal, “refugiado” en Inglaterra, discípulo de Popper y, junto con éste, uno de los pocos pensadores que, en la década del ‘60, no dudaba un segundo en criticar agudamente al marxismo, cosa que no quedaba por entonces “muy bien” en la comunidad científica.

Sin embargo, no dudo en decir que, independientemente de esto, había en la epistemología de Lakatos una “lógica interna” muy interesante para los fines de este ensayo.

No es ninguna novedad decir que los SRP de Lakatos intentan superar la dialéctica entre los sistemas de Popper y Kuhn. El falsacionismo del primero se mantiene en la distinción entre programa empíricamente progresivo o regresivo, y la sensibilidad histórica del segundo en la noción de núcleo central no falsable por convención. Hay un aspecto, sin embargo, menos destacado por el mismo Lakatos, que para mí³⁰ es fundamental.

No hay norma alguna –y menos aún, algorítmica– que permita decir *cuándo* un programa se convierte en empíricamente progresivo o regresivo. La objeción de Feyerabend emana naturalmente: mi amigo Lakatos, no has hecho más que poner lindas palabras a un anarquismo disfrazado. Si no se puede saber cuándo se pasa de un programa progresivo a uno regresivo, y viceversa, ¿cuál es el criterio de demarcación? La respuesta de Lakatos, como quien no da importancia al problema, casi como una nota al pie, es básica: es la noción de *riesgo* lo que permite distinguir lo racional de lo no racional. Por supuesto que un científico *sabe* que corre el riesgo de estar trabajando muchos años en un programa progresivo que repentinamente se vuelva regresivo, dada una molesta e importante anomalía, pero es esa *conciencia de riesgo* –esencial, en mi opinión, a la falsabilidad– lo que lo mantiene dentro de lo racional.

Pero lo que Kuhn y Feyerabend también enfatizaron siempre –más allá de esta respuesta lakatosiana, plenamente satisfactoria, a mi juicio, des-

de un punto de vista normativo— es que los científicos, en general, no saben eso. Ello, en mi opinión, no obsta al progreso de la ciencia, pues yo creo que ésta es un *orden espontáneo* que funciona con independencia del conocimiento disperso de los científicos, bajo ciertas condiciones. No es el momento de desarrollar esa tesis. Lo importante ahora es que ninguna conciencia de riesgo caracteriza a los científicos aferrados no sólo a un determinado paradigma, sino también —sin saberlo— a un paradigma inductivista, fuertemente extendido, que les dice que el método científico consiste en observar datos, plantear la hipótesis, someterla a “prueba” empírica y de ese modo establecer una “ley”. Todo ello es una falsedad absoluta, una ilusión óptico-metodológica total y completa, como Popper demostró desde el principio de sus escritos³¹ hasta el final,³² pero ello no afecta lo que un científico “cree” que está haciendo, *quiere* hacer o *le conviene hacer creer que hace*.

Sinteticemos. Desde Mill hasta Lakatos, mucha agua ha corrido bajo el río epistemológico. La noción de “ciencia” —y el consiguiente criterio de demarcación— se ha ido ampliando. Hoy se sabe que las hipótesis no se “prueban” de ningún modo, pero no sólo eso. Quien ha comprendido el debate Popper-Kuhn-Lakatos, sabe que la ciencia trabaja en criterios muy amplios, muy elásticos, en programas de investigación donde lo que en un momento gozó de un reinado de corroboración, lo puede perder, y otro programa que fue enviado al ostracismo de lo antiguo, puede emerger de su mar de anomalías y recuperar —sin saber hasta cuándo— otro período de corroboración. Parece anárquico, pero no es más que el lógico resultado de las básicas nociones popperianas: se trabaja con conjeturas que se intuyen, que no son nunca absolutamente corroboradas, ni absolutamente falsadas.

Ahora bien, algunos epistemólogos conocen este debate, están conscientes del problema, aunque opinen distinto sobre su solución. Pero, como ya dije, no pocos científicos —el número exacto es irrelevante—, sin ninguna mala voluntad, no son siquiera conscientes del problema.³³ No lo sabe el médico aferrado a su diagnóstico y tratamiento cual nueva tabla de Moisés revelada a la humanidad. No lo sabe el físico aferrado a sus constantes matemáticamente expresadas como si fueran necesidades metafísicas

en todos los mundos posibles. No lo sabe el sociólogo aferrado a sus estadísticas cual nuevo oráculo todopoderoso...

Y estoy llegando al punto central. Ellos no lo saben. Y menos aún lo sabe el político que puede acceder a un puesto de *poder* –y ese político, ese “tipo ideal” que estoy utilizando, puede ser el mismo científico en cuanto funcionario–. Y entonces, dado que piensa que se puede saber perfectamente qué es lo científico y lo que no, con toda buena voluntad prohibirá o quitará el famoso subsidio a lo que no es científico. Lo cual es lo menos que puede pasar: si estamos en algún sistema totalitario, las consecuencias serán *vitalmente* más graves.

Por supuesto que ello atenta gravemente contra el progreso de la ciencia, pues atenta contra las condiciones institucionales de crítica. Pero lo que me preocupa no es tanto, de manera abstracta, el progreso de la ciencia. Me preocupa la libertad individual de cada persona para enseñar y/o aprender de acuerdo con su conciencia; para actuar, sin coacciones, de acuerdo con su conciencia. Y me preocupa, por parte de quien ejerce el poder, no tanto que no sepa epistemología, sino que con toda buena voluntad –cuando no es un tirano– se ponga en el lugar de Dios y, sin pedir permiso a la conciencia de su igual –otro ser humano, igual que él en dignidad– irrumpa en ella en nombre de la ciencia. Y esta preocupación no surge de una noción indiferente de la autonomía de la conciencia. El *derecho a la ausencia de coacción sobre la propia conciencia*³⁴ no surge de decir “haz lo que quieras mientras no me molestes”. Eso es una indiferencia hacia el prójimo, que roza el desprecio. No. Surge de ver a la conciencia del otro como el sagrario sólo humano más profundo, donde se dialoga a solas con Dios.³⁵ Se puede intentar colaborar en ese diálogo según nuestra buena voluntad y según nos hayan dado permiso. Pero no se lo puede interrumpir. *No se puede tomar el lugar de Dios y sustituirlo por la ciencia.*

Tal vez ahora se entienda más a Lakatos cuando concluye diciendo: “[...] el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia no es un pseudoproblema para filósofos de salón, sino que tiene serias implicaciones éticas y políticas”.³⁶

El tema, empero, está lejos de haber concluido. *Sólo he preparado el terreno.*

Feyerabend: de escéptico a liberal

A pesar de algunos indicios que indican lo contrario, parecería que estoy argumentando de este modo: dado que el criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia es muy elástico, “entonces” no debe ser impuesto coactivamente. Pero no es ese el eje central de la cuestión. Aunque dicho criterio fuera claro y distinto, no debe ser impuesto por la fuerza, dado que *ninguna* idea debe ser impuesta por la fuerza. Y, por ende, resulta peor aún que ideas provisorias y conjeturales sean impuestas por la fuerza.³⁷

Vamos a detenernos *in extenso* en este punto.

Feyerabend podría ser considerado como el post-moderno de los epistemólogos. Y, efectivamente, su iconoclasta *Tratado contra el método*³⁸ da motivos de sobra como para que se lo interprete como un irracionalista, un escéptico y un relativista total. Yo pensaba así años atrás.³⁹ Y no es para menos: su argumentación sobre las consecuencias últimas del problema de la *theory-ladenness* son muy claras. Si los datos necesarios para el testeo empírico son *totalmente* interpretados a partir de hipótesis previas, y el testeo empírico es lo que divide a la ciencia de la metafísica, entonces no hay posibilidad de hacer testeo empírico; luego todo es metafísica (conclusión de ningún modo lamentable para Feyerabend).

Pero, como siempre, los últimos escritos de Feyerabend dan tal vez la clave para entender el “núcleo central” del pensamiento de este singular e importante autor. Su *Adiós a la razón* no es en realidad una despedida a la razón como tal, sino a una razón *impuesta por la fuerza*.

Este libro es tan rico que por sí mismo daría lugar a un ensayo sobre él. Lamentablemente no podemos detenernos ahora en eso. Empero, hay un punto que considero clave. En determinado momento nos encontramos con este punto: “Ciencia: una tradición entre muchas”. No se dice allí que la ciencia sea una tradición de pensamiento en sí despreciable o irracional, sino que no tiene por qué tener, como tradición de pensamiento, una superioridad legal frente a otras. *La pregunta es, pues, por qué colocarla como un nuevo tribunal inquisitorio (y hubo muchos) cuando se supone - se supone que suponemos (la reiteración es adrede) - que ya no los hay.*

¿Aceptaría alguien en el Occidente del siglo XX que un funcionario estatal venga a imponerle coactivamente la religión que le conviene? No, por supuesto. ¡Qué escándalo! ¿Pero por qué el escándalo? ¿Por *conciencia del respeto a la conciencia* o porque la religión no interesa o “ninguna hace daño”?

“Los más recientes intentos de revitalizar viejas tradiciones [dice Feyerabend], o de separar la ciencia y las instituciones del Estado, no son por esta razón simples síntomas de irracionalidad; son los primeros pasos de tanteo hacia una nueva ilustración: los ciudadanos no aceptan por más tiempo los juicios de los expertos; no siguen dando por seguro que los problemas difíciles son gestionados por los especialistas; hacen lo que se supone que hace la gente madura [*aquí Feyerabend hace una importante cita al pie*]: configuran sus propias mentes y actúan según las conclusiones que han logrado ellos mismos”.⁴⁰ ¿Y cuál es esa importante nota al pie? La siguiente: “Según Kant, la ilustración se realiza cuando la gente supera una inmadurez que ellos mismos se censuran. La ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura ante las iglesias. Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo. Pero las instituciones que crearon y expandieron los conocimientos necesarios muy pronto condujeron a otra 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”.⁴¹

Hay aquí tres hermenéuticas que no deben confundirse. Primero, lo que piensa Feyerabend. Segundo, lo que piensa Kant. Tercero, lo que pienso yo (y esto, no porque me considere a la altura de ellos, sino para no hacerles decir lo que no dijeron).

En cuanto a lo primero, es evidente que la calificación de “post-moderno” y/o irracionalista a alguien que habla de una nueva ilustración y cita a Kant –y considerando, además, el contexto de su obra– es, al menos, *dudosa*.

Sobre lo que piensa Kant, no es el momento de analizarlo.

Lo importante aquí es: ¿qué es esa “madurez” de la que habla Feyerabend? ¿Qué es esa madurez frente a las iglesias, obispos y/o cardenales? ¿Qué es, en última instancia, la madurez frente a cualquier idea, pensamiento, tradición o doctrina –religión, ciencia y filosofía incluidas– que se nos proponga?

Feyerabend ensaya una definición: la configuración de la propia mente y actuar según las propias conclusiones. ¿Y qué es ello, a su vez? Ello es, nada más ni nada menos, que *proceder según nuestra conciencia*. Y proceder según nuestra conciencia *no* es hacer lo que se nos antoje siempre que no moleste-mos al vecino. *Es –aunque no sólo eso–⁴² ejercer el derecho que todo ser humano tiene a la ausencia de coacción sobre su conciencia, dado el deber que todo ser humano tiene de no imponer sus ideas por la fuerza*. La definición de libertad religiosa del Concilio Vaticano II dice así: “[...] Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”.⁴³ Esta definición no se basa en un indiferentismo en torno a la verdad y/o el bien. No considera a la religión como algo poco importante y que todas sean lo mismo, inofensivas y/o irrelevantes, y por ende, con un derecho a la libertad frente a ellas. Al contrario, esta definición está dada por quienes consideran –y me adhiero– que la religión es la esfera más importante de lo humano, que no todas las religiones son igualmente buenas y/o verdaderas y que la Católica es la que tiene la plenitud de los medios de salvación. Si, pensando eso, se reconoce –no se otorga– el derecho a la inmunidad de coacción,⁴⁴ entonces se tiene una verdadera conciencia de la libertad. Si se adquiere la conciencia de que los demás hombres no pueden ejercer coacción allí donde se juega lo más importante de mi existencia –la Fe– entonces el paso hacia la libertad está dado. Porque, en ese caso, ¿cómo puede justificarse la coacción en otros ámbitos *menos* importantes?

¿Se comprende mejor ahora el espanto de Feyerabend frente a criterios científicos impuestos desde el Estado? El ya había observado, muy

agudamente, que Occidente habla mucho de separación entre Iglesia y Estado, pero no de la separación entre Estado y ciencia. Más allá del sentido más bien negativo que para mí tiene la palabra “separación”, por lo cual prefiero la palabra “distinción”,⁴⁵ estoy convencido de que la observación de Feyerabend da en un punto clave. Es muy fácil separar iglesias y Estado, y eliminar todo tipo de dependencia económica entre ambos, cuando, en última instancia, (como motivo último y tácito) *la religión no importa*. Pero la ciencia... ¡Ah, eso es otra cosa! Ella es la nueva revelación de los dioses del iluminismo racionalista. Entonces, nada de “derecho a la ausencia de coacción”. ¿No quiere educarse Ud. ni a sus hijos en letras, matemáticas y geografía? ¡Pues a la cárcel! ¿Quiere Ud. aplicar a su paciente un tratamiento “no científico”? ¡Pues a la cárcel! ¿Quiere Ud. *negarse* a recibir un tratamiento “no científico”, “no probado”? ¡Idem! ¿Quiere Ud. *negarse* a tener un documento, a firmar mil papeles y exigencias para entrar y salir de lo que una conjetural noción de Estado-nación llama *territorio nacional*? ¡Ni se le ocurra! Pero, si quiere Ud. escupir el rostro de Dios, ¡adelante!, total ¿qué importa eso? Y, para que se nos entienda bien, *no* apuntamos a que una cosa espantosa como la anterior sea legalmente prohibida. Apuntamos a que, si no imponemos una religión por la fuerza –que es lo más importante de la vida humana– menos aún una ciencia por la fuerza. Pero, volvemos a decir, ello está implicado en algo anterior: ninguna idea puede ser impuesta por la fuerza. Como ya dije en otra oportunidad,⁴⁶ ello es contradictorio con la naturaleza de la inteligencia y la naturaleza de la verdad. Y ello funda el deber de no imponer las ideas por la fuerza, el derecho consiguiente a la ausencia de coacción sobre la conciencia y *una serie de consecuencias político-sociales que Occidente aún no ha asumido*. Es más: creo que seguimos igual que antes. Se comete el mismo error: coacción en lo considerado importante. Antes, lo importante era la religión: palos para el disidente. Ahora, lo importante es lo científicamente “probado”: palos para el disidente. El paso adelante se dará el día que le digamos al prójimo: esto es sumamente importante para tí; luego *menos* aún se te puede imponer por la fuerza, luego eres libre, por derecho propio, y no porque yo te lo conceda.

Calma. Busquemos lo que refutaría nuestra posición. Seamos poppe-rianos. ¿Cuál es el análogo falsador potencial de lo anterior? Una objeción muy conocida. Se me puede decir que lo religioso importa, pero *no* al bien común *temporal*, en el cual están varias de las cuestiones antes citadas y que, por ende, el *Estado* debe “ocuparse”. Y otra cosa: parece que mi enfático recuerdo en los derechos de la conciencia olvida el deber de proteger a gente ignorante de los engaños de charlatanes y chapuceros que pueden ocasionar un grave daño a su vida.

Respuesta: ojalá llegue el momento en el que se comprenda que lo esencial del bien común es el respeto a los derechos personales. Y que, por lo tanto, lo que delimita el campo de acción de una eventual autoridad no es que algo sea sobrenatural o temporal, sino que sea conforme o no con los derechos personales. Hay derecho a la libertad religiosa porque hay derecho a la ausencia de coacción en materia religiosa. Hay derecho a la libertad de enseñanza porque hay derecho a la ausencia de coacción en materia de enseñar y aprender. Hay derecho de libre asociación porque hay derecho a la ausencia de coacción sobre las asociaciones a las que... Y así.

Y la *auctoritas* no es igual a la noción moderna de Estado-nación. ¿De dónde sale que “debe” haber naciones, territorios nacionales, banderas e himnos? ¿Por qué los seres humanos están ahora obligados a pertenecer a alguna de esas cosas, y rendir un análogo culto a sus liturgias? ¿Qué coherencia tienen estos nuevos imperios romanos que han surgido por doquier, cuando al mismo tiempo sus integrantes no están obligados a pertenecer a ninguna religión? ¿O tal vez tiene esto la misma coherencia que, precisamente, el Imperio Romano? Paguen los impuestos, rindan culto al emperador (de pie al cantar el himno, juramento a la bandera...); ni se les ocurra, bajo pena de civil excomunión, negarse a la protección del Estado de bienestar (seguro social obligatorio, etc.) y, en todo lo demás, *que no tiene ninguna importancia*, hagan lo que quieran.⁴⁷

Y sobre los “expertos” que custodian a la pobre gente... No nos estamos refiriendo a la sana preocupación por el prójimo. No nos estamos refiriendo al buen samaritano que tal vez hasta tenga que gritarnos un poco

para que aceptemos su curación. Nos estamos refiriendo al Estado, a las cárceles, a la policía, ejercida contra quien finalmente diga “no” a las más convincentes argumentaciones del buen samaritano. Esto es, a la noción de “fuerza” aclarada en la nota 32a. Es contra esa prepotencia de los “expertos” que Feyerabend ha escrito páginas maravillosas. ¿Quién decide coactivamente quién es el sabio y quién el ignorante? ¿Quién tiene el derecho de imponer legalmente a un médico occidental sobre el brujo de una tribu, cuando la obligación de rendir culto a Dios no puede ser impuesta legalmente? ¿Quién impone las cosas esenciales para la vida? Yo, por ejemplo, afirmo, y plenamente convencido, que lo esencial de la vida humana es amar a Dios y al prójimo (en ese orden), y que la única religión verdadera y esencial para la salvación es la Católica, Apostólica y Romana. Afirmo plenamente convencido que la existencia de Dios es una certeza mil veces más firme que las absolutas conjeturas de la física contemporánea. Afirmo que una oración a Fray Martín de Porres, *hecha con Fe auténtica*, puede ser más efectiva que terribles sesiones de quimioterapia, que espero que dentro de 500 años queden igual que lo que ahora son las cauterizaciones a hierro hirviendo de no hace mucho tiempo. Sé que muchos lectores deben estar espantados por estas firmes convicciones (cuyo fundamento quisiera *enseñar pacíficamente* a todo el mundo, porque el respeto no es indiferencia). Pero al menos pueden quedarse tranquilos: no me voy a auto-titular experto ni tampoco voy a imponer mis ideas por la fuerza desde una secretaría de salud pública.⁴⁸

Y otra tranquilidad: estoy abierto a la crítica. Debe ser porque soy un popperiano relativista...

Conclusión

No muchos años después de su paradigmático ensayo *Tolerancia y responsabilidad intelectual*,⁴⁹ Popper dio una conferencia en 1989 –providencial año– en la cual reiteraba los mismos conceptos.⁵⁰ Volvió a recordar la importante misión de los intelectuales para un mundo mejor, y preguntó:

[...] I would now like to return to my point of departure. The future is quite open; we can influence it. We are thus saddled with a heavy responsibility, and we know next to nothing. What can we do that is positive? Can we do anything to prevent terrible events like those in the Far East? I am referring to the nationalism and racism and the victims of Pol Pot in Cambodia, to the victims of the Ayatollah in Iran, to the victims of the Russians in Afghanistan, and to the recent victims in China. What can we do to prevent such unspeakable events? Can we do anything? Prevent anything?⁵¹

Su respuesta constituye nuestra única humana esperanza:

My answer to this question is: yes.⁵²

NOTAS

- I Nos estamos refiriendo a “Karl Popper: antes y después de Kyoto”, en *Arbor* CLXII, 642 (Junio 1999), 229-243 pp; “Crisis de la Civilización, Constructivismo y Burocratización del Mundo de la Vida”, en *Laissez-Faire* (2001), nro. 14, pp. 43-47; “Popper y el Cristianismo”, en *Laissez-Faire* (2001), nro. 15, pp. 54-60; “Los orígenes epistemológicos del estado contemporáneo”, en *Laissez-Faire* (2002), Nro. 16-17, pp. 73-90; “Feyerabend en serio”, en *Studium* (2002), tomo V, fasc. X, pp. 185-198. Reimpreso en *Home-naje a Alberto Moreno*, Mercedes Dolfi, Compiladora, Eudeba, Buenos Aires, 2006; “Feyerabend y la dialéctica del Iluminismo”, en *Studium* (2005), Tomo VIII, Fasc. XVI, pp. 215-238, y “El liberalismo político de Karl Popper”, en *Revista Latinoamericana de Desarrollo Económico*, (2007), Nro. 9; 175-189.
- II Nos referimos a *The Open Society and its Enemies* [1943], Princeton University Press, 1966.
- III Ed. Paidós, Barcelona, 1983. Nos referimos a sus caps. 16 a 20.
- IV Ver Caldwell, B.: *Hayek's Challenge*, University of Chicago Press, 2004.
- V De Hayek, ver: *Derecho, Legislación y Libertad* (1973,76,76), Unión Editorial, Madrid, Libros I, II, III, 1978, 79, 82; *Los fundamentos de la Libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1975; *Hayek on Hayek*, Routledge, 1994; *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, 1979; *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, 1948, Midway Reprint 1980; *Desnacionalización de la moneda*; Fundación Bolsa de Comercio de Buenos Aires, Buenos Aires, 1980; *Camino de Servidumbre*, Alianza, 1976; *The Sensory Order*, University of Chicago Press, 1976; *La Fatal Arrogancia*, Unión Editorial, Madrid, 1990; *Nuevos Estudios*, Eudeba, Buenos Aires, 1981; *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, University of Chicago Press, 1967.

- VI Hemos tratado este tema en *Crisis de la razón y crisis de la democracia*, (2008) Cema, Documento de trabajo 370(<http://ideas.repec.org/p/cem/doctra/370.html>).
- VII Ver sobre todo *Diálogos sobre el conocimiento*; Cátedra, Madrid, 1991, p. 121. De Feyerabend, ver *Adiós a la razón*; [versión inglesa]; Tecnos, Madrid, 1992; *Ambigüedad y armonía*; Paidós, 1999; *Diálogos sobre el conocimiento*; Cátedra, Madrid, 1991; *Diálogo sobre el método*; Cátedra, Madrid, 1989; *Killing Time*; University of Chicago Press, 1995; *La ciencia en una sociedad libre*; Siglo XXI, 1982; *La conquista de la abundancia*; Paidós, Barcelona, 2001; *Philosophical Papers*, vol 1 y 2; Cambridge University Press, 1981; y *Tratado contra el método*; Tecnos, Madrid, 1981.
- VIII A esta cuestión nos hemos referido sobre todo en nuestro art. “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en *Doxa Comunicación* (2006), 4. Pp. 233-253.
- IX El tema del hombre como dueño de su destino, como una existencia que se define a cada paso, es típico de ciertos autores existencialistas, tanto agnósticos como cristianos, como Heidegger, Welte, Mandrioni, Ortega y Gasset (este último la desarrolla en casi todos sus escritos, pero baste citar *Qué es filosofía* (Espasa Calpe, 1973); *El tema de nuestro tiempo* (Espasa Calpe, 1947) o *En torno a Galileo* (Revista de Occidente, 1976). Todos ellos son dependientes, de algún modo, del maestro de Heidegger, E. Husserl, con su fundamental idea de mundo de la vida (Lebenswelt); ver al respecto *Ideas... Second book* [1928 aprox.], Kluwer Academic Publishers, 1989; *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994; *The Crisis of European Sciences* [1934-1937 aprox.]; Northwestern University Press, 1970. Por supuesto, su planteo es gnoseológico, mientras que el planteo del existencialismo es más ontológico, pero en estricta justicia el paso de la noción de mundo, como mundo físico (Aristóteles) al mundo como intersubjetividad, lo da decididamente Husserl, y sin ese paso, opinamos, el fundamento ontológico del existencialismo posterior no hubiera tenido asidero (dejamos de lado ahora el tema del último Heidegger). Sobre la compatibilidad del planteo existencialista con el cristianismo, ver Mandrioni, H.: *La vocación del hombre*, Guadalupe, Buenos Aires, 1981, y Welte, B.: *El hombre entre lo finito y lo infinito*; Guadalupe, Buenos Aires, 1983. Sobre la compatibilidad de Husserl y el tomismo, ver Leocata, F.: *Persona, Lenguaje*, Realidad, UCA, 2003, y *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Ed. Proyecto, 2007.
- X Hemos tratado ese tema en “Intersubjetividad y comunicación”, en *Studium* (2000) Tomo IV, Fasc. VI, pp. 221-261.
- 1 Ver Lakatos, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*; Alianza, Madrid, 1989.
 - 2 He analizado este tema en mi artículo “El problema de la ‘Theory Ladenness’ de los juicios singulares en la epistemología contemporánea”, en *Acta Philosophica*, vol. 5 (1996), fasc. 2, pp. 339-352.
 - 3 Ver Crespo, Ricardo: *La economía como ciencia moral*; Educa, Buenos Aires, 1997.
 - 4 Ver Habermas, J.: “Conocimiento e interés” [1965], en el libro *Ciencia y técnica como ‘ideología’*; Tecnos, Madrid, 1989; Husserl, E.: *The Crisis of European Sciences*; North-

- western University Press, 1970; he desarrollado este tema en mi artículo “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, inédito, enero de 1997.
- 5 Ver *Populorum Progressio*, de Pablo VI.
 - 6 Ver Popper, K.: “Tolerancia y responsabilidad intelectual” [1981], en Popper, K.: *Sociedad abierta, universo abierto* (conversación con Franz Kreuzer); Tecnos, Madrid, 1984.
 - 7 Paidós, Barcelona.
 - 8 Ver *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1983, cap. 17; y *The Lesson of this Century*, Routledge, 1997.
 - 9 En mi opinión, otros textos son más importantes para el pensamiento político de Popper, pero no es el momento de tocar el tema. Al respecto, ver mi *Popper, búsqueda con esperanza*, Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1993, parte II, cap. 7.
 - 10 Ver artículo citado en nota 2, pág. 352, nota 32.
 - 11 Ver *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1988, cap. 2.
 - 12 Ver *Conjeturas y refutaciones*, op. cit., cap. 16 a 18.
 - 13 Ver, especialmente, *Conocimiento objetivo*, op. cit., *El universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1986, y K. Popper y K. Lorenz: *O futuro esta aberto*; Fragmentos, Lisboa, 1990.
 - 14 La oposición de Popper al neopositivismo, definido éste como una ideologización del inductivismo y la afirmación de falta de sentido de la metafísica, está en mi opinión fuera de toda duda. Si quedan dudas, ello se debe a una definición más amplia de neopositivismo.
 - 15 Op. cit.
 - 16 Ver L. A. Boland: “Scientific Thinking Without Scientific Method: Two Views of Popper”, en Roger E. Backhouse (editor): *New Directions in Economic Methodology*, Routledge, 1994.
 - 17 Este ensayo fue escrito en enero de 1998.
 - 18 N. del E.: Texto accesible en <http://www.unav.es/cryf/theethicalrootsofkarlpopper.html>
 - 19 En *The Lesson...*, op. cit.
 - 20 La violencia está paradójicamente presente en grupos “*violentamente antitotalitarios*”, como algunos anarco-capitalistas, que también conozco bien. A pesar de que el *contenido* de lo que afirman parece estar excluido de toda violencia, por el principio de no agresión y cosas por el estilo, la *actitud* con la que predicán sus ideas, su cerrazón completa a la crítica –aunque sea metódica– y la creencia de que han encontrado el sistema social perfecto los coloca muy cerca de una posición potencialmente revolucionaria violenta.
 - 21 En este sentido, la conexión entre el pensamiento de Popper y Habermas parece más que evidente –especialmente por la noción habermasiana de “aceptación racionalmente motivada”– pero este tema no se ha trabajado mucho debido, paradójicamente, a la falta de diálogo entre la escuela de Frankfurt y los popperianos, cuando en ambas escuelas el diálogo tiene una importancia capital...
 - 22 Ver su clásico *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, 1971.
 - 23 En “Epistemología contemporánea y filosofía cristiana”, *Sapientia*, Nro. 180, 1991.
 - 24 Ver Kuhn, T., *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, 1996.

- 25 Op. cit., caps. XII y XIII.
- 26 Sobre el criterio de “racionalidad” ver mi art. “La investigación científica y pensamiento prudencial”, en *Acta Philosophica*, vol. 6 (1997), fasc. 2, pp. 311-126.
- 27 Ver Kuhn, T.: *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*; Paidós, 1989.
- 28 Dessauer, F.: *El caso Galileo y nosotros*; Carlos Lohlé ed., Buenos Aires, 1965.
- 29 Ver Feyerabend, P.: *Adiós a la razón*; Tecnos, Madrid, 1996; parte I, punto 7.
- 30 Hemos explicado este punto detenidamente en nuestro art. “Investigación científica y...”, op. cit.
- 31 Ver *La lógica de la investigación científica* [1934]; Tecnos, Madrid, 1985.
- 32 Ver *The Myth of the Framework*; Routledge, 1994.
- 33 Este desfasaje entre la práctica habitual de los científicos y las discusiones epistemológicas es estudiado por la misma epistemología.
- 34 Ver declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, del Concilio Vaticano II.
- 35 Ver Constitución pastoral *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, cap. I, punto 16.
- 36 Op. cit.
- 37 Una aclaración explícita de lo que está implícito en el contexto y en citas posteriores: “fuerza”, “coacción” están utilizadas en el sentido de fuerza física, jurídicamente ejecutable. Esto es, imponer algo por la fuerza es imponerlo de modo tal que quede tipificado un delito, un acto ilícito seguido de una sanción (esto incluye todo tipo de disposiciones estatales no directamente pertenecientes al derecho penal pero cuya “resistencia” por parte de una objeción de conciencia conduciría finalmente a ser encarcelado). No nos estamos refiriendo a otro tipo de coacciones y/o presiones, psicológicas, sociológicas y/o lingüísticas (actos perlocucionarios ocultos), muy relevantes y, a veces, posibles de ser moralmente admisibles, pero que no constituyen el objetivo de este ensayo. La libertad política aquí propugnada no es la de un mundo perfecto; es, al menos, la de un mundo donde no pensar y/o no actuar como el otro no constituya delito.
- 38 Tecnos, Madrid, 1981.
- 39 En “Epistemología contemporánea y...”, op. cit.
- 40 Feyerabend, *Adiós a la Razón*, p. 60.
- 41 Idem.
- 42 Una conciencia “madura” es una conciencia que ha crecido moralmente. Es, ante todo, una conciencia recta, esto es, verdadera y cualificada por la prudencia, mediante la cual una persona juzga con verdad y certeza sobre una cuestión particular y se decide por sí misma, sin ningún tipo de temor servil, por el amor a Dios y el prójimo. La persona vive así en lo verdaderamente bueno y verdadero sin temores de por medio –excepto el santo temor de Dios– con plena y gozosa libertad.
- 43 Op. cit.
- 44 Sobre el tema clave de la libertad religiosa, ver Amadeo de Fuenmayor, *La libertad religiosa*, Eunsá, Pamplona, 1979. Sobre este tema he opinado con detalle en mi art. “Reflexiones sobre la encíclica ‘Libertas’ de León XIII”, en *El Derecho*, Nro. 7090, del 11/11/1988; en “En defensa de la dignidad humana y el Concilio Vaticano II”, en *El Derecho*, Nro. 5913, 27/1/1984; en mi libro *El humanismo del futuro*, Edit. de Belgrano, Buenos Aires,

1989, cap. 1, punto 3, cap. 4, punto 8. Sobre temas centrales en este caso como la obligación *per accidens* de la conciencia errónea y otros temas, ver García López, Jesús: *Los derechos humanos en Sto. Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1979.

45 Ver “Reflexiones sobre la encíclica ‘Libertas’...”, op. cit.

46 En mi artículo “Verdad y sociedad abierta”, en *Sociedad Libre*, Nro. 2, 1991.

47 Si alguien objetara, inteligentemente, que hay cuestiones *menos* importantes, incluso triviales –como detenerse frente a un semáforo (y ello, admitiendo que las calles sean bienes públicos)– donde la coacción es admisible, volvemos a reiterar que lo que delimita el campo de una legítima coacción por parte de una autoridad es que sea atentatorio contra los derechos individuales.

48 *Casualmente*, “salud” y “salvación” tienen el mismo origen etimológico: *salus, salutis*. Antes la coacción se ejercía sobre la salud *espiritual*; hoy, sobre la salud *física*. Pero la persona humana es *una*. Y es esa persona humana, con unidad sustancial cuerpo-alma, la que tiene derecho a la ausencia de coacción sobre su conciencia.

Por otra parte, ojalá todos tuvieran la misma convicción, a saber, de no imponer sus ideas por medio de organismos burocráticos del estado moderno. Pero, claro, el problema es que el *contenido* doctrinal de determinadas convicciones lleva a ello con toda coherencia. Si alguien está convencido de que es legítimo coaccionar al prójimo para defenderlo contra sus debilidades e ignorancias, entonces será coherentemente parte de aquello que conduce al estado tutelar anunciado por Tocqueville. *Un totalitarismo latente, un “mundo feliz” a los palos, es lo que late en las más nobles intenciones de las personas más altruistas*. No es sólo Stalin el problema, sino la creencia de que la burocracia moderna es lo mismo que Jesús en la Bodas de Caná. No es sólo Hitler el problema, sino la creencia de que ser “Ministro de Bienestar Social” es lo mismo que ser la Madre Teresa.

49 Op. cit.

50 “Freedom and Intellectual Responsibility”, en *The Lesson...*, op. cit.

51 Op. Cit., pag. 86.

52 *Ibidem*. El subrayado es mío.