



## Feyerabend ¿Un filósofo de la ciencia posmoderno?

Teresa Gargiulo<sup>1</sup>

Recibido: 4 de septiembre de 2015 / Aceptado: 11 de abril de 2016

**Resumen.** El pensamiento de Feyerabend ha sido objeto de múltiples y divergentes interpretaciones. Pero entre ellas parece ser unánime la inscripción de su obra dentro de las coordenadas de una epistemología posmoderna. Estas lecturas podrían encontrar sustento en su anarquismo epistemológico el cual constituye en sí mismo una reducción al absurdo de los intentos del positivismo lógico y del racionalismo crítico por definir axiomática o metodológicamente la ciencia. En este sentido, su obra puede ser entendida, en parte, como una argumentación negativa y escéptica respecto a aquellas nociones de ciencia. No obstante, esta hermenéutica no deja de ofrecer una visión fragmentaria y parcial de su pensamiento y, particularmente, de su obra tardía. Nuestro propósito es reconstruir el pensamiento que formula en sus últimos años, con el fin de mostrar que éste no cumple las características posmodernas que habitualmente se le adjudican. Y, particularmente, determinar el sentido por el cual sería legítimo caracterizar su obra como posmoderna.

**Palabras claves:** Feyerabend; posmodernidad; escepticismo; ciencia; ética.

### [en] Feyerabend: ¿A postmodern philosopher of the science?

**Abstract:** Feyerabend's thought has been object of multiple and divergent interpretations. But among them seems to be unanimous the inscription of his work within the coordinates of a postmodernism or a radical skepticism. The epistemological anarchism constitutes a reduction ad absurdum of attempts of logical positivism and critical rationalism to defining axiomatic or methodologically the science. In this sense, it can be treated as negative and skeptical arguments concerning those notions of science. However, this hermeneutic offers a fragmented and partial view of his thought. Our purpose is to reconstruct the thought that he formulated in his last years, in order to show that it does not meet the postmodern characteristics that the critics habitually ascribe to him. And particularly, we will determine the sense in which it is legitimate to characterize his work as postmodern.

**Keywords:** Feyerabend; postmodernism; skepticism; science; ethics.

**Sumario.** 1. Introducción; 2. La posmodernidad como la negación de un meta-relato; 2.1 La doctrina de la inconmensurabilidad: ¿La negación de todo metarelato?; 2.2 La metafísica de la abundancia: ¿La búsqueda de un nuevo fundamento?; 3. La posmodernidad paleoconservadora de Feyerabend; 4. Conclusión; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar.** Gargiulo, T. (2017): "Feyerabend ¿Un filósofo de la ciencia posmoderno?", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (1), 203-227.

<sup>1</sup> [gargiulomteresa@gmail.com](mailto:gargiulomteresa@gmail.com)

## 1. Introducción

Preston (2000: 80-101) sostiene que en la filosofía tardía de Feyerabend se cumplen las notas distintivas de lo que se reconoce como posmodernidad. Siguiendo a Lyotard (1991a: 10), Preston caracteriza fundamentalmente la posmodernidad como la crisis de los meta-relatos, entre los cuales se destaca evidentemente el discurso metafísico. El mundo intelectual está fragmentado por una multiplicidad de discursos donde no existe una metanarrativa o una autoridad que determine la legitimidad, validez universal o supremacía de un discurso sobre los demás. Pues bien, la doctrina de Feyerabend de la inconmensurabilidad, su pluralismo, su transición desde un normativismo epistemológico a un anarquismo epistemológico, su lectura más bien historicista de la ciencia... son todos elementos que parecerían responder –según Preston– a un supuesto compromiso de todo meta-relato.

Sea o no justa la interpretación que hace Preston de la obra tardía de Feyerabend está parece haber ofrecido una clave de lectura que ha ido imponiéndose paulatinamente en torno a los críticos y especialistas en nuestro autor. En continuidad con Preston, Adolfo Vásquez Rocca (2005) caracteriza el escepticismo del vienés como el descreimiento radical –propio de la posmodernidad– de la posibilidad de acceder a interpretaciones validadas por un criterio externo o distinto a la ficcionalización de los relatos. También Eduardo Terrén (1999: 16-17) interpreta su anarquismo epistemológico como la renuncia propia de la posmodernidad a todo absoluto. El mérito del vienés radicaría –según él– en haber mostrado que la absolutización de la ciencia o de cualquier otra forma de pensamiento no es sino la consecuencia de una tendencia ideológica que pretende obviar el carácter esencialmente efímero de la realidad y de los lenguajes que le dan forma. Por su parte, también Mario Bunge (2003: 27) identifica la consigna «Todo vale» de su anarquismo epistemológico con las tesis con que más tarde se caracterizó al pensamiento débil, y al «posmodernismo». Hoyningen-Huene (2000a) se suma a esta línea de interpretación al sostener que en los escritos del vienés, posteriores a los años 70, hay un claro acercamiento a lo que se entiende por posmodernidad.

Moulines (1996) Masías Nuñez (2002), dando un paso más, no se limitan a hacer una hermenéutica de la obra del vienés desde los principios de la posmodernidad sino que incluso valoran su obra como el origen de la posmodernidad en la filosofía de la ciencia. Moulines define a Feyerabend como aquel pensador que con su lema “todo vale” inaugura un nuevo movimiento en el ámbito de la filosofía de la ciencia reconocido como la posmodernidad (Moulines, 1996: 94-95).

Por otra parte, la actitud escéptica que Feyerabend mantiene en sus habituales razonamientos por reducción al absurdo han conducido a críticos tales como Neto (1991), Musgrave (1978: 192), Watkins (2000: 339-344), Hooker (1991: 96), Kadwany (1996), Reaven (2000: 23) y, por supuesto, a Preston a reconocerlo como uno de los representantes que da cumplimiento al objetivo de des-estabilizar y des-construir la ciencia. Acusan al vienés de abanderar un escepticismo por el cual se tornaría incapaz de ofrecer una explicación de la ciencia alternativa a las que rechaza. Hooker explica:

Feyerabend ha subrayado [que] el uso de una *reductio ad absurdum* no es un compromiso a creer en sus premisas. Entonces, no puedo condenar los presupuestos formalistas tácitos de Feyerabend simplemente observando la crudeza de sus formulaciones. Pero entonces

la gente razonable tiene el derecho a pedir una explicación positiva que sustituya aquello que ha sido rechazado. El hecho mismo que Feyerabend no ofrezca ninguna, y que lo que él realmente ofrece permanece dentro de las formulaciones ordinarias empleadas en sus propias reducciones, sugiere que él de hecho está limitado por sus presuposiciones tácitas (Hooker 1991: 96).

Un argumento similar es esgrimido por Preston (2000: 88-89) quien sostiene que el vienés lejos de proponer una teoría o una comprensión positiva de la ciencia, se limita a criticar o desestabilizar los modelos científicos que ofrecen sus interlocutores, concretando así la filosofía deconstructiva de Derrida. Y concluye que el vienés no está interesado en elucidar la ciencia sino en destruirla.

Evidentemente esta hermenéutica se encuentra, en parte, validada por la doctrina de la inconmensurabilidad y por el anarquismo epistemológico que Feyerabend formula en los años 70 con los cuales no hace sino una reducción al absurdo de las interpretaciones tradicionales de la ciencia, es decir, de los intentos de definir axiomática o metodológicamente a la ciencia. No obstante, esta lectura no deja de ofrecer una visión fragmentaria y parcial de su pensamiento. En primer lugar, porque su anarquismo o su doctrina de la inconmensurabilidad no representan su concepción positiva acerca de la ciencia. Más bien, constituyen el descubrimiento de las paradojas, absurdos y limitaciones de las definiciones tradicionales de ciencia y el paso inicial hacia una mejor comprensión del quehacer científico. En segundo lugar, se trata de una hermenéutica que adolece de un análisis estricto de la resolución que Feyerabend ofrece, en sus escritos tardíos, a las cuestiones e intereses que atraviesan toda su obra.

Nuestro propósito es mostrar en qué medida su pensamiento póstumo –particularmente la metafísica de la abundancia– puede ser legítimamente categorizada como posmoderno.

En orden a esclarecer esta cuestión asumiremos la distinción que formula Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1989: 69 y ss) entre la posmodernidad antimoderna, la posmodernidad paleoconservadora, la posmodernidad neoconservadora y la posmodernidad ético-crítica. Recogemos tal distinción no solo por la virtualidad comprensiva con la que expone el movimiento polifacético de la tardomodernidad sino, y sobre todo, porque ella representa una utilidad didáctica para dar cumplimiento a los objetivos de nuestro trabajo. A saber, nos permitirá distinguir en qué sentido es posible decir que Paul Karl Feyerabend es un pensador posmoderno o, en otras palabras, determinar el modo por el cual sería legítimo enmarcar su obra en las coordenadas de la posmodernidad.<sup>2</sup>

Dadas estas distinciones, podríamos explicitar la tesis de nuestro trabajo del siguiente modo: la obra de Feyerabend debe ser comprendida en la clave de una posmodernidad paleoconservadora y no en las coordenadas de una posmodernidad

---

<sup>2</sup> Podríamos referirnos a la tradición filosófica en cuestión como tardomodernidad o como posmodernidad en orden a ser explícita la reacción contra la modernidad que caracteriza a sus pensadores más representativos. Sin ignorar la amplia discusión que existe acerca de la legitimidad de este último término para calificar una cierta tendencia de algunos pensadores contemporáneos, nos permitiremos emplear este término de posmodernidad, al menos provisionalmente, con el fin de dar unidad a algunas de sus notas distintivas. De este modo, si no se aceptara esta categorización, aún quedaría en pie el problema que se plantea. A saber, si la obra del vienés puede ser inscrita en continuidad con esta tradición de pensamiento contemporánea en virtud de las notas más distintivas que la caracterizan.

antimoderna, tal como habitualmente han apuntado sus críticos. Pues en sus últimos escritos resuelve sus interrogantes en torno a la ciencia en una dirección opuesta a la posmodernidad antimoderna: abandona definitivamente la inconmensurabilidad como un problema, parece postular un nuevo fundamento epistémico de la ciencia y la cultura, y mesura su antigua posición relativista. Ahora bien, en esta póstuma tarea intelectual nunca desatiende sino, todo lo contrario, corona su constante esfuerzo por hacer de la ciencia una empresa más humana; trabajando de este modo bajo el ideario de una posmodernidad que Habermas reconocería como paleoconservadora.

Para dar cuenta de nuestra tesis será necesario detenerse fundamentalmente en dos variantes de la posmodernidad. Primero, estudiaremos la posmodernidad anti-moderna con el fin de mostrar que la obra de Feyerabend no cumple con algunas notas esenciales que la caracterizan (1). Mostraremos, que tanto su doctrina de la inconmensurabilidad como su anarquismo epistemológico no representan su concepción positiva de la ciencia. Esto nos permitirá alegar contra la hermenéutica ya aludida que ninguna de estas formulaciones puede constituir un argumento para adjudicarle una posición antimoderna (1.1) Luego, expondremos analíticamente la búsqueda de un nuevo fundamento que implica su Metafísica de la Abundancia (1.2). Finalmente, presentaremos las características de la posmodernidad paleoconservadora en orden de dilucidar el sentido propio con el cual se podría calificar de posmoderno al pensamiento del vienés (2).

## **2. La posmodernidad como la negación de un meta-relato**

En este punto, y siguiendo la distinción de Habermas mencionada más arriba, analizaremos algunas notas características de la posmodernidad anti-moderna. Particularmente, estudiaremos como la obra tardía del vienés no reivindica la negación de toda posibilidad de elaborar un metarrelato, un relativismo en el sentido fuerte, ni la proclamación de una ciencia sin fundamento. En esta dirección, argumentaremos, que su metafísica de la abundancia no se corresponde con lo que Habermas reconoce como una posmodernidad anti-moderna.

Un denominador común de la posmodernidad es la posición crítica que en ella se mantiene respecto a la metafísica. Siguiendo el camino ya abierto por Nietzsche y Heidegger se niega la posibilidad de erigir una ontología o una metafísica con mayúscula. Lyotard (1991a: 10) define esta tradición de pensamiento justamente como la crisis de los meta relatos –entre los cuales se destaca particularmente la metafísica– y la concomitante inauguración de un pensar que se despliega en una pluralidad interpretativa. Este pensar post-metafísico tiene como contracara la proclamación de una pluralidad hermenéutica. La metafísica en cuanto saber fundante es sustituida por la ontología hermenéutica de Vattimo, por la gramatología derridana, por el juego nómada y azaroso de los simulacros de Deleuze o por las cadenas lingüísticas de Rorty. La tarea del pensar filosófico no es ya la de entender la estructura real e inmutable de las cosas sino la de constatar la pluralidad de discursos que deviene a lo largo de los distintos contextos histórico-culturales (Vattimo, 1986: 13; 1987, 415 y ss.). Su misión no es sino –en palabras de Derrida (1971, 18-19)– la de desconstruir el logocentrismo y la búsqueda de un principio originario. La filosofía, en adelante, debe crear conceptos que manifiesten el caos inapresable (Deleuze, Guattari, 1993) o inventar cadenas lingüísticas que contribuyan al

bienestar democrático del mayor número (Rorty, 1993). Sin entrar en la infinidad de matices y diferencias que existen entre los pensadores más representativos de esta tradición, basta establecer, como su denominador común, el haber transmutado y limitado el tradicional quehacer metafísico a constatar y relevar la heterogeneidad de los distintos discursos históricos.

Cabe destacar que estos pensadores antimodernos objetan al positivismo lógico y a la filosofía analítica su rechazo de la metafísica. Más no por ello éstos se erigen como defensores de la metafísica entendida ésta como el estudio de la totalidad de lo real. Muy por el contrario, desestiman la posibilidad de formular un relato, un discurso o un saber universal acerca del fundamento de la realidad. El fin de la metafísica o el inicio de una nueva forma de hacer metafísica –tal como es declarado por la posmodernidad– implica abandonar el proyecto moderno de buscar un fundamento o el principio que dé la razón última de nuestro conocimiento y de todo lo demás. De aquí que Habermas describa esta tradición como aquella que “criticando la filosofía originaria renuncia a la fundamentación última y a una explicación afirmativa del ente en su totalidad” (Habermas, 1982: 80). Vattimo, particularmente, prohíbe toda referencia a categorías fuertes y violentas tales como esencia, verdad, sustancia, *eidós*, *arjé*, etc (Vattimo, 1992: 25, n. 11). A partir de esta prohibición la metafísica deviene –en los términos de Derrida (1971: 80)– en anarquía, es decir, en la declaración de la ausencia de todo principio originario. Por su parte, Lyotard (1991a: 44) explica que la legitimación del saber depende de las reglas del juego del discurso. Ahora, dichas reglas son inmanentes al discurso, por lo cual la búsqueda de fundamento o de una autoridad trascendente al discurso no tiene sentido alguno.

## 2.1 La doctrina de la inconmensurabilidad: ¿la negación de todo metarelato?

Dado este brevísimo panorama de las coordenadas generales que comprenden al proyecto de la posmodernidad anti-moderna cabe entonces preguntarse si no es lícito interpretar la obra de Paul Karl Feyerabend en continuidad con ella. ¿Acaso la doctrina de la inconmensurabilidad que formulo en el año 62 no concluye la imposibilidad –proclamada también por los posmodernos– de establecer un metarelato entre dos teorías o paradigmas? ¿Acaso no fue el mismo Lyotard (1991b: 87) quien se confesó pariente de Feyerabend en cuanto que comparte con él la tesis de que las tradiciones no son recíprocamente transparentes sino que sus relatos se excluyen mutuamente?

Por otro lado, ¿no es generalmente reconocido el esfuerzo del vienés por superar los pseudos fundamentos del conocimiento científico instituidos por el positivismo lógico y el racionalismo científico y, sobre todo su sugestivo artículo titulado: *Knowledge without foundations?* (Cf. Feyerabend, 1961/1999) ¿Acaso esta denuncia no se enmarca en el abandono de la búsqueda de un fundamento epistémico propio de la posmodernidad antimoderna? ¿Acaso por esto mismo no estaría legítimamente fundamentada la tesis de Moulines (1996) y de Masías Nuñez (2002) quienes explican la obra del vienés como la introducción de principios de la posmodernidad en la filosofía de la ciencia?

Respecto a la primera cuestión cabe destacar que entender la doctrina de la inconmensurabilidad del vienés como equivalente a la proclamación posmoderna acerca de la imposibilidad de todo metarelato no es sino el resultado de una descuidada lectura de su obra. Aducir tanto la doctrina de la inconmensurabilidad

como el anarquismo epistemológico como razones que inscriben al vienés en las líneas de la posmodernidad antimodernidad no es sino una confusión deudora de no haber comprendido el carácter de reducción al absurdo que poseen estos dos elementos de su obra.

Feyerabend formula su versión ontológica<sup>3</sup> de la inconmensurabilidad la cual destaca la relación de inconsistencia que puede existir entre teorías comprensivas<sup>4</sup> en la medida que éstas estén informadas por ontologías mutuamente excluyentes. Lo que ocurre cuando se pasa de una teoría A a una teoría B –explica el vienés– “es una sustitución de la ontología” (Feyerabend, 1962/1989: 39). Toda teoría en virtud de su ontología no sólo define un modo particular de ver la realidad sino que establece una manera de seleccionar, disponer y explicar la evidencia o hechos observacionales, fija la significación que adquieren los términos teóricos y observacionales, crea los instrumentos de observación y medición, y codifica los modos en que los resultados deben interpretarse (Feyerabend, 1962/1989: 53-54, 77-78, 108). De aquí que en la medida que las teorías estén informadas por una ontología distinta el conjunto de datos observacionales, términos, leyes o principios de una teoría resulten incompatibles o, más propiamente, inconmensurables con los de otra. No existe entre ellas un contenido, un referente, un patrón común –y mucho menos, lo que Lyotard reconoce como un meta-relato–. Luego, y ante esta situación, no hay modo de poder determinar, desde el interior de una teoría científica, cuál de las teorías científicas es más verdadera, si existe progreso entre ellas, si hablan o no acerca de lo mismo, si sólo una de ellas constituye una vía de acceso a la realidad o si ambas constituyen mundos alternativos... Desde el exterior de una teoría su puede fácilmente racionalizar cualquier transición teórica –asegura Feyerabend contra Lákatos–. Pero tampoco en este caso se encuentra un criterio epistémico externo a las teorías inconmensurables que nos permita definir qué es lo real, qué es lo progresivo o qué es lo racional (Cf. Feyerabend, 1975/1992: 265-266, 280-281; 1976a: 385-386; 1977b: 364, n. 2, 365-366; 1978/1982: 188, 202, n. 38; 1987/2005: 88-89).

Pero Feyerabend no está postulando con esta doctrina la efectiva imposibilidad de formular un metarrelato, o de establecer puentes de comprensión o inteligibilidad

<sup>3</sup> Cabe destacar el trabajo de Perovich (1991) que tiene el mérito de haber subrayado el signo distintivo de la doctrina de la inconmensurabilidad de Feyerabend, a saber, la relación de inconsistencia ontológica entre teorías sucesivas.

<sup>4</sup> Feyerabend aplica propiamente su noción de inconmensurabilidad para describir la relación de inconsistencia entre teorías universales o comprensivas, es decir, entre aquellas que tienen implicancias ontológicas distintas. La inconmensurabilidad describe la relación entre aquellas teorías que son lo suficientemente ricas como para dar una explicación acerca de la naturaleza de todos los fenómenos físicos y que son capaces de sustituir a las demás cosmovisiones como un todo, tales como la teoría aristotélica, la teoría Newtoniana, o la teoría cuántica. Cf. Feyerabend 1958: 78-79, 90-91; 1958/1981: 29 y 35; 1961/1999: 52-54; 1962/1981: 323; 1962/1989: 38, 137-138; 1965/1981: 109-110; 1967a: 40; 1975/1992: 102-103; 1977: 365, n. 7; 1977/1999: 204. Esta restricción de la tesis de la inconmensurabilidad a las teorías comprensivas constituye para Hoyningen-Huene (2000b: 106) la diferencia principal entre la concepción de inconmensurabilidad de Feyerabend y la de Kuhn. Y atendiendo a esto Hoyningen-Huene (2000a: 9), destaca además que Feyerabend admite que la teoría de la reducción de Nagel y la teoría de la explicación de Hempel y Oppenheim sean aplicables a generalizaciones empíricas dentro de un dominio limitado. Pero estos modelos lógicos de la ciencia son criticados por Feyerabend en la medida que no atienden ni explican el cambio metafísico que supone la sucesión de teorías comprensivas.

recíproca<sup>5</sup> entre paradigmas, teorías o culturas.<sup>6</sup> Únicamente subraya que esta mutua comprensión o comparación es imposible de concretar desde los cánones o herramientas que ofrece el positivismo lógico y el racionalismo crítico. Ante tal situación el racionalista crítico y el positivista lógico se ven obligados a asumir, a modo de una consecuencia absurda que se sigue de sus mismos supuestos, un relativismo según el cual las teorías científicas no son más que descripciones arbitrarias, todas ellas igualmente válidas o equivalentes. A modo de respuesta a las acusaciones que le hace Gellner Feyerabend expone de un modo contundente lo que pretende mostrar con su doctrina de la inconmensurabilidad:

No hay ninguna tentativa de mi parte por mostrar ‘la validez de una forma extrema de relativismo’.

No trato de justificar ‘la autonomía de cada humor, cada capricho, y cada individuo’ (ibid.). Simplemente argumento que el camino hacia el relativismo no ha sido aún cerrado por la razón de modo que el racionalista no pueda oponerse a nadie que vaya por él (Feyerabend, 1976a: 384-385).<sup>7</sup>

En otras palabras, con su versión ontológica de la inconmensurabilidad el vienés no busca promover una visión escéptica, fragmentaria, irracional y relativista respecto a la ciencia tal como sugieren sus críticos.<sup>8</sup> Su intención no es otra sino mostrar que esta visión no es sino el resultado del positivismo y del racionalismo que se muestran incapaces de explicar la racionalidad científica en las transiciones teóricas que suponen un cambio de ontología. En este sentido, son ellos los que no han cerrado el camino del relativismo y del escepticismo o de un anarquismo científico:

(Otra conclusión es que los racionalistas no han logrado todavía derrotar el escepticismo: todos los puntos de vista son igualmente buenos o, dicho de otra forma –que no es más que su natural prolongación–, toda valoración de las teorías y formas de vida es aceptable). [...] A este seudorazonamiento se le puede desenmascarar por medio del análisis académico o se le puede reducir al absurdo. Yo elegí este último camino (Feyerabend, 1970/1981: 131-161).

<sup>5</sup> Tanto Kuhn como Feyerabend distinguieron entre la intraducibilidad de lenguajes mutuamente inconmensurables y la posibilidad de acceder desde uno u otro a una recíproca comprensión. Ambos consideran que la traducción de un lenguaje, o de algunos de sus términos específicos, a otro lenguaje podría fracasar. No obstante, de esta intraducibilidad no se sigue necesariamente la imposibilidad de entender por inmersión un lenguaje que se nos presenta en principio como inconmensurable. Cf. Kuhn (1983: 669-688); Feyerabend (1975/1992: 265-266; 1987b: 75-81).

<sup>6</sup> Eric Oberheim (2006: 130) demuestra que Feyerabend no se limita a aplicar su noción de inconmensurabilidad a los conceptos y a las teorías sino que la extiende también a la relación que puede existir entre cosmovisiones, tradiciones, culturas, comunidades, paradigmas valores, prácticas, acciones, percepciones, cuestiones, problemas, etc.

<sup>7</sup> Entre los pasajes donde Feyerabend presenta el relativismo como una consecuencia lógica del racionalismo y del positivismo se pueden mencionar los siguientes: Feyerabend, 1970/1981: 131-161; 1976a: 385-388; 1977: 364, n. 2; 1978/1982: 141-142, 173-174, 188; 1981b: 21-22; 1987c: 19-20; 1987/2005: 88-89; 1989: 395 n. 4, 399-400; 1991a: 89-90, 101-102; 1992: 367-368; 1993/2008: xiii-xiv.

<sup>8</sup> Cf. Preston 1997: 5-6; 2000: 94; Lloyd 2000: 115; Gellner 1975: 336; Watkins 2000: 49; Giedymin 1971; Grunfeld 1984; Theocharis and Mihalis 1987: 598; Bunge 2003: 30; Horgan 1993: 36; Toledo Nickels 1998; Rossi 1975: 266; Finocchiaro 1973: 361; Andersson 1984: 13-23; Counihan 1976: 470-472; Bhaskar 1975: 39, 45-46; Kulka 1977: 277-282; Hattiangadi 1977: 289; Broad 1979: 537; Worrall 1978: 279-280.

Podríamos resumir el planteo de nuestro filósofo de la ciencia del siguiente modo: la transición de dos teorías comprensivas mutuamente inconmensurables no puede ser explicada según los cánones y principios del positivismo lógico y del racionalismo crítico. Pues, de hacerlo, se encuentra ante la siguiente disyuntiva: o deben admitir el fracaso de sus principios para dar cuenta del progreso científico o deben proclamar un relativismo. Feyerabend optó por mostrar el absurdo de estas tradiciones por este segundo camino: a saber, exponer su fracaso mostrando una concepción relativista de la ciencia en la medida que es analizada desde sus propios principios. Presenta el relativismo como un problema, a saber, como el fin de la empresa científica.

Al mismo tiempo con la formulación de su anarquismo epistemológico, el vienés se opone a un modelo particular de racionalidad que adscribe al método la garantía del éxito científico. A este modelo de racionalidad el filósofo busca reducirlo al absurdo mediante la siguiente argumentación: la racionalidad científica exige adoptar un método. Pero el método frecuentemente obstaculiza el éxito de la ciencia; luego el éxito de la ciencia exige abandonar la racionalidad científica y asumir el principio “todo vale”. Ahora bien –concluye Feyerabend– si todo vale, entonces nada vale, ni siquiera el método, lo cual es un absurdo. El “todo vale” no es sino un jocoso e irónico resumen de la sorpresa de un racionalista al descubrir la ausencia de un criterio metodológico universalmente aplicable a la ciencia. Con su anarquismo epistemológico procura expresar la conclusión que obligadamente alcanza el racionalista cuando descubre la complejidad del quehacer científico.

El vienés denuncia que la filosofía de la ciencia, tal como se desarrolló a lo largo del siglo XX, ha sido incapaz de ofrecer una clara noción de ciencia. Pues si el método es lo que define a la ciencia, y existe una pluralidad de métodos, se debe admitir que existe una infinidad de modos de entender la ciencia. O, en otras palabras, dada la identidad establecida por el racionalismo crítico entre ciencia y método, el anarquismo metodológico obliga a reconocer la ausencia de una definición que explique qué es ciencia (Cf. Feyerabend, 1993/2008a: 238).

Ahora bien, este estilo dialectico y estas argumentaciones por reducción al absurdo que el vienés emplea habitualmente no lo convierten de suyo en un escéptico o en un deconstructivista –tal como sostienen Preston (2000: 88-89) y Hooker (1991: 96)–. En un argumento por reducción al absurdo el autor no manifiesta compromiso alguno, no toma una posición definida en el asunto que discute. Sin embargo, esto no implica que por ello carezca en absoluto de un posicionamiento frente a la cuestión que se debate. El escepticismo que Feyerabend mantiene frente a un particular modo de concebir la racionalidad científica y a sus consecuentes nociones de objetividad, progreso y realismo científico, no lo sitúa *ipso facto* como promotor de una imagen absurda de la ciencia. Pues el escepticismo que manifiesta en estos años por las definiciones racionalistas o positivistas de la ciencia no es sino el punto de partida, el inicio de su búsqueda de una nueva comprensión de la ciencia. En 1977 Feyerabend escribe un *racconto* de su obra titulado *Solicitud de un Año Sabático* donde explica algunas claves para entenderla. Allí cuenta que después de la reducción al absurdo de los distintos criterios de demarcación lo que le resta es la tarea –caracterizada como un plan a largo plazo– de formular una nueva teoría o modelo de ciencia:

Resultado: ni el contenido, ni el método, ni las reglas de la razón nos autorizan a separar la ciencia de la no-ciencia. Toda separación producida es un *fenómeno local*; se produce

bajo ciertas condiciones, entre ciertas partes de la ciencia y ciertas partes de la no-ciencia, y no pueden utilizarse para inferir una *diferencia esencial entre las cosas separadas*.

*Plan a largo plazo*

Mi plan a largo plazo es construir una teoría del conocimiento que tenga en cuenta esta situación. Esta teoría diferirá en dos aspectos de las teorías del conocimiento al uso:

1) Será una teoría de las ciencias tanto como de las artes (humanidades). En lugar de ver las ciencias y las artes como dos dominios diferentes, presentará a ambos como partes diferentes de una y la misma empresa, del mismo modo que la física y la biología aún son vistas como partes de una y la misma empresa: la ciencia.

2) No contendrá reglas abstractas. Todas las reglas, las de la lógica incluida, quedaran vinculadas a un contexto bien especificado, y dará una razón histórica del contexto y del correspondiente uso de reglas (Feyerabend, 1977/2013, 302-303).

Desde el 77 ya es explícita su intención y su determinación de elaborar una nueva noción de ciencia. Los trabajos que datan de estos años hasta sus escritos póstumos pueden ser entendidos como un renovado y paulatino esfuerzo por explicar la ciencia desde parámetros completamente distintos a los que rechazó con su doctrina de la incommensurabilidad y su anarquismo epistemológico. En este sentido, podemos sostener que el pensamiento de Feyerabend no acaba en la mera denuncia o en desestabilizar determinadas definiciones de ciencia –como creen Neto (1991), Musgrave (1978: 192), Watkins (2000: 339-344), Hooker (1991: 96), Kadvany (1996) y Reaven (2000: 23).

En los escritos del vienés encontramos que los argumentos por reducción al absurdo que dirige la filosofía de la ciencia tradicional se entrelazan, a su vez, con sugerencias positivas acerca de cómo debe ser la ciencia. En la introducción que procede al volumen I y II de sus *Philosophical Papers* formula la noción de “*dos cadenas argumentativas*” para explicar el contenido tanto de sus artículos escritos en la década del cincuenta como aquellos que aparecían por primera vez en dichos compendios.<sup>9</sup> La primera cadena argumentativa –explica el vienés– es crítica, es decir, en ella no se aceptan los fenómenos, procesos o instituciones sino que, por el contrario, se los examina y se procura modificarlos (Cf. Feyerabend, 1981c: ix). Ella constituye el camino negativo por el cual Feyerabend descubre las contradicciones y limitaciones de la Concepción heredada y del racionalismo crítico, en sus intentos de definir la ciencia discriminándola dialécticamente de la metafísica. Estos argumentos podrían ser leídos en clave escéptica y deconstructivista tal como hace la literatura mencionada más arriba.

Pero por la segunda cadena argumentativa, nuestro epistemólogo comienza con la elección de una visión comprensiva del universo o forma de vida con el fin de adaptar las ideas y hábitos a las intuiciones o percepciones de la tradición elegida (Cf. Feyerabend, 1981c: xiii). De aquí que de acuerdo con las mismas instrucciones del vienés su obra no puede ser interpretada únicamente como una reducción al absurdo de determinados modelos de ciencia. Sus escritos también ofrecen, a través de este segundo tipo de cadena argumentativa, una propuesta positiva de la ciencia, la racionalidad científica y la cultura.

---

<sup>9</sup> Para una discusión crítica acerca de estas dos cadenas argumentativas se puede ver Jary (1991); Farrell (2003: 195-199).

Feyerabend no es un escéptico. Su obra no acaba en la mera denuncia o en la reducción al absurdo. También propone positivamente un modelo de ciencia alternativo a aquellos que son objeto de sus diatribas y denuncias. Luego, a pesar del parcial acierto de las hermenéuticas en clave deconstructivista mencionadas más arriba, estas corren el peligro de ofrecer una lectura fragmentaria e incompleta de la obra del vienés. Pues cada uno de los elementos de su obra, a saber, su doctrina de la inconmensurabilidad, su pluralismo teórico y su anarquismo epistemológico, pueden ser leídos y analizados efectivamente como reducciones al absurdo de las nociones tradicionales de ciencia de aquel entonces. No obstante, también y, sobre todo, deben ser interpretadas como instancias positivas de su itinerario intelectual, es decir, como oportunidades que le permitieron entrever direcciones y caminos por los cuales acceder a una visión más comprensiva y realista de la dinámica científica. Es decir, las consecuencias absurdas que él infiere de la posición de sus contrincantes, le indican de forma negativa que por esa dirección no se encuentra una apropiada intelección de la ciencia.<sup>10</sup>

A finales de los años 80 el vienés deja de analizar la ciencia desde los cánones de su propia formación en el positivismo lógico y en el falsacionismo popperiano y dando un paso más, subrayará que la doctrina de la inconmensurabilidad no debe ser valorada como un verdadero problema:

La inconmensurabilidad es una dificultad para algunas visiones filosóficas bastante ingenuas (en explicación, verosimilitud, progreso en términos de aumento de contenido); esto muestra que estas visiones fallan cuando son aplicadas a la práctica científica; ésta no crea ninguna dificultad para la misma práctica científica (Feyerabend, 1981c: xi).

La Inconmensurabilidad significa un obstáculo para el positivismo lógico que insiste en la rigidez del significado de los términos y que intenta explicar el progreso científico mediante la reducción lógica de las antiguas teorías a las nuevas; también supone una crisis para el racionalista crítico que concibe como reales solo aquellas entidades que son fruto de las abstracciones o experimentaciones efectuadas desde sus propios esquemas conceptuales. (Cf. Feyerabend, 1970/1989, 108; 1981c, xi, xv- xvi; 1981b, 22-23; 1991a, 156-157; 1987a, 81; 1993/2008, 211; 1994/1999, 313). Pero no son éstas ciertamente las premisas desde las cuales Feyerabend piensa positivamente la ciencia.

En su búsqueda de una nueva concepción de ciencia –que traza particularmente en su *Filosofía de lo Natural* (1970/2013) y en su *Conquista de la Abundancia* (1994/1999)– el vienés insiste en la posibilidad de la inteligencia humana de argumentar y reflexionar al margen de determinados marcos culturales. Esta valoración positiva de la inteligencia fundamenta la posibilidad de comunicación y mutua comprensión entre culturas, paradigmas o teorías. Estas son las consideraciones que le permiten inferir una noción de ciencia y cultura diametralmente opuesta a la postulada por

<sup>10</sup> Cabe aclarar que el vienés nunca pretendió elaborar una filosofía a modo de un sistema abstracto que establezca una respuesta conclusiva, universal y necesaria acerca de la ciencia, la sociedad, la cultura y el mito. Por el contrario, insiste que su obra sea leída como un ensayo periodístico (Cf. Feyerabend 1991/2003: 182) más nunca como un sistema filosófico (Cf. Feyerabend 1975/1992: 16-17). Dicha insistencia manifiesta su reticencia a formular un nuevo modelo prescriptivo de ciencia que repita los parámetros y cánones universales propios del racionalismo científico. Pero esto no implica que no haya esbozado aunque de un modo no-racionalista algunas respuestas positivas a las cuestiones que se planteó a lo largo de su vida.

el positivismo y el racionalismo crítico. Mientras ellos conciben las culturas como sistemas cerrados o marcos de referencias mutuamente inconmensurables, Feyerabend (1991/2003: 110-111; 1994/1999: 194) las comprende como manifestaciones modificables y accidentales de una naturaleza humana común. Las manifestaciones históricas de la naturaleza humana se materializan en visiones del mundo temporales, nunca bien definidas y siempre ambiguas (Cf. Feyerabend, 1991/2003: 165) puesto que interactúan y se modifican recíprocamente. Todas las culturas (y en ellas, los paradigmas, teorías o comunidades científicas) cambian y establecen recíprocamente puentes de diálogo (Cf. Feyerabend, 1970/1981: 141 n. 36). Luego, no existen culturas completamente cerradas o inconmensurables. En este sentido, afirma que “toda cultura es potencialmente cualquier cultura” (Cf. Feyerabend, 1994/1999: 57). En esta nueva concepción de ciencia la inconmensurabilidad se presenta simplemente como un pseudo problema.

Feyerabend concibe positivamente la ciencia como la entera cultura occidental que evoluciona y fluctúa a lo largo de la historia interactuando con diversos mitos y cosmovisiones del mundo. La ciencia, el mito y la filosofía no constituyen culturas cerradas sino que, por el contrario, se suceden en una continua y recíproca interacción conformando un único proceso histórico a partir del cual se configura la cultura occidental. (Cf. Feyerabend 1970/2013: 37; 1967b: 411; 1968/1999: 105; 1975/1992: 33; 1975/1999: 198-199; 1978/1982: 85 n. 1; 1991b: 24; 1994/1995: 135) Los límites entre la ciencia, el mito y la filosofía quedan desdibujados ante la nueva noción de cultura que propone como resultado del abandono del problema de la inconmensurabilidad.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Haciendo un breve recorrido de su itinerario intelectual se puede citar a su *Filosofía Natural* (1970/2013) como una de las primeras obras donde intenta formular positivamente el primer esbozo de un modelo de ciencia. Ahora las implicancias de esta concepción de la ciencia son inferidas paulatinamente por el vienés. En su *Tratado contra el Método* (1975/1992: xv- xvi) afirma que la ciencia no es independiente de las disciplinas y prácticas no-científicas sino que es una parte de un todo más grande, es decir, parte de una forma de vida más amplia que integra incluso a aquellas. Más tarde, en *La Ciencia en una Sociedad Libre* (1978/1982: 145) asegura que «ni la ciencia ni el racionalismo tienen la autoridad suficiente para excluir los mitos, el pensamiento “primitivo” o las cosmologías en que se basan los diversos credos religiosos». La ciencia, por tanto, es entendida por él como una tradición particular que debe convivir pacíficamente con las demás tradiciones. Pero ya en sus últimas obras no solo supera este relativismo sino que también advierte la inconsistencia que existe entre su concepción de la ciencia como una tradición histórica y su simultánea denuncia de la ficticia unidad en la ciencia. Pues si en ella no existe una unidad metodológica ni una visión científica del mundo, ella no puede ser concebida como una tradición independiente con una estructura propia, autónoma y estable a lo largo del tiempo (Cf. Feyerabend, 1987/2005: 20-21; 1994/1999: 169-170). La coexistencia de múltiples visiones del mundo con sus respectivos presupuestos metafísicos en la ciencia es uno de los argumentos por los cuales Feyerabend aboga por su comprensión de la ciencia como fruto de múltiples tradiciones filosóficas (Cf. Feyerabend, 1991/2003: 179-180; 1993/2008: 242-245; 1994/1999: 171-172, 178, 184; 1994/2000: 164-165) o como “una colección de materias heterogéneas” (Feyerabend, 1994/1999: 230) que provienen de campos disciplinares aislados. (Cf. Feyerabend 1991/2003: 162).

Mediante distintos análisis históricos y apelando a estudios que ofrece la antropología social, la arqueología y la historia del arte Feyerabend ilustra como la ciencia está atravesada por múltiples tradiciones filosóficas, teológicas y mitológicas. Aunque esta vez, la falta de unidad en la ciencia que denuncia en la ciencia no es motivo para que ésta pierda credibilidad —como si lo fue en su anarquismo epistemológico— sino que constituye una de las razones que validan su nueva y póstuma valoración de la ciencia, a saber, la ciencia como un continuo con la entera historia de la cultura occidental. Esto es lo que condujo a Feyerabend a concluir que para acceder a una comprensión cabal de la ciencia es preciso re-contextualizarla en las discusiones filosóficas, en las tradiciones míticas y en los movimientos artísticos que le componen. Ni la teología, ni la filosofía, ni el mito, ni el arte se le presentan a Feyerabend como formas inconmensurables a la ciencia; pues la misma ciencia es en sus orígenes y en su desarrollo histórico teológica, mitológica y artística.

Contra los filósofos de la ciencia que buscan definir la actividad científica, mediante cánones abstractos, Feyerabend la presenta como una tradición que se manifiesta históricamente heterogénea. La ciencia es, en sí misma, una tradición histórica que debe ser pensada y analizada en continuidad con el mito y la filosofía. Y ante la pregunta por la estructura propia de esta tradición y por los elementos que la distinguen de las demás tradiciones, el vienés responde que la ciencia posee una estructura que se define en función de las múltiples tradiciones mitológicas y filosóficas que la atraviesan históricamente.

Hasta aquí, estamos en condiciones de sostener que si la posmodernidad es entendida como la imposibilidad de establecer un metarrelato, no es legítimo entender la obra de Feyerabend en sus coordenadas. Pues su doctrina de la inconmensurabilidad nunca fue una confesión de sus convicciones respecto a la ciencia, sino más bien, una reducción al absurdo de los intentos del positivismo lógico y del racionalismo crítico por definirla en virtud de un método lógico-empírico. Feyerabend nunca postulo positivamente la imposibilidad de establecer una mutua comprensión e intelección entre tradiciones y paradigmas. Aún más cuando abandona las coordenadas del positivismo lógico y del racionalismo crítico en aras de esbozar una nueva explicación de la ciencia insiste que la inconmensurabilidad sea vista como un pseudoproblema.

A continuación estudiaremos su *Metafísica de la Abundancia* en la medida que ella supone la búsqueda de un principio ontológico, es decir, la postulación de un nuevo absoluto o fundamento de la ciencia y la cultura. A su vez en este próximo punto podremos comprender que cómo este sustrato común es el que explica y posibilita, en última instancia, la mutua comprensión entre paradigmas y culturas.

## **2.2 La metafísica de la abundancia: ¿la búsqueda de un nuevo fundamento?**

Resta resolver una segunda cuestión que planteamos más arriba. ¿Acaso sus denuncias a los pseudos fundamentos del conocimiento científico instituidos por el positivismo lógico y el racionalismo científico no lo convierten de suyo en un posmoderno? El abandono del proyecto moderno de fundamentar la ciencia en un método es una característica propia de la posmodernidad, luego parecería legítimo interpretar su obra en las claves de esta tradición filosófica. O acaso el epistemólogo vienés en su nueva comprensión de la ciencia y la cultura ¿plantea un nuevo fundamento?

Hasta fines de los años 80 el vienés prolonga una dura crítica a los fundamentos epistémicos establecidos por la modernidad. Podríamos caracterizar estos años de su vida como el constante esfuerzo por superar los pseudos fundamentos del conocimiento científico instituidos por el positivismo lógico y el racionalismo científico. En los 60, contra el positivismo lógico que erige la experiencia como el juez supremo de las teorías científicas, Feyerabend formula una teoría pragmática del significado que pone de relieve la presencia de elementos metafísicos en las oraciones observacionales. Entre los años 70 y 80, muestra las repercusiones sociales de un racionalismo que presenta el método como fundamento de la actividad científica y medida de racionalidad. En pocas palabras, en estos años objeta que la evidencia empírica, la lógica o el método sean entendidos como el fundamento epistémico del quehacer científico.

Pero al final de su vida, y en orden a superar su antiguo relativismo, parece formular un nuevo fundamento para la racionalidad científica, aunque tratando de evitar el vicio de generar con él una nueva versión de racionalismo. En sus últimos

escritos, propone una metafísica de la abundancia por la cual procura ofrecer un fundamento ontológico a su nueva visión de la ciencia y la cultura; y por la cual busca trascender su antigua posición relativista.<sup>12</sup>

En orden a superar su antiguo relativismo Feyerabend arriba a una noción de ser o mundo que parece ser el fundamento último que define el valor intrínseco de las teorías o cosmovisiones. La designa con el nombre de Dios, mundo, materia o Ser con mayúscula. En contraposición con las sistematizaciones propias del racionalismo la describe como una entidad inagotable, compleja, infinita y “de una abundancia que sobrepasa nuestra imaginación más desatada”. (Cf. Feyerabend, 1994/1999: 23, 33, 37, 169, 167-168, 171-173, 275). Es difícil caracterizar positivamente, o decir qué es, ese fundamento. Lo fue para él; y por eso utiliza diversos términos –Dios, Ser, mundo, realidad. La tarea crítica que ha llevado al vienés hasta ese Ser determina mucho más claramente lo que no es que lo que es positivamente. Empero, se puede decir con seguridad que sería traicionar profundamente el íntimo movimiento de su pensamiento si no se afirmara que el abandono de su anterior relativismo y su reformulación de un relativismo cosmológico es dependiente de esta noción de Ser postulada en su metafísica de la abundancia.

Lo real para Feyerabend es el equilibrio entre un Ser complejo y abundante y los hombres que lo interrogan desde una tradición determinada. La existencia humana y la tradición en la que ella está inscrita es lo que define lo real. Esta misma idea es expresada por el vienés en forma dialogo:

Lee Feng: ¿Quieres decir que el hombre y toda una cultura son medida, pero que Ser es también una medida y que sea cual fuere el mundo en que vivimos, siempre será resultado de la interacción de estas dos medidas?

Charles: Sí; lo has expresado perfectamente. (Feyerabend, 1991b: 66).

La realidad es el equilibrio que existe entre el Ser y la cultura. O siendo ese equilibrio su condición, lo real sería el Ser en cuanto manifestado o realizado en la cultura. El vienés formula una noción analógica de Ser que destaca la pluralidad de sentidos, es decir, la pluralidad de maneras de las que se puede decir este Ser. O dicho de otro modo, subraya la estructura o referencia ontológica que tienen estas infinitas expresiones culturales e históricas de las que se dice el Ser.

Con un lenguaje que no es el propio de Feyerabend podríamos aventurarnos a decir que de alguna manera está entreviendo la noción analógica del Ser: el Ser se dice de varias maneras y esta tesis es lo que permite postular la pluralidad de sentidos sin renunciar a conocer al sustrato de esos sentidos.

Su metafísica de la abundancia no se diluye en la sola hermenéutica. Se trata de una hermenéutica ontológica, es decir, de la postulación de una pluralidad hermenéutica pero resguardada, limitada y fundada en una ontología. Nuestro autor no ignora la ardua labor hermenéutica que exige el dialogo entre distintas culturas

---

<sup>12</sup> El abandono de Feyerabend a finales de los años 80 de las cuestiones específicas que ocupan a la filosofía de ciencia no supone un descuido de su interés por intentar comprender la ciencia y su respectiva relación con la metafísica. Mas bien, implica que una vez que está convencido del acierto y verdad de sus críticas –es decir, de lo estrecho, arbitrario, y empobrecedor que resulta para la ciencia el cauce de la filosofía de la ciencia– debe abandonar la filosofía de la ciencia para salvar a la ciencia. Por tanto, se puede decir que no hay propiamente un abandono o ruptura en su itinerario. Lo que hay es una ampliación temática y metodológica de horizontes en orden a acceder a una comprensión de la ciencia desde una perspectiva más comprehensiva.

y comunidades científicas. Destaca la capacidad de la inteligencia humana en cuanto ésta es capaz de ir despejando los prejuicios o pre-comprensiones con los que se acerca a un nuevo mundo de sentido; explica que a través de un proceso de inmersión o familiarización la inteligencia accede al horizonte de comprensión de nuevos paradigmas. No obstante, el vienes advierte de que para que este ejercicio hermenéutico no sea practicado en las claves del historicismo o del racionalismo debe ser cultivado en el marco de una metafísica de la abundancia. Es decir, una metafísica que subraya la infinita pluralidad de sentidos que adquiere cultural e históricamente el Ser. Destaca la referencia ontológica que posibilita y sustenta esta pluralidad. La cultura es manifestación contextual del Ser y el Ser es condición fundante de la cultura. Con una noción analógica de realidad acepta la pluralidad sin olvidar el sustrato común que las sustenta.

Con esta noción analógica de realidad Feyerabend busca superar toda dialéctica entre el objetivismo y el relativismo. Objeta las ontologías univocas del racionalismo que negando la pluralidad de sentidos que se pueden decir del Ser, destaca únicamente sus estructuras fijas, puras y frías que nada le dicen al ser humano. Por otra parte, cuestiona aquellas ontologías historicistas que subrayan únicamente el devenir de estos sentidos, debilitando y hasta suprimiendo las estructuras del Ser. En *Diálogos sobre el conocimiento* (1991) escribe:

[...] el relativismo es tan quimérico como su irritable hermano gemelo, el absolutismo o el objetivismo. [...] Los objetivistas universalizan las leyes vigentes dentro de las fronteras del tema preferido, mientras que los relativistas insisten en la validez limitada de las leyes, dentro de las mismas fronteras (Feyerabend, 1991b: 114-115).

Para el objetivismo la naturaleza de las cosas puede determinarse en virtud de un marco permanente, universal y a-histórico de pensamiento. Para el relativismo, en cambio, todos los conceptos o sistemas de pensamiento son relativos a un marco socio-histórico determinado. Feyerabend con su metafísica de la abundancia procura elaborar una ontología que trascienda o abandone estas dialécticas relativismo/absolutismo propias de la epistemología moderna. Se esfuerza por mostrar que ni el objetivismo ni el relativismo pueden dar razón de la comunicación e interacción entre las cultura, ni de la abundancia de lo real.

El objetivismo intenta subsumir la complejidad y abundancia de lo real en conceptos o sistemas abstractos y unívocos. Niega la pluralidad de culturas y la posibilidad de manifestaciones de un Ser que exceda sus propias categorías; de aquí que juzgue a estas últimas como irreales o aparentes. El error del racionalismo consiste en haber creído justamente que la representación unívoca, universal, abstracta y sistemática de ese Ser infinito o complejo es más real que su referente; creer que esta representación contiene todas sus propiedades y aristas. Absolutizó un ente abstracto en detrimento de un ser real, complejo y abundante (Cf. Feyerabend 1981a: 6-7; 1993/2008: 218-219; 1994/1999: 25, 283). En contraposición a este objetivismo el vienes postula la existencia de un Ser, mundo o materia al cual se refieren y en el cual encuentran anclaje la pluralidad de mundos de sentidos que postulan las culturas, paradigmas o teorías. Hay múltiples y diferentes sentidos, pero todos se refieren a uno y al mismo referente.

Feyerabend no niega que incluso la tradición objetivista –que atraviesa a la ciencia occidental– describa realísticamente aspectos del Ser o del mundo. Lo que subraya

es que esta tradición no puede ser considerada como la única que goza de un acceso exclusivo al conocimiento del mundo (Cf. Feyerabend, 1991/2003: 68). Aún más, ni ésta ni ninguna otra tradición o cultura puede ser concebida como una unidad cerrada e inamovible. En primer lugar, porque la complejidad del mundo sobreabunda los conceptos de comprensión que éste ofrece. “El mundo en que vivimos es demasiado complejo para ser comprendido por teorías que obedecen a principios (generales) epistemológicos” dice Feyerabend (1987/2005: 70). En segundo lugar, porque el mundo es un ente móvil que no puede ser manifestado por sistemas o conceptos estables y atemporales. No es una entidad estática sino que es modificado mediante la interacción recíproca de las culturas (Cf. Feyerabend, 1970/1981: 141 n. 36; 1993/2008: 270-271) Aún más Feyerabend destaca que parte de la abundancia del mundo surge del intento de las culturas y de la ciencia, en particular, por conquistar su abundancia (Cf. Feyerabend, 1994/1999: 33-34). Luego hablar de la objetividad de la ciencia se le presenta simplemente como un contrasentido. Las entidades científicas deben entenderse como la respuesta de la realidad al contexto y al curso de una investigación científica particular. La objetividad científica no puede ser formulada ni entendida fuera de las situaciones específicas de la investigación. (Cf. Feyerabend, 1993: 199-200).

Por otra parte, al relativismo introduce una noción de Ser que es independiente e irreductible a los marcos o fronteras historicistas que éste procura establecer. En *Diálogos sobre el conocimiento* escribe que “Son posibles distintos modos de vida y de conocimiento porque la realidad los permite e incluso los favorece, y no porque la “verdad” y la “realidad” sean nociones relativas”. (Feyerabend 1991b: 116). Es decir, la realidad permite ser vista y analizada desde distintas aristas socio-históricas pero ella no es en si misma una noción relativa. En este sentido Feyerabend se aleja del relativismo que defendió en *La Ciencia en una Sociedad Libre* donde concebía a la verdad y a la realidad como nociones relativas al marco teórico que las postula o proyecta. En sus últimas obras sin dejar de reconocer el carácter contextual del conocimiento postula una noción de Ser que no puede ser reducido a las culturas o tradiciones, sino que siendo una entidad independiente, móvil y dócil facilita el devenir e interacción de las culturas y por ende de las entidades. Sin negar que carácter relativo del conocimiento subraya que las distintas culturas y tendencias históricas tienen una base real, un fundamento in re (Cf Feyerabend, 1991b: 66).

En sus obras póstumas Feyerabend muestra haber comprendido que el problema de la inconmensurabilidad con su consecuente relativismo se supera únicamente cuando se reconoce que además de la factibilidad de una labor hermenéutica entre paradigmas es preciso reconocer un Ser que parece comportarse como el fundamento del sentido. Retractándose de su antigua posición relativista afirma que no podemos simplemente dejar en paz las tradiciones pues éstas por su propia naturaleza se expanden más allá de sus fronteras y abruma a las oponentes más débiles (Cf. Feyerabend, 1991a: 104-5). De aquí la necesidad de detenerse a considerar el valor intrínseco de las tradiciones y de las formas de vida que ellas proponen. A la hora de determinar cuál de las tradiciones o culturas es más verdadera o mejor que las otras Feyerabend señala como un camino posible –tal como veremos en el próximo punto– la atención y el análisis de sus contenidos éticos y humanos.

Pero lo que nos interesa destacar aquí es que la inteligencia del vienés no queda encerrada en el mundo hermenéutico. Se abre al mundo metafísico en la medida que pregunta y procura conocer los criterios últimos que definen lo abundancia de lo real.

Cuando Feyerabend (1991b: 66) propone a la Cultura y al Ser como medidas de lo real trasciende evidentemente las coordenadas de la hermenéutica. La hermenéutica únicamente posibilita la pregunta acerca de la propia tradición o mundo de sentido. Pero la pregunta del *vienés* acerca de lo real no se enmarca simplemente en un mundo de sentido sino que se dirige a la universalidad de lo real. Pregunta por la misma posibilidad de los infinitos mundos de sentido. Luego es en el Ser donde tiene sentido su mismo preguntar.

Cuando Feyerabend (1991/2003: 165) sentencia que “toda cultura es potencialmente cualquier cultura”, no solo pretende explicar que todas las culturas cambian y establecen recíprocamente puentes de diálogo y que, por tanto, no existen culturas completamente cerradas o inconmensurables (Cf Feyerabend, 1994/1999: 194) sino sobre todo definir las culturas como manifestaciones parciales, modificables y accidentales de una naturaleza humana común, de un sustrato común (Cf. Feyerabend, 1991/2003: 110-111). Las manifestaciones históricas de la naturaleza humana se materializan en visiones del mundo temporales, nunca bien definidas y siempre ambiguas puesto que interactúan y se modifican recíprocamente en orden a expresar mejor la complejidad del Ser (Feyerabend, 1991b: 115).

Cada una de las culturas expresa el Ser de una manera parcial, difusa y analógica. Ahora bien, descubrir que ningún mundo de sentido agota el sentido del ser equivale a reconocer la infinitud del Ser o, lo que es lo mismo la infinitud de un principio o fundamento que es causa y fuente de tal abundancia de sentido. Feyerabend termina por sostener que la posibilidad de comprensión y de intelección recíproca, se encuentran dada en el Ser. La posibilidad fundante de la complejidad y abundancia del mundo, no solo natural sino también cultural, encuentra su fundamento en el Ser, mundo, materia o como se lo reconozca.

Este es el itinerario intelectual que Feyerabend recorrió en sus últimas obras. En la medida que la inconmensurabilidad deja de presentarse como un problema y defiende positivamente la posibilidad hermenéutica, infiere la necesidad de formular su metafísica de la abundancia. En dicha metafísica el *vienés* transmuta su escepticismo en un realismo antirracionalista, reemplaza sus críticas deconstructivas por la intuición de un camino que fundamente la ciencia y la cultura sin repetir los errores del racionalismo occidental o del relativismo extremo que supone el historicismo.

Por lo visto hasta aquí es legítimo concluir que a pesar de su crítica a los pseudos fundamentos científicos postulados por la epistemología moderna, Feyerabend no parece renunciar a la tarea de buscar un fundamento alternativo que exceda las claves del racionalismo y del historicismo. En este sentido, nuestro filósofo no parece encarnar la renuncia definitiva a esta búsqueda que caracteriza a los pensadores de la posmodernidad.

Se podría objetar aquí que el *vienés*, en ningún lugar presenta este Ser, mundo o Dios como un nuevo “fundamento”. Efectivamente no lo hace, al menos no lo hace desde esta terminología. Pero dada la descripción que hace de él, podemos decir, que se trata de un principio que se comporta, en última instancia, como el principio fundante y común a todas las tradiciones. Y, en definitiva, como el criterio que define el valor humano de cada una de las tradiciones –tal como veremos en el punto 2–. Pero muy probablemente, el *vienés* evito explícitamente presentarlo o exponerlo como un “fundamento” debido a las profundas y marcadas reminiscencias racionalistas que tiene esta categorización. Aún más, Feyerabend (1991/2003: 182)

insiste en numerosos pasajes que su obra sea leída como un ensayo periodístico más nunca como un sistema filosófico (Cf. Feyerabend 1975/1992: 16-17, 102; 1978/1982: 191; 1978/1993: 148-149; 1989/2000: 151, 156-157, 159; 1991a: 149, 153-154, 155; 1991c: 487; 1996/1999: 136; 1994/2000: 162-163). Dicha insistencia manifiesta su reticencia a formular un nuevo modelo prescriptivo de ciencia que repita los parámetros y cánones universales propios del racionalismo científico. Pero eso, no implica que no haya esbozado aunque de un modo no-racionalista algunas respuestas positivas a la cuestión acerca de la fundamentación última de la ciencia y la cultura.

En esta misma línea cabe destacar, que el vienés no hubiera estado de acuerdo en absoluto de que se interpretara su metafísica de la abundancia como un meta-relato, si por meta-relato se entiende un discurso lógico que resuelve de forma abstracta, sistemática y definitiva el problema de la inconmensurabilidad y, por ende, el de la determinación de la supremacía de una tradición sobre las otras. Pues esto implicaría la formulación una nueva forma de racionalismo el cual constituyó uno de los blancos más importantes de sus críticas. Él insiste que su metafísica sea entendida solo como una imagen. Pues al entenderla como sistema se corre el riesgo no sólo de empobrecer la realidad sino, en última instancia, de remplazarla (Cf. Feyerabend, 1994/1999: 25; 33-34).

En resumen, a pesar de su intención de formular una metafísica anti-racionalista, ella no deja de constituirse como un intento de fundamentar la ciencia y las culturas en una noción de Ser que trasciende la lógica del objetivismo y el relativismo. Creemos que esto nos permite sostener que aunque es legítima la lectura de la obra de Feyerabend en la clave de una denuncia a los pseudo fundamentos del conocimiento científicos ésta no deja de ofrecer una explicación parcial de su pensamiento. Pues no da cuenta de la razón última de sus denuncias. Su deserción del proyecto de la epistemología moderna de fundamentar la ciencia en un método no tiene razón de ser sino es en su búsqueda de una explicación y de una fundamentación no-racionalista del quehacer científico. Esta es otra razón por la que no parecería legítimo interpretar la obra del vienés en continuidad con una posmodernidad antimoderna que supone la renuncia del proyecto moderno de fundamentar la ciencia.

### **3. La posmodernidad paleoconservadora de Feyerabend**

A continuación alegaremos las razones por las cuales nos parece más justo situar la obra de Feyerabend en las coordenadas de la posmodernidad paleoconservadora. Ésta se caracteriza no sólo por una crítica a la técnica y la ética de la modernidad sino, sobre todo, por su propuesta de retomar éticas anteriores, como la de Aristóteles. De algún modo creemos que Feyerabend compartiría con Arendt y MacIntyre este objetivo.

Como alternativa al racionalismo, y en consonancia con su concepción de las culturas como distintos modos de vivenciar la abundancia del Ser, Feyerabend ensaya en sus últimas obras diversas inmersiones antropológicas en orden a comprender mejor la ciencia actual. Concretamente en sus inmersiones en la cultura griega el vienés encuentra los orígenes del racionalismo de la ciencia moderna. Pero, descubre

además en ellos, sobre todo en Aristóteles<sup>13</sup> antecedentes de una visión alternativa de ciencia. Feyerabend invita a los epistemólogos y filósofos de la ciencia a repensar la ciencia actual a la luz de un modelo aristotélico de ciencia en la medida que el Estagirita ofrece un nuevo criterio de realidad capaz de concretar un modelo de ciencia más humano.

En el manuscrito inconcluso que constituye su *Conquista de Abundancia* (1994) Feyerabend presenta lo que él denomina como el “principio de Aristóteles”. Según él este criterio permitiría juzgar las entidades y teorías científicas según si el mundo a que dan lugar es placentero o no para vivir. Dicho principio define lo real como “aquello que tiene un papel importante en el tipo de vida que uno quiere vivir” (Feyerabend, 1994/1999: 292). Las vidas humanas, en el pleno sentido de la palabra, tienen lugar en el mundo real, luego –arguye Feyerabend tratando de continuar en la línea del Estagirita– no puede ser considerado como una quimera aquello que desempeña un papel importante en ellas (Cf. Feyerabend, 1991/2003: 70-71; 1994/2000: 166-167).

Aristóteles al señalar contra Parménides que las cosas naturales, es decir las cosas que conforman la vida de los hombres están sometidas al cambio sitúa la vivencia, concretamente, el estado de vigilia de un hombre sano en medida de verdad y realidad. En línea con este razonamiento Feyerabend asegura que si el griego erige la existencia o la vivencia como medida de la realidad también estaría dispuesto a reconocer a la felicidad y la vida buena y plena como criterio de verdad. De aquí que el principio de Aristóteles –tal como lo formula el vienés– exige que los resultados científicos sean beneficiosos para el individuo y la sociedad antes de convertirlos en medida de la realidad. Feyerabend escribe que “la ciencia humana se debe adaptar a los requerimientos de una vida plena y equilibrada”. Y agrega que “Según Aristóteles, estos requerimientos también definían su contenido” (Feyerabend, 1994/1999: 255).

Feyerabend analiza aquel pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1096b33 y sigs.) donde el Estagirita se pregunta irónicamente por la utilidad que brindaría la idea platónica de Bien, si esta no puede ser producida ni adquirida por los seres humanos. En este pasaje se manifiesta –según el vienés– el interés de Aristóteles por formular una teoría del conocimiento y un criterio de realidad que acerque el conocimiento a las vivencias humanas (Feyerabend, 1994/1999: 94-95). Es decir su intención de elaborar una ciencia que represente un bien para el hombre y que esté al servicio de él y no a la inversa. Pues si la realidad debe juzgarse de acuerdo a la experiencia y el sentido común de los hombres, entonces Aristóteles está demostrando –explica el vienés– que el uso e interpretación de los resultados científicos es una cuestión política pues ésta tiene que ver con la vida de la gente tal y como ésta se expresa en sus experiencias diversas y en el sentido común (Cf. Feyerabend, 1994/1999: 258). Luego –concluye el epistemólogo– la realidad “no se puede dejar en manos de los especialistas” (Feyerabend, 1994/1999: 258), es decir, en manos de los científicos.

<sup>13</sup> Feyerabend reiteradamente y a lo largo de toda su obra hace referencia a Aristóteles. Entre los pasajes más representativos se puede citar el sexto capítulo de su *Filosofía Natural* (1970/2013: 223-279) titulado “La filosofía natural occidental de Aristóteles a Bohr” donde pone de relieve las ventajas que presenta la concepción aristotélica de ciencia respecto al abordaje matemático de la naturaleza de Descartes. También en *La Ciencia en una Sociedad Libre* (1978/1982: 55-71) dedica un apartado denominado “Aristóteles no ha muerto” a exponer la doctrina aristotélica del conocimiento como una posible vía para recuperar la unidad existente entre las acciones prácticas del científico y sus consideraciones teóricas. Finalmente en su obra póstuma, *La Conquista de la Abundancia* (1994/1999: 255-262) bajo el título de “Aristóteles” dedica un capítulo a analizar las respuestas que da el Estagirita al idealismo platónico y a la doctrina de Parménides.

El principio de Aristóteles limita la ciencia al someterla a la tradición y al estilo de vida que el individuo o una sociedad decide adoptar. Pues en cuanto que dicho principio hace depender lo real de la tradición que el hombre elija, la ciencia queda supeditada a una decisión ética. Por ética, Feyerabend entiende aquella decisión individual de asumir un determinado tipo de vida y, por tanto, un modo particular de entender y vivenciar el mundo. En éste sentido escribe que la ética debe convertirse en “juez público” de la ciencia. “[L]a ética (en el sentido general de una disciplina que guía nuestras elecciones entre formas de vida) afecta a la ontología” (Feyerabend, 1991/2003: 70). Tal conclusión Feyerabend la recoge y expone en su artículo *La ética como medida de la verdad científica*:

Una primera y bastante inmediata consecuencia [del principio de Aristóteles] es que la línea divisoria entre la realidad y la apariencia no puede ser establecida mediante la investigación científica, porque contiene un componente normativo o, si lo prefieren, “existencial”.

Esto explica, en segundo lugar, por qué tantos procesos distintos (visiones, experiencia inmediata, sueños y fantasías religiosas) han sido declaradas reales y por qué las discusiones en torno a la realidad son tan acaloradas. Después de todo, se trata de debates sobre el modo correcto de vivir o, en ámbitos más restringidos sobre el modo correcto de hacer investigación. (Feyerabend, 1991/2003: 80).

Toda teoría, tradición o cultura posee una noción metafísica de realidad que trasciende el conjunto de datos científicos que disponen a su favor. Estas nociones metafísicas de realidad se definen en virtud de un componente ético normativo que en la ciencia o en la visión científica del mundo también se ha planteado aunque subrepticamente y sin discusión. Feyerabend (1991/2003) propone iniciar un debate sobre las implicancias éticas y humanas de las tradiciones y culturas introduciendo nuevas maneras de definir lo real o de discriminar humanamente lo real. De este modo, el contenido ético implícito en sus distintos criterios de realidad debe ser juzgado abiertamente por la ética. “Podemos decir que la ética, habiendo sido una vez la medida secreta de la verdad científica, puede ahora convertirse abiertamente en su juez” (71).

La ciencia debe estar sometida a la ética y no a la inversa. Pero Feyerabend se opone a todo intento de concebir la ética como un sistema a priori de normas universales inferidas de la ciencia. Ésta no puede ser entendida como la universalización o explicitación de los valores implícitos en la visión científica del mundo. Y, por tanto, una cultura o tradición no puede ser juzgada por lo ideales propios del racionalismo científico. Por ejemplo, el nivel de vida que las tradiciones ofrecen a sus miembros no puede ser evaluada en función del producto nacional bruto, de la esperanza de vida o del nivel de alfabetización. Es, decir, no se puede medir su calidad de vida desde los valores de la cultura occidental. En este sentido afirma que no se puede argumentar desde la realidad científica hacia la ética y los derechos humanos (Cf. Feyerabend, 1991/2003: 74).

Feyerabend invierte el habitual cuestionamiento científico sobre las implicancias éticas de la ciencia. Éste se pregunta por las consecuencias que se siguen de una única realidad científica mientras que supone que todas aquellas tradiciones o culturas que tienen creencias y ontologías no científicas viven en una ilusión. El vienés (1991/2003), en cambio, asegura que la ética debe ser el criterio ontológico

que defina lo real. Las tradiciones con sus respectivas nociones de realidad deben ser juzgadas desde interrogantes éticos, tales como, “¿Son realmente meros sueños, o hay en ellas felicidad, perspicacia, comprensión, afecto y un crecimiento gradual desde la infancia, pasando por la adolescencia, hasta la madurez y vejez? ¿Hay una actitud generosa hacia los demás más allá de las intenciones?” (71). Lo real, de este modo es establecido conforme a aquello que proporciona a los hombres una vida feliz y plena en tanto despliega las facultades humanas.

Esto no supone, por parte de Feyerabend un desprecio de la ciencia, sino el deseo de que ésta recupere su dimensión humana supeditándose al juicio, a la libertad y a la dignidad del hombre. Su esposa Gracia Borrini (1999: 14) caracteriza el modelo de ciencia que Feyerabend persigue en sus últimos obras como aquel que no reduce la riqueza y complejidad del ser y que sostiene pero nunca degrada la vida que tiene sentido para el hombre.

El valor humano se erige para Feyerabend como el criterio de éxito de las culturas. Lo humano –entendiendo por tal el contenido vivencial de una teoría o cultura– constituye uno de los valores epistémicos primarios según el cual Feyerabend evalúa y crítica la supuesta superioridad de la ciencia frente a otras tradiciones de pensamiento (Cf. Feyerabend 1991b: 87-89, 123-125; 1994/1999: 187-188, 232; 1996/1999: 41-43). Luego el progreso científico –que particularmente parece haber alterado el equilibrio del hombre con la naturaleza que se había alcanzado en épocas anteriores– debe ser juzgado por las implicancias que se siguen de él para la existencia humana<sup>14</sup>.

El lenguaje metafísico y antropomórfico que Feyerabend adopta en su *Conquista de Abundancia*, sobre todo en sus referencias en torno a la aprobación o resistencia del Ser, pretende ser una expresión de la calidad de vida que proponen las culturas a sus miembros. El Ser o la naturaleza aprueba las culturas en la medida que ellas proporcionan a sus miembros una vida buena y plena, pero se resiste a aquellas que no la ofrecen. Su metafísica revela como las culturas con sus consecuentes estilos de vida participan de la complejidad y abundancia del mundo (Feyerabend 1994/1999, p. 232). Allí define lo real como “aquello que tiene un papel importante en el tipo de vida que uno quiere vivir” (Feyerabend, 1994/1999: 292). De aquí que exija que los resultados científicos sean beneficiosos para el individuo y la sociedad antes de convertirlos en medida de la realidad. Feyerabend (1994/1999) escribe que “la ciencia humana se debe adaptar a los requerimientos de una vida plena y equilibrada” (255).

Lo que busca nuestro autor en su metafísica de la abundancia no es ya relativizar los logros de la ciencia comparándolos con los de las tradiciones míticas o filosóficas. Lo que pretende es emprender una nueva forma de hacer ciencia: una ciencia más consciente de los supuestos que animan su evolución histórica y una empresa capaz de dar cuenta del estilo de vida y de los valores humanos que propone con sus progresos.

A través de un acercamiento hermenéutico a Aristóteles, Feyerabend propone un criterio de realidad que acerca la ciencia a las vivencias humanas. Es decir, procura pensar una ciencia que represente un bien para el hombre y que esté al servicio

<sup>14</sup> Erigir los valores espirituales o el conferimiento de sentido no es abogar por la irracionalidad o la mera subjetividad como sostiene Preston (1997: 210; 2000: 90-91). Valorar la humanidad de la ciencia por la vida buena plena que ofrece una tradición, excede evidentemente los criterios de veracidad o validez de cualquier racionalista pero ello no lo convierte de suyo en un irracionalista.

de él y no a la inversa. Propone a los epistemólogos juzgar las culturas, y entre ellas a la misma ciencia, por su contenido humano y existencial. De este modo, el vienés inaugura una manera más humana de hacer ciencia que intenta restablecer nuevamente el vínculo entre verdad y felicidad que parecen haber perdido, hace ya mucho tiempo, las nociones modernas de método, ciencia y objetividad.

#### 4. Conclusión

Por lo visto hasta aquí podemos sostener que la obra de Feyerabend no cumple con las notas distintivas de la posmodernidad antimoderna que habitualmente sus críticos le adjudican.

En el punto (2.1) mostramos que su doctrina de la inconmensurabilidad y el anarquismo epistemológico que el vienés formula en los años 60 y 70 no pueden ser alegados legítimamente como argumentos a favor de esta hermenéutica. Pues con ninguna de estas tesis Feyerabend busca manifestar su concepción positiva acerca de la ciencia ni negar, en absoluto, la posibilidad de establecer un metarrelato y una mutua comprensión entre teorías y paradigmas. En ellas se limita simplemente a reducir al absurdo las definiciones de ciencia postuladas por el positivismo lógico y el racionalismo crítico.

En el punto (2.2) vimos que su crítica a los pseudos fundamentos del conocimiento no puede constituir en sí misma una razón para adjudicarle una posición antimoderna. Pues, en la metafísica de la abundancia que desarrolla en sus últimos escritos parece justamente proponer –aunque con el cuidado de no repetir un nuevo racionalismo– un nuevo fundamento para la ciencia y la cultura.

Finalmente, en la segunda parte de nuestro trabajo (3), presentamos la preocupación ética que atraviesa toda la obra del vienés junto con su constante esfuerzo por hacer de la ciencia una empresa humana. Creemos que estas características, sumado al fluido dialogo que éste entable con el Estagirita en orden a repensar la ciencia actual, constituyen motivos de peso para pensar su obra en las coordenadas de una posmodernidad paleo-conservadora. En este último sentido se podría calificar legítimamente de posmoderno el pensamiento del vienés.

#### 5. Referencias bibliográficas

- Andersson, G. (1984). “Introducción: Presupuestos, problemas, progreso”. *Estructura y desarrollo de la ciencia*. Radnitzky G., Andersson G. (eds.). Madrid, Alianza: 13-23.
- Bhaskar, R. (1975). “Feyerabend and Bachelard: Two Philosophers of Science.” *New Left Review* 94: 31-55.
- Borrini, G. (1999). “Prefacio y Reconocimientos”. *La Conquista de la Abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós: xi-xv.
- Broad, P.F. (1979). “Paul Feyerabend: Science and the Anarchist.” *Science* 206: 534-537.
- Bunge, M. (2003). *Cápsulas*. Barcelona, Gedisa.
- Counihan, T. (1976), “Epistemology and Science - Feyerabend and Lecourt”. *Economy and Society* 5: 470-472.
- Deleuze G. y Guattari F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Derrida J. (1971). *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

- Farrell, R. (2003). *Feyerabend and Scientific Values. Tightrope-Walking Rationality*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands.
- Finocchiaro, M. (1973). "Review of I. Lakatos and A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*." *Studies in History and Philosophy of Science* 3: 361.
- Feyerabend, P. (1958). "Complementarity". *Proceedings of Aristotelian Society, Suppl. Vol.* 32: 75-104.
- Feyerabend, P. (1958/1981). "An attempt at a realistic interpretation of experience". *Realism, rationalism and scientific method, Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press: 17-36.
- Feyerabend, P. (1961/1999). "Knowledge without foundation." *Paul K. Feyerabend: Knowledge, Science and Relativism, Philosophical Papers Volume 3*, John Preston (ed.). Cambridge, Cambridge University Press: 50-77.
- Feyerabend, P. (1962/1981a). "Hidden variables and the argument of Einstein, Podolsky and Rosen." *Realism, rationalism and scientific method, Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press: 298-342.
- Feyerabend, P. (1962/1989). *Limites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*. Barcelona, Paidós.
- Feyerabend, P. (1965/1981). "Reply to Criticism. Comments on Smart, Sellars and Putnam." en *Realism, rationalism and scientific method, Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press: 104-131.
- Feyerabend, P. (1967a). "The Mind-Body Problem." *Continuum* 5: 35-49.
- Feyerabend, P. (1967f). "On the Improvement of the Sciences and the Arts, and the Possible Identity of the Two". *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science, 1964- 66: In Memory of Norwood Russell Hanson*. Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume III. Robert S. Cohen, Marx W. Wartofsky (eds.). Dordrecht, D. Reidel: 387- 415.
- Feyerabend, P. (1968/1999). "Outline of Pluralistic Theory of Knowledge and Action". *Paul K. Feyerabend: Knowledge, Science and Relativism, Philosophical Papers Volume 3*, John Preston (ed.). Cambridge, Cambridge University Press: 104-111.
- Feyerabend, P. (1970/1981). "Consolations for the Specialist". *Problems of Empiricism. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press: 131-167.
- Feyerabend, P. (1970/1989). *Contra el Método. Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento*. Barcelona, Ariel.
- Feyerabend, P. (1970/2013). *Filosofía Natural*. Buenos Aires, Debate.
- Feyerabend, P. (1975/1992). *Tratado contra el Método. Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento*. Madrid, Tecnos.
- Feyerabend, P. (1975/1999). "Let's Make More Movies". *Paul K. Feyerabend: Knowledge, Science and Relativism, Philosophical Papers Volume 3*, John Preston (ed.). Cambridge, Cambridge University Press: 192-199.
- Feyerabend, P. (1976). "Logic, Literacy and Professor Gellner." *British Journal for the Philosophy of Science* 27: 381-391.
- Feyerabend, P. (1977). "Review of Changing Patterns of Reconstruction." *British Journal for the Philosophy of Science* 28: 351-382.
- Feyerabend, P. (1977/1999). "Rationalism, Relativism and Scientific Method". *Paul K. Feyerabend: Knowledge, Science and Relativism, Philosophical Papers Volume 3*, John Preston (ed.). Cambridge, Cambridge University Press: 200-211.

- Feyerabend, P. (1977/2013). "Solicitud de un Año Sabático". *Filosofía Natural*. Buenos Aires, Debate: 295-310.
- Feyerabend, P. (1978/1982). *La Ciencia en una Sociedad Libre*. Madrid, Veintiuno Editores s.a.
- Feyerabend, P. (1978/1993). *¿Por qué no Platón?* Madrid, Tecnos.
- Feyerabend, P. (1981a). "Historical Background: Some Observations on the Decay of the Philosophy of Science". *Problems of Empiricism. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press: 1-33.
- Feyerabend, P. (1981b). *Problems of Empiricism. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1981c). "Introduction: Scientific Realism and Philosophical Realism." *Realism, rationalism and scientific method, Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press: iii-xvi.
- Feyerabend, P. (1987a). "'Creativity- A Dangerous Myth.'" *Critical Inquiry* 13: 700-711.
- Feyerabend, P. (1987b). "Putnam on Incommensurability: Comments on Reason, Truth and History." *British Journal for the Philosophy of Science* 38: 75-81.
- Feyerabend, P. (1987c). "Reason, Xenophanes and the Homeric Gods." *The Kenyon Review* 9: 12-22.
- Feyerabend, P. (1987/2005). *Adiós a la Razón*, Tercera edición. Madrid, Tecnos.
- Feyerabend, P. (1989). "Realism and the Historicity of Knowledge." *Journal of Philosophy* 86: 393-406.
- Feyerabend, P. (1989/2000). *Diálogos sobre el Método*. 2ª ed. Madrid, Cátedra.
- Feyerabend, P. (1991a). *Three Dialogues on Knowledge*. Cambridge, Basil Blackwell.
- Feyerabend, P. (1991b). *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Feyerabend, P. (1991c). "Concluding Unphilosophical Conversation." *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend. Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume 132*. Munévar G. (ed.). Dordrecht, Kluwer: 487-527.
- Feyerabend, P. (1991/2003). *Provocaciones Filosóficas*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Feyerabend, P. (1992). "Review of Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science. By Larry Laudan." *Isis* 83: 367-368.
- Feyerabend, P. (1993). "The end of Epistemology?." *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grünbaum. Boston Studies in the Philosophy of Science Vol. 76*. R. Cohen and L. Laudan (comps.). Dordrecht, D. Reidel: 187-204.
- Feyerabend, P. (1993/2008). *Against Method. Third Edition*. London, Verso.
- Feyerabend, P. (1994/1995). *Matando el tiempo. Autobiografía*. Madrid, Debate S.A.
- Feyerabend, P. (1994/1999). *La Conquista de la Abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós.
- Feyerabend, P. (1994/2000). "Paul Feyerabend: Last Interview." By Jung J. *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*. J. Preston, G. Munévar and D. Lamb (eds.). New York, Oxford University Press: 159-168.
- Feyerabend, P. (1996/1999). *Ambigüedad y Armonía*. Barcelona, Paidós.
- Gellner, E. (1975). "Review of Beyond Truth and Falsehood." *The British Journal of Philosophy of Science* 26: 331-342.
- Giedymin, J., (1971). "Consolations for the Irrationalist." *British Journal for the Philosophy of Science* 22: 39-53.
- Grünfeld, J., (1984). "Feyerabend's Irrational Science." *Logical Analysis* 27: 221-232.
- Habermans, J. (1982). *¿Para qué aún la filosofía?* En *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos.
- Habermans, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

- Hattiangadi, J. (1977). "The Crisis in Methodology: Feyerabend." *Philosophy of the Social Sciences* 7: 289-302.
- Hooker, C. (1991). "Between Formalism and Anarchism: A Reasonable Middle Way". *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. Munévar, G. (ed.). Dordrecht, Kluwer Academic Publishers: 41-107.
- Horgan, J. (1993) "Paul Karl Feyerabend: El Peor Enemigo de la Ciencia", *Investigación y Ciencia* 201: 34-48.
- Hoyningen-Huene, P. (2000a). "Paul K. Feyerabend. An Obituary. " *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*. J. Preston, G. Munévar and D. Lamb (eds.). New York, Oxford University Press: 3-15.
- Hoyningen-Huene, P. (2000b). "Paul K. Feyerabend and Thomas Kuhn. " *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*. J. Preston, G. Munévar and D. Lamb (eds.). New York, Oxford University Press: 102-114.
- Jary, D. (1991). "Beyond Objectivity and Relativism: Feyerabend's 'Two Argumentative Chains' and sociology" *The Social Horizon of Knowledge: Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities Vol. 22*. Buczkowski, P. (ed.). Amsterdam: Rodopi: 39-57.
- Kadvany, J. (1996). "Reason in History: Paul Feyerabend's Autobiography". *Inquiry* 39: 141-146.
- Kuhn, T. (1983), *Commensurability, Comparability, Communicability*. Asquith P. and Nickles T. (eds.) *PSA 1982, Volume 2*. East Lansing: Philosophy of Science Association: 669-688.
- Kulka, T. (1977). "How far does anything go? Comments on Feyerabend's Epistemological Anarchism." *Philosophy of the social sciences* 7: 277-287.
- Lloyd E., (2000). "Feyerabend, Mill, and Pluralism." *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*. J. Preston, G. Munévar and D. Lamb (eds.). New York, Oxford University Press: 115-124.
- Liotard, J. (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires, Teorema.
- Liotard, J. (1991). *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1991<sup>2</sup>.
- Masías Nuñez, R. (2002), "La metodología en los tiempos de la posmodernidad", *Colombia Internacional* 53: 5-13.
- Moulines C. (1996). "Las ideas básicas del estructuralismo metacientífico". *Revista de Filosofía, Tercera época* 16: 93-104.
- Musgrave, A. (1978). "Evidential Support, Falsification, Heuristics, and Anarchism". *Progress and Rationality in Science*. Radnitzky G., Andersson G. (eds.). Dordrecht, D. Reidel Pub. Co.: 181-201.
- Neto, J. (1991). "Feyerabend's Skepticism." *Studies in History and Philosophy of Science* 22: 543-555.
- Nickels, T., (1998). "La Epistemología según Feyerabend." *Cinta de Moebio* 4: 123-129.
- Oberheim E., (2006), *Feyerabend's Philosophy*. Quellen Und Studien Zur Philosophie. Berlin, Walter de Gruyter.
- Perovich, A. (1991). "Incommensurability, its Varieties and its Ontological Consequences", en *Beyond reason: essays and the philosophy of Paul Feyerabend*, Gonzalo Munevar (ed.), Boston Studies in the Philosophy of Science, v.132, Washington, pp. 313-328.
- Preston, J., (1997). *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*. Oxford, Blackwell.
- Preston, J. (2000). "Science as Supermarket: 'Post-Modern' Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science". *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul*

- Feyerabend*. J. Preston, G. Munévar and D. Lamb (eds.). New York, Oxford University Press: 80-101.
- Reaven, S. (2000). "Time Well Spent: On Paul Feyerabend's Autobiography." *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*. J. Preston, G. Munévar and D. Lamb (eds.). New York, Oxford University Press: 16- 27.
- Rorty R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós.
- Rossi, P. (1975). "Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution." *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*. Righini Bonelli M.L., Shea W.R. (eds). London, Macmillan.
- Terrén, E. (1999). "Posmodernidad, Legitimidad y Educación". *Educação & Sociedade XX* 67: 11-47.
- Theocharis, T., Mihalís, P., (1987), Where Science Has Gone Wrong, *Nature* 329: 595-598.
- Vásquez Rocca, A. (2005). "Postmodernidad y sobreinterpretación. Lecturas paranoicas y métodos obsesivos de interpretación" *Nómadas* 11. En línea <http://www.ucm.es/info/nomadas/11/avrocca1.htm>. Consultado el 02/04/2013.
- Vattimo G. (1986). *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa.
- Vattimo G. (1987). "Destinación de la metafísica, destinación de la violencia", en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* (Córdoba).
- Vattimo G. (1992). *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós.
- Watkins, J. (2000). *Feyerabend among Popperians 1948-1978. The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*. J. Preston, G. Munévar and D. Lamb (eds.). New York, Oxford University Press: 47- 57.
- Worrall, J. (1978), "Against too much Method." *Erkenntnis* 13: 279-295.