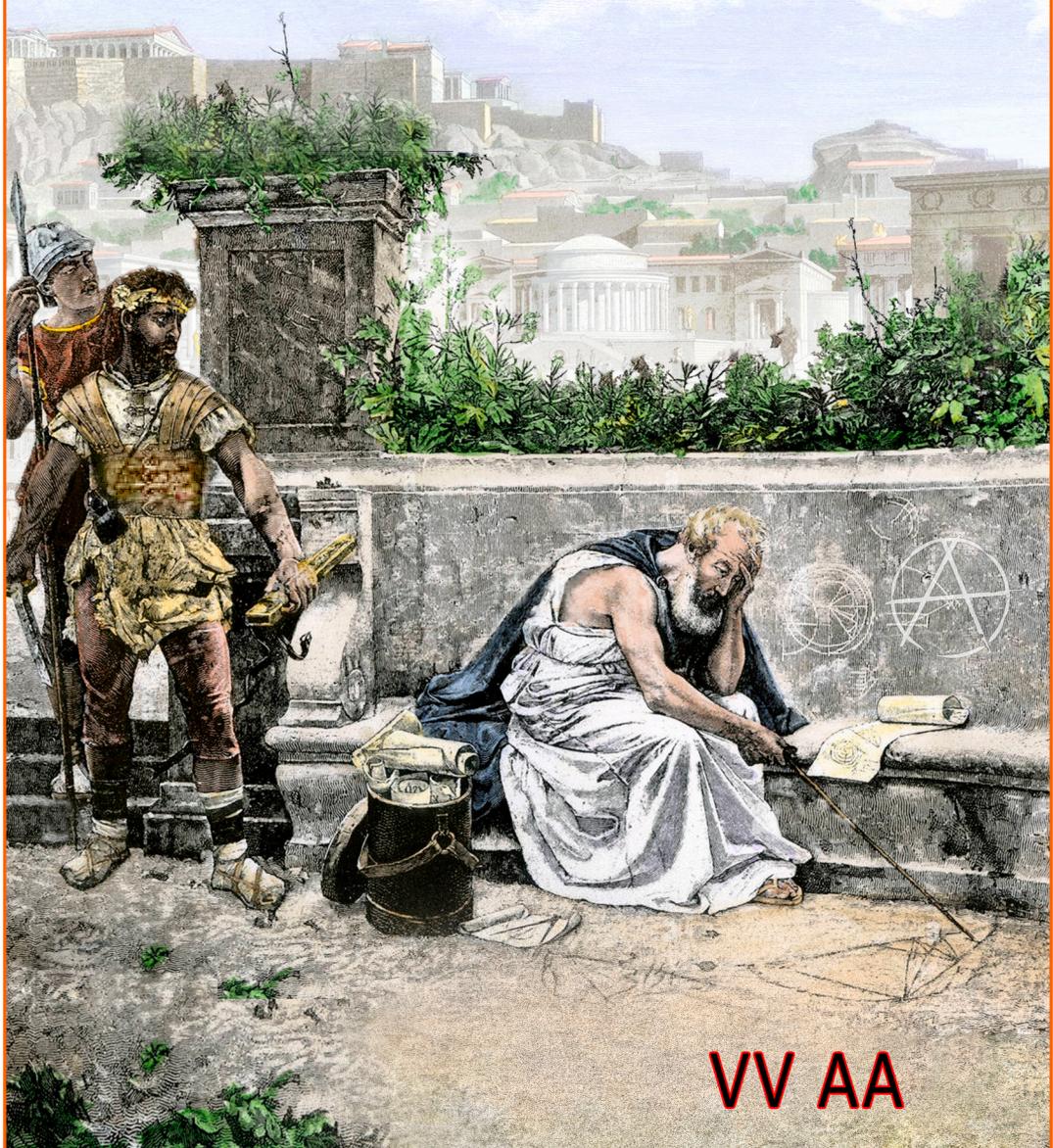


CIENCIA Y ANARQUÍA



VV AA

El anarquismo epistemológico, es una teoría desarrollada por el filósofo de la ciencia austríaco Paul Feyerabend, que sostiene que no hay reglas metodológicas útiles o libres de excepciones, que rijan el progreso de la ciencia.

Recopilamos en este e-book, cuatro artículos, el primero de ellos del propio Feyerabend, para que nos ayuden a entender la filosofía del autor, seguidos de una breve biografía.

Feyerabend argumenta que la ciencia es una empresa esencialmente anárquica, que los métodos científicos no son monopolio exclusivo en el lidiar con el conocimiento y que los científicos nunca han obrado con una tradición distintiva y estrechamente definida. Describe el proceso de la educación científica contemporánea como una forma de adoctrinamiento, con el fin de hacer la historia de la ciencia más aburrida, simple, uniforme, objetiva y más fácil de entender para normas estrictas e inflexibles.

Paul Fayerabend

CIENCIA Y ANARQUÍA

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

Paul Feyerabend

CIENCIA Y ANARQUÍA

Oriol Alonso Cano

ANARQUISMO METODOLÓGICO.
FEYERABEND Y LOS LÍMITES DE LA CIENCIA

Adolfo Vásquez Rocca

LA EPISTEMOLOGÍA DE FEYERABEND.
ESQUEMA DE UNA TEORÍA ANARQUISTA DEL CONOCIMIENTO

Teresa Gargiulo

EL RELATIVISMO DE PAUL KARL FEYERABEND

Oscar Castillero Mimenza

BIOGRAFÍA DE FEYERABEND

Paul Feyerabend

CIENCIA Y ANARQUÍA

Al anarquismo que esta contra el orden establecido le gustaría destruir ese orden o evadirse de él. Los anarquistas políticos están en contra de las instituciones políticas; los anarquistas confesionales están, en algunos casos, contra todo el orden material, probablemente porque ven el mundo como un dominio inferior del ser y quieren mantener su vida lejos de su influencia. Ambos grupos tienen ideas dogmáticas acerca de lo que es verdadero, bueno y valioso para la humanidad.

Por ejemplo, después de la Ilustración, el anarquismo político estuvo marcado por la fe en la ciencia y en la luz natural de la razón. Supóngase que ya no hay más límites: la luz natural de la razón sabrá hasta donde se puede llegar. Supóngase que ya no hay métodos de educación e instrucción: los hombres se

educarán e instruirán a sí mismos. Supóngase que ya no hay instituciones políticas: los hombres se reunirán en grupos que reflejen sus tendencias naturales, convirtiéndose así en parte de una vida armoniosa (no alienada).

Hasta cierto punto la fe en la ciencia está justificada por el papel verdaderamente revolucionario que desempeñó en los siglos XVII y XVIII. Los anarquistas predicaban la destrucción y, mientras, los científicos rebatían por completo la imagen armónica del mundo de siglos anteriores, superaban un “saber” estéril, transformaban las condiciones sociales y conseguían ensamblar cada vez con mayor perfección los elementos de un saber nuevo acerca de lo que es al mismo tiempo verdadero y bueno para la humanidad.

En la actualidad esta aceptación ingenua y, hasta cierto punto, infantil de la ciencia (que se puede rastrear incluso en autores de izquierdas tan “progresistas” como Althusser) se ha visto amenazada por dos descubrimientos: en primer lugar, porque la ciencia ha pasado de ser una necesidad filosófica a convertirse en un negocio, y, en segundo lugar, a causa de ciertos descubrimientos que afectan el status de los hechos y de las teorías científicas. La ciencia del siglo XX ha renunciado a toda pretensión filosófica y ha pasado a ser un gran negocio. Ya no constituye una amenaza para la sociedad, sino que es uno de sus puntales más firmes. Se dejan de lado todo tipo de consideraciones humanitarias, así como cualquier idea de progreso que suponga algo más que una mera reforma local. Tener un buen sueldo, estar en buenas relaciones con el jefe y con los colegas con los que uno tiene que ver de una manera más directa: estos son los objetivos primordiales de los

hombres. Hormigas que ponen todo su empeño en solucionar problemas insignificantes, pero que fuera de su ámbito de competencia son incapaces de entender el nexo entre las cosas. Supongamos que alguien da un gran paso hacia adelante: irremisiblemente se hará de ello una estaca con la que someter a golpes a la humanidad.

Además, se ha podido comprobar que la ciencia no proporciona ninguna prueba sólida y que tanto sus teorías como sus aserciones de tipo práctico son hipótesis que a menudo no solo son parcialmente falsas, sino incluso totalmente erróneas, ya que hacen afirmaciones sobre cosas que jamás han existido. De acuerdo a esta interpretación, que procede de John Stuart Mill (en su *De la libertad*) y cuyos representantes contemporáneos más relevantes son Karl Popper y Helmut Spinner, la ciencia es un conjunto de alternativas rivales. La concepción “reconocida” en un momento dado es aquella que aventaja a las demás, ya sea debido a algún truco, ya sea debido a un mérito real...

Con su desagradable modelo de educación y sus resultados indignos de confianza, la ciencia ha dejado de ser una aliada de los anarquistas y se ha convertido en un problema. El anarquismo epistemológico¹ soluciona este problema en la

1 La epistemología, del griego ἐπιστήμη —epistémē («conocimiento»)— y λόγος —lógos («estudio»)—, es la rama de la filosofía que estudia el conocimiento en general, su naturaleza, posibilidad, alcance y fundamentos.

La epistemología estudia las circunstancias históricas, psicológicas y sociológicas que llevan a la obtención del conocimiento científico y los criterios por los cuales se lo justifica o invalida, así como la definición clara y precisa de los conceptos epistémicos más usuales, tales como verdad, objetividad, realidad o justificación. [N. e. d.]

medida en que supera los elementos dogmáticos de las formas anteriores de anarquismo.

El anarquismo epistemológico se diferencia tanto del escepticismo como del anarquismo político (o confesional). Mientras que el escéptico o bien considera que todas las opiniones son igualmente buenas o igualmente malas, o bien se abstiene de hacer un juicio de este tipo, el anarquismo epistemológico no tiene inconveniente alguno en pronunciarse a favor de las tesis más banales o insolentes. Mientras que al anarquista político le gustaría acabar con una determinada forma de vida, el anarquista epistemológico puede, incluso, llegar a defenderla, ya que nunca permanece eternamente ni a favor ni en contra de ninguna institución ni de ninguna ideología.

Sus objetivos pueden permanecer invariables o bien cambiar, sea por efecto de una argumentación, sea por aburrimiento o simplemente porque quiere impresionar. Con una determinada meta a la vista, el anarquista puede intentar conseguirla él solo o con ayuda de grupos organizados; en este empeño puede apelar a la razón o a la emoción, puede decidirse por el uso o no de la violencia. Su pasatiempo favorito consiste en confundir a los racionalistas inventando los argumentos más imponentes para las doctrinas más disparatadas. No hay opinión alguna, por “absurda” o “inmoral” que parezca, que el anarquista no tome en consideración y no tenga en cuenta a la hora de actuar, ni ningún método que considere imprescindible. Lo único que el anarquista rechaza de lleno son las normas generales, las leyes universales, las concepciones absolutas acerca, por ejemplo, de la “Verdad”, la “Justicia”, la “Integridad” y las conductas que estas actitudes conllevan, aunque no niega que a menudo es

una buena táctica el comportarse como si hubiera tales leyes (tales normas, tales concepciones) y uno creyera en ellas. Quizá reproche al anarquista confesional su rechazo de la ciencia, del sentido común y del mundo material que ambos intentan comprender; quizá incluso supere a cualquier premio Nobel en su defensa sin reservas de la ciencia pura. Detrás de todos estos desafueros se esconde la convicción de que el hombre dejará de ser esclavo y alcanzará al fin una dignidad que sea algo más que un ejercicio de prudente conformismo, cuando sea capaz de abandonar sus convicciones más fundamentales, incluso aquellas que presuntamente hacen de él un hombre.

Oriol Alonso Cano

ANARQUISMO METODOLÓGICO: FEYERABEND Y LOS LÍMITES DE LA CIENCIA

18 enero, 2018

La crítica contemporánea al cientificismo más desbocado ha centrado gran parte del desarrollo filosófico del siglo XX y del XXI. Deleuze, Foucault, Bataille, Derrida, Sloterdijk, Žižek o Vattimo, por sólo citar unos pocos nombres, han lanzado todo su potencial crítico, en varias de sus obras, contra esa hegemonía que se atribuye (a) la explicación científica, cuando de lo que se trata es de abordar la realidad. Simplificando mucho la cuestión, que un discurso pretenda reducir un acontecimiento, sea del orden que sea, a la presencia más o menos velada de leyes universales, y que evidentemente están aguardando el acecho de los científicos de turno, les parece a estos autores, como poco, delirante. Razón no les falta, podría

pensarse. Encofrar la riqueza ontológica en unos pocos teoremas, limitar lo real a la ley, en definitiva, es algo difícil de asumir desde diferentes posiciones filosóficas. Uno de los críticos más desatados, y por qué no decirlo más lúcidos, respecto a este imperialismo cientificista es, sin duda alguna, P. K. Feyerabend (1924–1994).

Como es bien sabido, Feyerabend niega la existencia de cualesquier leyes o regularidades que tengan una entidad eterna y universal. Es decir, no hay ninguna sola regla, por plausible que parezca o que sea, que no se pueda infringir en una determinada ocasión. La firmeza de los teoremas es un sortilegio más resultado de los delirios e inseguridades de la disciplina en cuestión, que no de una presunta robustez ontológica de los mismos. Pero es que verdaderamente, tal y como enseñó por ejemplo Karl Popper a lo largo de su obra, las infracciones son fundamentales para el devenir de cualquier tradición científica. Y Feyerabend asumió ese punto (el único, por cierto) de su gran rival epistemológico. Como afirma en su *Contra el método*, las infracciones de teoremas, las rupturas de las presuntas leyes son el combustible necesario del transcurso de cualquier ejercicio científico (o no). Por ello,

... considerando cualquier regla, por «fundamental» o necesaria para la ciencia, hay siempre circunstancias en las que se hace aconsejable no sólo ignorar la regla, sino adoptar su opuesta.

Si cualquier regla tiene una existencia fugaz efímera, frágil, se deberá, en consecuencia, apostar por un método que se ajuste a esta fugacidad. De ahí la necesidad de adoptar un método

anarquista en el que toda tesis, por increíble que parezca, tenga o pueda tener una importancia decisiva cuando expliquemos cualquier fenómeno. En particular, el desarrollo del anarquismo metodológico se fundamentará, principalmente, en la naturaleza conrainductiva de su dinámica. Debe renunciarse a todo empirismo ingenuo, como veremos más adelante, y defender un procedimiento conrainductivo en el que proliferen el mayor número de tesis, teorías e hipótesis posibles, todas ellas antagónicas a la hegemónica para finalmente contrastarla y, de esta manera, garantizar la puntual validez de la existente. Puntual validez, debe recordarse. Nada de «perduraciones deslumbrantes» que nos acerquen presuntamente a la eternidad.

Volvamos a la cuestión de la conrainducción y a las dificultades el empirismo. Siguiendo las premisas de uno de sus maestros, Imre Lakatos, Feyerabend asegura que no existe ni una sola teoría que sea capaz de adecuarse y concordar completamente con la facticidad que pretende tipificar. Dicho en otras palabras, siempre existe un decalaje, un excedente o desajuste que imposibilita la relación armoniosa y absoluta entre teoría y realidad. Esto, que nos recuerda ciertas prerrogativas de Lacan o Derrida, Feyerabend la desarrolla estipulando dos tipos de desacuerdos: en primer lugar, existe un desacuerdo numérico ya que, en palabras de nuestro autor, «una teoría hace una cierta predicción numérica y el valor que se obtiene en realidad difiere de la predicción que se ha hecho, por encima del margen de error». Y, en segundo término, hay toda una serie de fallos cualitativos en los que...

... una teoría es inconsistente no con un hecho recóndito que deba ser descubierto y sacado a la luz con la ayuda de complejos aparatos y que sea conocido solamente por los expertos, sino con circunstancias que puedan ser advertidas sin más ayuda que los sentidos y que son familiares a todo el mundo.

Con este segundo tipo de desajuste, Feyerabend apunta que las aproximaciones ad hoc del cientificismo no dejan de ser un intento de superar, o bien de ocultar, estas dificultades cualitativas que van emergiendo cuando estudiamos un fenómeno. De esta forma, de manera un tanto pedestre, a juicio de nuestro autor se crea la falsa impresión de que mediante la excelencia de la disciplina científica se superarán todo tipo de dificultades, quiebres o fracturas posibles. Así, apelando a esta magnificencia un tanto abstracta, se afirma, en última instancia, la absoluta capacidad científica para abordar cualquier fenómeno de lo real. Engañosa omnipotencia, falacia delirante al no tener en cuenta que...

... el material que un científico tiene realmente a su disposición, sus leyes, sus resultados experimentales, sus técnicas matemáticas, sus prejuicios epistemológicos, su actitud hacia las consecuencias absurdas de las teorías que él acepta, ese material, en efecto, está indeterminado de muchas maneras, es ambiguo, y nunca está completamente separado de la base histórica.

El material con el que el científico trabaja está siempre contaminado de principios, prejuicios y presupuestos que el propio científico desconoce y que, en caso de que fuesen

conocidos, su contrastación resultaría prácticamente imposible. Dicho en términos psicoanalíticos, el científico tiene un inconsciente que le determina y que, a su vez, se le escapa por completo. Además, más allá de este elemento inconmensurable² de su personalidad, y tal y como afirman autores como Dilthey, Foucault, Gadamer o Arendt, el discurso científico se asienta en una tradición, entronca con una historia, y si cualquier descripción o tipificación que se quiera hacer reniega de dicho vínculo histórico, estará cometiendo un error estructural. La historia, se quiera o no, determina cualquier construcción teórica, la tradición perfila toda teoría que se pretenda edificar y que, en otro orden de cosas y como ya se ha dicho, siempre será incompleta para describir el dinamismo de lo real.

La ciencia, con sus prerrogativas, cree que puede dominar hasta los elementos más imponderables de la naturaleza. La exigencia es clara: explicar es dominar. Y es que, evidentemente, hay ideología en la ciencia. Lo queramos o no, la ciencia no es ajena a los valores dominantes que moldean toda sociedad. Tal y como lo observamos también en los análisis de Marcuse, Adorno u Horkheimer, para Feyerabend el discurso científico se halla vertebrado por los valores que impregnan la sociedad capitalista en la que se inserta y desarrolla. De ahí que, tal y como asevera en su *Adiós a la razón*,

... los argumentos a favor de la ciencia o del racionalismo occidental emplean siempre ciertos valores. Preferimos la ciencia, aceptamos sus productos, los atesoramos porque están de acuerdo con dichos valores. Ejemplos de valores

2 Inconmensurable, que es muy difícil o imposible de medir o valorar. [N. e. d.]

que nos hacen preferir la ciencia a otras tradiciones son la eficiencia, el dominio de la naturaleza, la comprensión de ésta en términos de ideas abstractas y de principios compuestos por ellas.

Por todo ello, no es de extrañar que haya un mandato de obediencia respecto a los postulados científicos. En el fondo, responden a las órdenes de las ideas dominantes de nuestro sistema, como nos recuerda constantemente Feyerabend en su *Adiós a la razón*. Es decir, y para nuestro autor,

... 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 una nueva especie de inmadurez. Hoy se acepta el veredicto de científicos o de otros expertos con la misma reverencia propia de débiles mentales que se reservaba ante obispos y cardenales, y los filósofos, en lugar de criticar este proceso, intentan demostrar su «racionalidad» interna.

Adolfo Vásquez Rocca

LA EPISTEMOLOGÍA DE FEYERABEND

**ESQUEMA DE UNA TEORÍA ANARQUISTA DEL
CONOCIMIENTO**

Feyerabend: La Epistemología como Etnografía Cognitiva.

Paul Feyerabend se opone a la idea de que existan estándares invariables de racionalidad en cualquier campo, incluido el de la ciencia. Es más bien el objeto de una ciencia el que determina el método apropiado o correcto en dicha disciplina.

No existen, según esto, principios universales de racionalidad científica; el crecimiento del conocimiento es siempre peculiar y diferente y no sigue un camino prefijado o determinado. Feyerabend defiende firmemente el valor de la inconsistencia y la anarquía en la ciencia, de las cuales –afirma– ha derivado la ciencia todas sus características positivas, y sostiene que una combinación de crítica y tolerancia de las inconsistencias y

anomalías, a la vez que la absoluta libertad, son los mejores ingredientes de una ciencia productiva y creativa.

Aquí Feyerabend apunta el problema del método científico, y la conclusión que se sigue es que no tiene sentido formular de una forma general, cuestiones tales como qué criterio se seguiría para preferir una teoría a otra. Dicho más claro, la investigación con éxito no obedece a estándares generales: ya se apoya en una regla, ya en otra, y no siempre se conocen explícitamente los movimientos que la hacen avanzar.

En este sentido apunta Einstein cuando sostiene que en ciencias “la imaginación es más importante que el conocimiento”. “Soy lo suficientemente artista como para dibujar libremente sobre mi imaginación. La imaginación es más importante que el conocimiento. El conocimiento es limitado. La imaginación circunda el mundo.”

Respecto a la tesis según la cual no existen principios universales de racionalidad científica resulta también particularmente interesante referir la forma en que Popper comenzaba su clase. Lo hacía con una frase que se hizo célebre: “Soy profesor de método científico, pero tengo un problema: el método científico no existe”.

La idea es que el conocimiento humano siempre es susceptible de error, de suerte que no es posible (ni necesario) establecer con absoluta certeza su verdad. Las teorías del conocimiento de Peirce y de Popper son los referentes inmediatos de esta noción. El falibilismo es una de las corrientes de pensamiento que no descubre en la imposibilidad de la justificación absoluta de

nuestras creencias un factor de escepticismo y de desánimo, sino que intenta mostrar que tal exigencia de fundamentación completa es desorientadora, en la medida en que plantea una reivindicación epistemológica que no sólo es imposible de satisfacer, sino que, más importante todavía, no es necesaria. El edificio del conocimiento ni posee cimientos últimos ni los necesita. El escepticismo es hermano gemelo del justificacionismo radical en la medida en que ambos planteamientos conceden una gran importancia filosófica a la idea de fundamentar apodícticamente³ la compleja red del conocimiento. El escepticismo sólo tiene sentido si la idea de fundamentación última es considerada epistemológicamente imprescindible; una vez que tal idea pierde su capacidad de hechizar la conciencia del epistemólogo, toda argumentación escéptica puede ser desechada sin menoscabo de rigor teórico.

La ciencia es una empresa esencialmente anarquista –e imaginativa; el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en el rígido orden racional. Es aquí donde volvemos a reivindicar el rol de lo ficcional, al modo como Popper se refería a las “conjeturas”. La historia, se sabrá, está repleta de “accidentes y coyunturas, y curiosas yuxtaposiciones de eventos”. Esto nos demuestra la “complejidad del cambio humano y el carácter impredecible de las últimas consecuencias de cualquier acto o decisión” [de los hombres].

Queda claro, entonces, que la idea de un método fijo, o de una teoría fija de la racionalidad, descansa en una imagen

3 Apodíctico. En lógica, que expresa o encierra una verdad concluyente o que no deja lugar a duda o discusión. [N. e. d.]

demasiado simple del hombre y sus circunstancias sociales. Para aquellos que contemplan el rico material proporcionado por la historia y que no intentan empobrecerlo para satisfacer sus instintos más bajos o sus deseos de seguridad intelectual en forma de claridad, precisión, “objetividad” o “verdad”, estará claro que sólo hay un principio que puede defenderse en todas las circunstancias y en todas las etapas del desarrollo humano. Este principio es: todo sirve.

La ciencia no presenta una estructura, queriendo decir con ello que no existen unos elementos que se presenten en cada desarrollo científico, contribuyan a su éxito y no desempeñen una función similar en otros sistemas. Al tratar de resolver un problema, los científicos utilizan indistintamente un procedimiento u otro: adaptan sus métodos y modelos al problema en cuestión, en vez de considerarlos como condiciones rígidamente establecidas para cada solución. No hay una 'racionalidad científica' que pueda considerarse como guía para cada investigación; pero hay normas obtenidas de experiencias anteriores, sugerencias heurísticas, concepciones del mundo, disparates metafísicos, restos y fragmentos de teorías abandonadas, y de todos ellos hará uso el científico en su investigación.

No sólo los estándares científicos son peculiares a ciertas condiciones sociales e históricas, sino que debemos abandonar toda intención de evaluar una teoría comparándola con otra para encontrar cuál es la mejor. El único principio universal en la ciencia es: “todo sirve”.

“La historia de la ciencia, después de todo, no consta de hechos y de conclusiones derivadas de hechos. Contiene también ideas, interpretaciones de hechos, problemas creados por interpretaciones conflictivas, errores, etc.” En un análisis más minucioso se descubre que la ciencia no conoce “hechos desnudos” en absoluto, sino que los hechos que registra nuestro conocimiento están ya interpretados de alguna forma y son, por tanto, esencialmente teóricos. Siendo esto así, la historia de la ciencia será tan compleja, caótica, llena de errores y divertida como las mentes de quienes la han inventado.

A continuación, Feyerabend procede a señalar que el principio enunciado aconseja ir en contra de las reglas; por ejemplo, ante los empiristas que creen en la inducción (los científicos que consideran que son los hechos experimentales los que deciden si sus teorías son correctas o incorrectas) debe procederse en forma contraintuitiva, o sea que deben construirse hipótesis que contradigan de manera flagrante y abierta las teorías más aceptadas y confirmadas, o que se opongan a los hechos más contundentes. Sólo así se logrará mantener la frescura y el avance de la ciencia. Consciente de que sus críticos reaccionarían señalando que esto simplemente es la proposición de otra metodología más, Feyerabend señala: Mi intención no es reemplazar un juego de reglas generales por otro; más bien mi intención es convencer al lector de que todas las metodologías, incluyendo las más obvias, tienen sus límites. La mejor manera de mostrar esto es demostrar no sólo los límites sino hasta la irracionalidad de algunas reglas que él o ella (los empiristas) posiblemente consideran como básicas... Recuérdese siempre que las demostraciones y la retórica utilizadas no expresan alguna “convicción profunda” mía.

Simplemente muestran lo fácil que es convencer a la gente de manera racional. Un anarquista es como un agente secreto que le hace el juego a la razón para debilitar su autoridad (y la de la verdad, la honestidad, la justicia, y así sucesivamente).

En sus artículos en contra del empiricismo –donde nos advierte que lo que constituye la esencia del empirismo y de las teorías de verificación es un dogmatismo acrítico– Feyerabend (1981a) nos muestra cómo, muy por el contrario, sólo el principio de amplia permisibilidad “ha operado y puede operar de forma creativa en la ciencia”. Por ejemplo, como lo ha señalado Popper, es posible iniciar el trabajo científico formulando hipótesis que contradigan teorías sólidamente confirmadas o resultados experimentales corroborados hasta ese momento. Nada perdemos si partimos de esta forma en el trabajo científico en términos de metodología y, sin embargo, podemos ganar una nueva perspectiva que la teoría dominante no permitía considerar debido al requisito de consistencia entre hipótesis y teoría. Este requisito, nos dice Feyerabend, impide el progreso científico porque busca esencialmente la preservación de la teoría dominante, y no la mejor teoría o la más útil. La formulación de hipótesis que contradigan una teoría confirmada, nos proporciona pruebas que no pueden ser obtenidas de otra forma. Por otra parte, la proliferación de teorías o “pluralismo teórico”, otra de las características esenciales de su posición filosófica, es benéfica para la ciencia, mientras que la uniformidad teórica favorece el dogmatismo e inutiliza el poder crítico de los científicos.

Así pues, se puede hacer avanzar la ciencia procediendo conrainductivamente. Si seguimos la regla de la contrastación

o principio de verificación, que mide la validez de las teorías según el acuerdo –adecuación– entre la teoría y los datos que favorecen a la misma, corremos –como se ha señalado– el riesgo de situarnos en un punto ciego –sesgado– al elegir sólo aquellas experiencias favorables a la teoría, e ignorar la aparición de lo nuevo e inesperado que constituye el verdadero descubrimiento. En cambio, hemos de dirigir nuestros esfuerzos, como nos lo prescribe Karl Popper –en su *Lógica de la Investigación Científica*– hacia la búsqueda de la falsación de la hipótesis en juego, buscando contraejemplos cruciales y decisivos que militen contra ella y que la sometan al riesgo de ser refutada por los porfiados hechos.

De esta forma, con los aportes de Popper y Feyerabend queda asentado el principio de que “lo científico es aquello que puede someterse a una prueba crucial donde se ponga en riesgo su veracidad, o, lo que es lo mismo, que pueda ser falseado”, esto constituye un principio de demarcación entre lo que es y lo que no es científico.

Debe mencionarse que Feyerabend discute este mismo punto con su dialéctica corrosiva, preguntándose en forma retórica: “¿qué hay de malo con las incongruencias?”, y procediendo a rechazar el argumento de que la consecuencia de aceptar incongruencias sea el caos irracional, argumentando que en la ciencia algunas teorías incongruentes han contribuido al progreso. Sin embargo, este hecho no basta para abandonar el principio lógico de la no contradicción, ya que las teorías incongruentes que han contribuido al progreso de la ciencia lo han hecho gracias a que nuevos hechos las transformaron en congruentes. En ninguno de sus escritos extiende Feyerabend su

irracionalismo, postulado como un elemento constante para la ciencia, a la propia naturaleza; su pleito no es con la realidad externa, ni con los que pretendemos estudiarla y conocerla, los seres humanos que ejercemos la profesión de científicos, sino con los instrumentos lógicos que pretendemos usar para cumplir con nuestros objetivos.

BIBLIOGRAFÍA

LAKATOS, IMRE La metodología de los programas de investigación científica, Madrid, Alianza, 1998, Cap. 1.

FEYERABEND, Paul K., Límites de la ciencia, Ed. Paidós

FEYERABEND, Paul K., Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento, Ed. Tecnos

FEYERABEND, Paul K., La ciencia en una sociedad libre, Ed. Siglo XXI

FEYERABEND, Paul K., Adiós a la razón, prólogo y cap. 4, 5 y 6, Madrid, Tecnos, 1996.

FEYERABEND, Paul K., Cómo ser un buen empirista. Defensa de la tolerancia en cuestiones epistemológicas, Ed. Teorema

FEYERABEND, Paul K., Diálogo sobre el método, Ed. Cátedra

FEYERABEND, Paul K., Diálogos sobre el conocimiento, Ed. Cátedra

FEYERABEND, P.K. y NAESS, A., El mito de la ciencia y su papel en la sociedad, Ed. Teorema

FEYERABEND, P.K., RADNITZKY, G., STEGÜLLER, W. y otros, Estructuras y desarrollo de la ciencia, Alianza Ed.

Dr. Adolfo Vásquez Rocca

Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía IV, Teoría del Conocimiento y Pensamiento Contemporáneo. Profesor de Antropología Filosófica en la Escuela de Medicina UNAB, del Magíster en Etnopsicología y de Postgrado en Filosofía PUCV. Editor de la revista *Observaciones Filosóficas*:

<http://observaciones.sitesled.com/> y la Revista de Antropología Médica. adolfovrocca@gmail.com

Teresa Gargiulo

EL RELATIVISMO DE PAUL KARL FEYERABEND

22 de febrero de 2014

Los críticos que han interpretado el pensamiento de Feyerabend como un relativismo⁴ radical no hacen justicia a su intencionalidad, y se muestran incapaces de comprender la unidad de su obra, en particular, su abandono posterior de los ideales relativistas. Se busca distinguir las diversas posiciones de Feyerabend frente al relativismo y exponer su reducción al absurdo de las nociones de la ciencia propias del positivismo lógico y del racionalismo crítico. Así mismo, se plantea cómo Feyerabend, ante la ausencia de un criterio para discernir la

4 El relativismo es una posición filosófica que niega la existencia de verdades absolutas. En otras palabras, considera al saber como incompleto y sostiene que el conocimiento humano es relativo, subjetivo e incapaz de ser objetivo, ya que está influenciado por la historia y otras ideas preconcebidas. [N. e. d.]

tarea científica, postula un relativismo, pero, al final de su vida, busca elaborar una metafísica de la abundancia que supere las coordenadas de aquel.

Introducción

La formulación de un anarquismo epistemológico le ha costado a Feyerabend ser catalogado como líder del relativismo (cf. Preston 1997a 5–6; 2000 94; Lloyd 115; Gellner 336), de irracionalista (cf. Watkins 49; Ribes 15–16; Giedymin; Grunfeld; Rossi 266; Toledo Nickels; Finocchiaro 361; Counihan; Broad 537; Bhaskar 39, 45–46; Andersson 13–23; Kulka 277–282; Hattiangadi 1977 289; Worrall 279–280) e incluso de anticientífico (cf. Theocharis y Psimopoulos 598; Bunge 30; Horgan 36). Existen numerosos estudios que adjudican a Feyerabend, en cuanto desarrolla la doctrina de la inconmensurabilidad y una teoría anarquista del conocimiento, la defensa de una posición relativista respecto a la ciencia y de alentar positivamente el anarquismo y el irracionalismo en la práctica científica. Acerca de la valía de su obra, se han instalado juicios y opiniones tan radicales como opuestos.

Por un lado, Theocharis y Psimopoulos, en la revista *Nature*, acusan a Feyerabend de ser “el peor enemigo de la ciencia” (598). En esta misma línea, Mario Bunge, con ocasión del fallecimiento de Feyerabend, le escribe un obituario en el que subraya el carácter nocivo de su obra: Esta necrología se está acabando y encuentro que he violado la antigua norma romana: “De los muertos solo dirás lo bueno”. En mi descargo diré que

no he encontrado nada bueno que decir acerca de Feyerabend. Y que, dada la influencia nociva de su obra, siento que tengo el deber de alertar contra ella a quienes la han oído elogiar pero no la han leído. (30)

Así mismo, Munévar asegura que Feyerabend no solo no fue un enemigo de la ciencia, sino que, por el contrario, logró “demostrar lo compleja y humana que es, que puede, que debe ser la ciencia” (2000 v–vi; 2006 29). Aún más, Munévar llega a catalogarlo como “el filósofo más valioso del siglo xx” (2006 27, 41). Jonathan Tsou, por su parte, asegura que, aunque Feyerabend no fue un apologista de la ciencia y sus argumentos contra el método científico han sido frecuentemente percibidos como “anticientíficos”, es claro que lo que busca con su anarquismo es la promoción de una mejor ciencia y una perspectiva más sólida para comprender la naturaleza de las ciencias:

[...] estas aproximaciones claramente han malentendido la naturaleza y las motivaciones del “anarquismo” de Feyerabend. Aunque Feyerabend no fue un apologista de la ciencia y sus argumentos contra el método científico han sido frecuentemente percibidos como “anticientíficos”, es claro que el anarquismo de Feyerabend es presentado para la promoción de una mejor ciencia y en busca de una más certera perspectiva para comprender la naturaleza de las ciencias. (Tsou 208)

La disparidad de opiniones que despierta la obra de Paul Feyerabend también se advierte de modo patente en el libro *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*,

editado por John Preston, Gonzalo Munévar y David Lamb. En él se exponen las valoraciones u objeciones que distintos colegas, discípulos e incluso decididos adversarios le dirigen, muchas veces desde el conocimiento parcial que tienen de su obra.

Una posición habitual que se encuentra en la literatura especializada en nuestro autor consiste en reducir su pensamiento dentro de los límites del escepticismo o del deconstructivismo.

Esta interpretación es abanderada por Neto, Musgrave (192), Hooker (96), Kadvany y, particularmente, por Preston (1997a; 1997b; 1999). Este último, en “Science as Supermarket: Post-Modern Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science” (2000), sostiene que las últimas obras de Feyerabend se inscriben dentro de las coordenadas de una filosofía deconstructiva, en el sentido de Derrida, pues en ellas, lejos de proponer una teoría o una comprensión positiva de la ciencia, Feyerabend se limita a criticar o desestabilizar los modelos científicos que ofrecen sus interlocutores. Feyerabend, según Preston, no está interesado en elucidar la ciencia, sino en destruirla:

El filósofo posmoderno no tiene interés en “esclarecer” la ciencia. [...] Las últimas obras de Feyerabend, me parece, se ajustan a esta descripción bastante bien. Nunca se interesó por “aclarar” o simplemente explicar las actividades de los agentes de primer orden. En sus obras anteriores, su objetivo declarado era el de introducir el progreso científico dentro de la filosofía. En su posterior encarnación, como es bien sabido, esta concepción científica de la filosofía es

enterrada (aunque nunca desaparece totalmente), y es enterrada debajo de una cosmovisión postmoderna. (2000 88–89)

Estos estudios e interpretaciones inscriben la obra de Feyerabend en las coordenadas del escepticismo, el irracionalismo y, en líneas generales, en el marco de un relativismo. Muchas de estas acusaciones encuentran sustento en el desconocimiento de su estilo dialéctico, de su recurso a la ironía y de su frecuente uso de los razonamientos por reducción al absurdo.

Particularmente, el desconocimiento de su recurrente uso de este último recurso lógico, la reducción al absurdo, ha promovido que frecuentemente sus críticos le adjudiquen un compromiso o una defensa positiva de las inferencias absurdas que no son sino para él consecuencias lógicas que se siguen de las premisas de sus interlocutores, tales como el irracionalismo, el anarquismo o el relativismo. Feyerabend no pretende manifestar un compromiso con tales posiciones, sino demostrar que estas son consecuencias lógicas de los modelos de ciencia postulados por el positivismo lógico y el racionalismo crítico. Lo que quiere demostrar es que, desde los cánones del positivismo lógico y del racionalismo crítico, no hay modo de poder evitar, en el quehacer científico, el relativismo y el irracionalismo (cf. Feyerabend 1970/1989 117–118; 1978/1982 200–203n. 38).⁵

5 Para facilitar la lectura, las citas de algunas obras de Paul Feyerabend tendrán doble fecha. Se hará en el caso de que se trate de una obra cuya edición original haya sido corregida, ampliada o reeditada. La primera se refiere al año de la primera publicación y la segunda a la publicación consultada. El objetivo de la doble fecha es dar cuenta de un orden cronológico de las publicaciones y, al mismo tiempo, remitir el lector a los lugares

Con el fin de esclarecer algunas confusiones o lecturas parciales que se han instaurado en torno a la obra del vienés, procuraremos discernir las distintas posiciones que Feyerabend mantiene en relación con el relativismo. En primer lugar, analizaremos el relativismo implícito en su anarquismo epistemológico, el cual es presentado originalmente por Feyerabend como una consecuencia lógica que se sigue de los mismos supuestos del racionalismo crítico. En segundo lugar, expondremos la posterior defensa de una visión relativista de las tradiciones humanas que emprende en *La ciencia en una sociedad libre* (1978). Finalmente, presentaremos los trabajos póstumos de Feyerabend en donde intenta atemperar su antigua posición relativista.

El anarquismo epistemológico

En las abundantes reseñas de la edición de 1975 del *Tratado contra el método*, se dieron múltiples incomprensiones acerca del anarquismo epistemológico de Feyerabend. Entre ellas, nos interesa destacar aquellas que interpretan el principio de “todo vale” como una impugnación absoluta contra todo método y, por lo tanto, como una defensa positiva de una visión anárquica y relativista de la ciencia.

Agassi (166) sostiene que el principio de “todo vale” no hace otra cosa sino manifestar el rechazo de Feyerabend de todo

orden, regla o norma metodológica. Gellner (333–336) asevera que, según tal principio, todas las metodologías son falsas o, al menos, irrelevantes para el progreso de la ciencia. Koertge (388 n. 20) escribe que Feyerabend no la convence en absoluto de la inutilidad de toda regla metodológica. Laudan (104–105) asegura que Feyerabend no logra su objetivo de desacreditar toda metodología, pues, para ello, debería haber demostrado que la mayoría de los periodos exitosos de la ciencia han sido el resultado de la violación de toda norma metodológica por parte de los científicos. Hattiangadi (1977 301 n. 29) considera que el *vienés* se opone al uso de las reglas metodológicas en toda instancia. Kulka, de una manera similar, pretende sintetizar la filosofía de Feyerabend con la proposición de que, al no haber una metodología perfecta, todas son inútiles y, por lo tanto, todo vale (cf. 280).

Pero Feyerabend no impugna las reglas metodológicas en cuanto tales, sino que se opone únicamente al carácter universal, absoluto o comprehensivo que, según él, la gran mayoría de los epistemólogos de la ciencia les conceden. Las reglas y procedimientos metodológicos son el resultado de atender a la misma dinámica o contexto particular de cada investigación científica. Feyerabend presenta su anarquismo en oposición a todo estándar de investigación trascendental. Demuestra que siempre existen circunstancias que obligan no solo a ignorar las escrupulosas y rígidas restricciones del método científico, sino incluso a adoptar lo opuesto (cf. Feyerabend 1972/1999 180). En virtud de este anarquismo, el científico –atendiendo a las circunstancias concretas de su investigación–, puede preferir ciertos procedimientos en lugar de otros. Pero tal preferencia nunca se convertirá en un principio universal y

objetivo que justifique la racionalidad de la tarea científica (Feyerabend 1975/1992 xv–xvi).

La ciencia no puede ser juzgada, según Feyerabend, a la luz de ciertas reglas epistemológicas abstractas e independientes de las circunstancias en las que cada investigación se realiza, a menos de que estas sean el resultado de una práctica epistemológica especial en continua evolución (cf. Feyerabend 1991b 62). Prescribir de antemano unas reglas metodológicas para el movimiento científico no es sino un necio intento de construir un instrumento de medida sin considerar lo que se va a medir y en qué circunstancias (cf. Feyerabend 1978/1982 238; 1987/2005 26).

En esta dirección deben interpretarse tanto los ataques de Feyerabend contra el método, como sus diatribas contra la filosofía de la ciencia en general. Feyerabend (1963 323; 1970/1989 12; 1975/1992 296) concibe la filosofía de la ciencia como una hija bastarda del racionalismo, en cuanto pretende discriminar, mediante reglas ciertas e infalibles, lo que es correcto, racional y objetivo de lo que es incorrecto, irracional o subjetivo.

El sentido del anarquismo epistemológico no puede ser entendido sino como una antítesis dialéctica a esta situación de la filosofía de la ciencia. Feyerabend presenta su anarquismo como “una medicina excelente para la epistemología y para la filosofía de la ciencia” (1975/1992 1). Su anarquismo tiene como fin poner de manifiesto que la historia en general, y la de las revoluciones en particular, es siempre más rica en contenido, más variada, más multilateral y más viva e ingeniosa de lo que

incluso el mejor historiador y el mejor metodólogo pueden imaginar. Pero Feyerabend no busca simplemente reemplazar aquella visión racionalista de la ciencia por la antítesis del “todo vale”. Lo que pretende es despertar un debate en torno al cual pueda generarse, a modo de una nueva síntesis, una filosofía de la ciencia más sensible a las complejidades y contingencias históricas de la ciencia. Su anarquismo no puede ser entendido sino como una respuesta al racionalismo, y como los inicios de la búsqueda de una explicación más justa de la ciencia.

El principio de “todo vale”, que Feyerabend formula en su *Tratado contra el método*, no sugiere una nueva metodología, tampoco expresa una convicción suya. Dicho principio enuncia la conclusión a la que arriba necesariamente un racionalista, al comprender que la ciencia no se adecúa a sus estrechos estándares de la racionalidad científica (cf. Feyerabend 1993/2008a vii).

Cuando la ciencia es analizada desde los cánones del racionalismo –con los cuales Feyerabend no está comprometido–, se presenta como una empresa anarquista. Feyerabend escribe: “Lo que digo yo es que el método científico, que no es ni arbitrario ni asistemático, se convierte en ambas cosas cuando se mide con conocidos patrones racionalistas” (1991b 96). El “todo vale”, escribe Munévar, no es sino “una descripción de cómo lucen las cosas desde la perspectiva racionalista” (2006 46). Feyerabend no defiende positivamente el caos ni la arbitrariedad en la ciencia. Por el contrario, solo asegura que esta se presenta como una empresa caótica y arbitraria frente a las reconstrucciones que el racionalismo hace de ella:

Muchos lectores, Gellner incluido, entienden la frase [“todo vale”] como una recomendación del caos y la arbitrariedad. Pero esta no es la cuestión. No me opongo a las reglas, normas o argumentos. Solo me opongo a las reglas, normas o argumentos de una cierta clase. Me opongo a reglas, normas, argumentos que son generales e independientes de la situación en la cual son aplicados [...] Desde el punto de vista de la aceptación de las normas, la investigación que conduce a las nuevas normas es desde luego arbitraria e irracional, pero no es en absoluto arbitraria e irracional cuando es juzgada por las nuevas normas, en relación con el nuevo dominio. No hay ninguna regla que sea válida en todas las circunstancias, así como no hay ningún instrumento de medición que mida todo y en todas las circunstancias, pero todavía es posible construir tal regla de una manera puramente formal: esto es, la regla “todo vale”. ¿Significa esto que no habrá una teoría del conocimiento? En absoluto. Habrá muchas reglas básicas con el consejo práctico acerca de sus límites y de la aplicación juiciosa dentro de estos límites, pero no habrá ningún principio general. (Feyerabend 1976 387–388)

En su ensayo *Contra el método* (1970), antecesor de las tres ediciones del *Tratado contra el método* (1975, 1988 y 1993), Feyerabend ya es suficientemente explícito acerca del sentido y la intencionalidad de dicho principio:

[...] algunos amigos me han censurado por elevar un enunciado como “todo vale” a principio fundamental de la epistemología. No advertieron que estaba bromeando. Las teorías del conocimiento –según yo las concibo–

“evolucionan” al igual que todo lo demás. Encontramos principios nuevos, abandonamos los viejos. Ahora bien, hay algunas personas que solo aceptarán una epistemología si tiene alguna estabilidad o “racionalidad”, como ellos mismos gustan decir. Bien podrán tener, sin duda, una epistemología, y “todo vale” será su único principio. (1970/1989 162–163)

Feyerabend no se opone a la racionalidad, sino a un modelo particular de esta que adscribe la garantía del éxito científico en el método. Mediante la siguiente argumentación, Feyerabend busca reducir al absurdo este modelo de racionalidad: la racionalidad científica se funda en un método, y este frecuentemente obstaculiza el éxito de la ciencia, entonces, concluye Feyerabend, el éxito de la ciencia exige abandonar la noción de racionalidad científica (1996/1999 157). Dicho en otras palabras, si no existen estándares metodológicos comunes para evaluar y elegir entre distintas teorías científicas, entonces todo vale. Es decir, al no existir un método científico, uniforme, externo, neutro y objetivo, es imposible evaluar comparativamente las teorías rivales y, por lo tanto, determinar qué teoría es más verdadera o progresiva. Simplemente debe admitirse que tanto la una como la otra “valen”. Ahora bien, concluye Feyerabend, si todo vale, entonces nada vale, ni siquiera el método, lo cual es un absurdo.

Feyerabend utiliza la expresión “todo vale” para formular la conclusión que obligadamente alcanza el racionalista cuando descubre la complejidad del quehacer científico. 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. Si un racionalista quiere que la ciencia progrese, entonces tiene que hacerse defensor del principio de “todo vale” (cf. Feyerabend 1970/1981a 131–161; 1976 385–388; 1978/1982 141–142, 173–174; 1981c 21–22; 1987b 19–20; 1989 395 n. 4, 399–400; 1991a 89–90, 101; 1992 367–368; 1993/2008a xiii–xiv). En *La ciencia en una sociedad libre*, Feyerabend escribe:

De lo único que se dan cuenta es de mis resúmenes un tanto irónicos; la única manifestación positiva que encuentran –y que inmediatamente erigen como “tesis central” o “principio” de la “metodología de PKF⁶”– es la consigna “todo vale”. Pero “todo vale” no expresa ninguna convicción mía, sino que es un compendio jocoso de los apuros del racionalista: si quieres criterios universales –digo–, si no puedes vivir sin principios cuya validez esté por encima de la situación, la forma del mundo, las exigencias de la investigación y las peculiaridades temperamentales, entonces yo te proporciono uno de estos principios. Será vacío, inútil y bastante ridículo, pero será un “principio”. Será el “principio todo vale”. (1978/1982 223)

Pero Feyerabend trasciende la discusión acerca de la relación que cada teoría establece con su método, tal como es planteada en el marco de una epistemología normativa o descriptiva de la ciencia. Sus críticas y denuncias no tienen como objeto el método en cuanto tal, sino la misma noción de ciencia. La cuestión que se le presenta por resolver no es cuál es el método más eficaz o el que emplea habitualmente el científico, sino qué es ciencia. Feyerabend denuncia que la filosofía de la ciencia, tal como se desarrolló a lo largo del siglo XX, ha sido incapaz de

6 Paul Karl Feyerabend [N. e. d.]

ofrecer una clara noción de la ciencia, ya que si el método es lo que la define, y existe una pluralidad de métodos, se debe admitir que hay una infinidad de modos de entenderla o, en otras palabras, dada la identidad establecida por el racionalismo crítico entre la ciencia y el método, el anarquismo metodológico obliga a reconocer la ausencia de una definición que explique qué es la ciencia:

¿Qué es la ciencia? ¿Cómo proceden los científicos? ¿En qué se diferencian sus normas de las normas de otras empresas? [...] Mi respuesta a la primera cuestión es que la amplia divergencia de individuos, escuelas, periodos históricos, ciencias enteras hacen extremadamente difícil identificar principios comprensivos relativos a métodos, o a hechos. La palabra “ciencia” no es más que una palabra –pero no hay una única entidad que se corresponda con aquella palabra–. (Feyerabend 1993/2008a 238)

Las denuncias que Feyerabend dirige contra la ciencia no deben ser entendidas como un ataque contra la ciencia en sí misma. Sus críticas se dirigen a una imagen de la ciencia que ha sido postulada por el positivismo lógico y el racionalismo crítico:

Tampoco he dicho nunca que la ciencia sea inferior, desde un punto de vista metodológico, a otras formas de conocimiento. Pero sí me he opuesto a la condena indiscriminada de esas formas por el hecho de que no sean “científicas”, y he criticado la imagen de la ciencia propuesta por los lógicos y los epistemólogos (imagen que es inferior tanto a la ciencia como a las alternativas). (Feyerabend 1978/1982 227)

Feyerabend procura demostrar histórica y metodológicamente que los criterios metodológicos son incapaces de delinear el ámbito científico. De igual modo, da pruebas de que no hay un fundamento último que permita discriminar qué es ciencia de lo que no lo es. Luego, asegura que no existe una entidad unificada y coherente llamada ciencia. Y, en última instancia, presenta su anarquismo epistemológico como una reducción al absurdo de los distintos intentos del positivismo lógico y del racionalismo crítico por definir la ciencia.

La ciencia como una tradición entre otras

No obstante, ante la impotencia del racionalismo crítico para ofrecer un fundamento que garantice la superioridad de la ciencia occidental sobre las demás tradiciones, Feyerabend termina defendiendo positiva y explícitamente la razonabilidad del relativismo, y se define a sí mismo como un relativista en el antiguo sentido de Protágoras (cf. Feyerabend 1977/1999 204–205; 1978/1982 12, 27, 99, 161; 1991b 111–114; 1989/2000 69; 1991/2003 58; 1993/2008a 2–3).

En *La ciencia en una sociedad libre*, Feyerabend cuestiona la supuesta superioridad de la ciencia mostrando que aún no ha existido una instancia que la justifique racionalmente (1978/1982 114–117).

Si se pretende fundar su superioridad en el método, Feyerabend muestra que no existe tal unidad o universalidad. Si

se justifica su superioridad en virtud de sus resultados, Feyerabend admite las prodigiosas contribuciones de la ciencia, pero alega que no es posible saber si otras tradiciones podrían ofrecer mejores resultados (que se miden en función de la vida digna que ofrecen al ser humano). Según Feyerabend, fueron motivos meramente políticos y propagandísticos los que causaron la hegemonía de la ciencia. Entonces, la ciencia no es más que una tradición particular entre otras (cf. Feyerabend 1975/1992 208; 1975/1999 186–187; 1977/1999 204–205; 1978/1982 12–18, 99–123, 161; 1987b 21–22; 1987/2005 68; 1989/2000 69; 1991/2003 58; 1993/2008a 2–3; 1994/2000 171–172).⁷

Feyerabend (1975/1999 186–187) sugiere, además, que los resultados o beneficios con los cuales se pretende garantizar la excelencia de la ciencia no son mérito de un método científico, sino de la interferencia de elementos metafísicos e irracionales que son concebidos por el racionalismo como ajenos a la empresa científica.

Evidentemente, la ciencia puede ser defendida en virtud de ciertos valores, tales como la eficiencia, el dominio y la comprensión de la naturaleza en términos de ideas y principios abstractos. Pero esto, explica Feyerabend, no es una fundamentación objetiva de su superioridad, pues se intentaría justificarla presuponiendo ya la excelencia de los valores desde los cuales esta es elegida (1978/1982 18; 1987/2005 59–60).

7 Para una revisión crítica de esta argumentación de Feyerabend, Véase Hoyningen-Huene (2000 13), Munévar (2006 68–76), Preston (1997a 191–209), Toledo Nickels (123–129), Hattiangadi (2000 125–147), Farrell (106–112) y Tula Molina (268–270).

La racionalidad científica no constituye un metacriterio según el cual se pueda juzgar objetivamente a las demás tradiciones, pues esta racionalidad, en sí misma, no es más que una tradición coexistente con otras formas de comprender el mundo. Ninguna tradición posee una superioridad intrínseca sobre sus rivales; solo se podría adjudicar superioridad a una tradición en particular, si arbitrariamente se opta por sus pautas de evaluación y, a continuación, se aplican tales criterios a los estilos alternativos. Las tradiciones, explica Feyerabend, no son ni buenas ni malas, simplemente son (1977/1999 202–203; 1978/1982 20–21, 27, 93; 1993/2008a 220–221). Clasificarlas como verdaderas o falsas supone proyectar sobre ellas los valores o puntos de vista de otras tradiciones. La apariencia de objetividad que puede presentar un juicio sobre una tradición se debe a que en él no se hace referencia alguna a las idiosincrasias personales del que juzga.⁸

Esta ausencia de razones para preferir la ciencia y el racionalismo a otras tradiciones parecería justificar, en parte, la posición relativista respecto a la ciencia que Feyerabend mantiene desde fines de la década de los 70. Pero también fue la revolución estudiantil que tuvo lugar a mediados de 1960 en Berkeley –como también en Londres y Berlín– lo que particularmente despertó el interés de Feyerabend por las consecuencias políticas del racionalismo occidental.

Feyerabend describe dicho movimiento como una empresa

8 Feyerabend reconoce a Stuart Mill –particularmente a su ensayo acerca *De la libertad* (1879)– como uno de los exponentes más importantes de esta tesis (cf. 1970/198A 65–67, 71–75; 1970/1989 24–27, 151–155, 157–158; 1975 12–15; 1975/1981 196–197; 1975/1992 32 n. 35, 3637, 157–161; 1975/1999 183–184; 1976 387; 1980/1999 212–213, 215; 1981b 139–143; 1981c 19–20; 1981d 246; 1989/2000 79–80).

interesada en transformar la universidad, institución vista como una fábrica de conocimiento, en una comunidad y un instrumento de mejora social donde cada tradición es tan digna como las demás (1994/1995 119–120). En numerosos pasajes de la correspondencia que mantiene con Lakatos, entre los años 1968 y 1974, aboga por la legitimidad de tal reclamo (cf. Lakatos y Feyerabend 1968–1974/1999 152–153 154 n. 47, 159 n. 50, 160–161, 185, 191–192, 241–242; Feyerabend 1978/1982 138–139; 1994/1995 117–121).

La ciencia no es sino una forma específica de ver el mundo. Pero también puede convertirse en una ideología, específicamente cuando inhibe el desarrollo de las cosmovisiones no científicas. En un momento histórico, la ciencia pudo haber representado, escribe Feyerabend, la oposición a un pensamiento dogmático, pero, al gozar en la sociedad de una prioridad ex profeso, ha devenido en una ideología que es impuesta por la fuerza. De aquí la necesidad, señalada por el vienés, de complementar la separación de la Iglesia y el Estado con la separación entre Estado y ciencia:

Así pues, la ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer. La ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente la mejor. Es una forma de pensamiento conspicua, estrepitosa e insolente, pero solo intrínsecamente superior a las demás para aquellos que ya han decidido en favor de cierta ideología, o que la han aceptado sin haber examinado sus ventajas y sus límites. Y puesto que la aceptación y rechazo de ideologías debería

dejarse en manos del individuo, resulta que la separación de Iglesia y Estado debe complementarse con la separación de Estado y ciencia; la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática. Semejante separación quizá sea nuestra única oportunidad de conseguir una humanidad que seamos capaces de realizar, pero que nunca hemos realizado plenamente. (Feyerabend 1975/1992 289)

En oposición a lo que Popper postula en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), Feyerabend argumenta que una sociedad libre no es aquella en la que todos los ciudadanos tienen igual acceso a una única tradición, a saber, a la ciencia occidental, sino aquella donde todas las tradiciones tienen igual posibilidad de acceso a la educación y demás puestos de poder (cf. 1978/1982 89–90, 117; 1981c 31). El Estado no puede privilegiar el racionalismo científico, sino que debe dejar que “todas las tradiciones se desarrollen libremente” (Feyerabend 1978/1982 124). La sociedad simplemente debe facilitar una estructura protectora de las distintas tradiciones (Feyerabend 1977/1999 218).

Feyerabend denuncia que en la democracia liberal propuesta por Popper se erige el racionalismo científico como la base de la sociedad y la educación, y se procura garantizar que cada una de las tradiciones que componen la sociedad sea configurada según los principios de aquel (cf. 1970/1999 118–119; 1978/1982 89).

En un Estado verdaderamente democrático, señala Feyerabend, todas las tradiciones deben gozar de los mismos derechos y condiciones que garanticen su supervivencia. Ninguna de ellas debe ser favorecida sobre las demás por el

Estado. Una sociedad auténticamente libre, afirma el bien, concede a las distintas tradiciones que dan sentido a la vida de las personas iguales derechos e igual acceso a los principales puestos de la sociedad (cf. Feyerabend 1978/1982 89–90; 1991b 91–92). En esta, el ciudadano debe ser libre de poder elegir el estilo de vida propuesto por cualquier tradición (cf. Feyerabend 1978/1982 4).

Feyerabend señala la necesidad de que cada ciudadano juzgue críticamente los supuestos implicados en la tradición a la que pertenece. Ahora bien, si la racionalidad científica no es sino una cultura o una forma de vida alternativa a otras, entonces aquella debe ser evaluada no solo según sus propios criterios lógicos o empíricos, sino también según los criterios valorativos que configuran la vida en comunidad.

En una sociedad libre no existe un procedimiento general y objetivo para saldar las discusiones entre las distintas tradiciones particulares. No es una argumentación abstracta y racional lo que guía la vida de la sociedad, sino que son sus mismos miembros inmersos en una situación histórica concreta quienes eligen, depuran y mejoran las tradiciones según el estilo de vida que quieren llevar (cf. Feyerabend 1970/1999 112; 1977/1999 218; 1978/1982 33, 98–100, 189; 1987a 710; 1987/2005 78–79, 119; 1996/1999 43). Tampoco son los expertos o científicos especialistas los que deciden el curso de la sociedad. Los científicos podrían ser consultados, pero la decisión final debe ser democrática, es decir, la opinión de ellos debe ser tan válida como la que emita cualquiera de las demás tradiciones que componen la sociedad (cf. Feyerabend 1975/1999 187).

El abandono del relativismo

Sin embargo, no se accedería a una justa valoración de la obra de Feyerabend si se deja de considerar el acercamiento que hace, al final de su vida, a una metafísica capaz de ofrecer un nuevo fundamento a la racionalidad científica. A finales de 1980 y a comienzos de 1990, Feyerabend busca atemperar su posición relativista. En una carta con fecha del 20 de julio de 1989, Feyerabend le escribe a Couvalis que la acusación de relativista que le hace es irrelevante, puesto que ya no es un relativista (cf. Couvalis 49 n. 1). Pero, al mantener quizás una posición aparentemente ambigua en “Concluding Unphilosophical Conversation”, afirma: “Confieso que en algunos sentidos soy un ferviente relativista, pero ciertamente en muchos otros sentidos, no lo soy en absoluto” (Feyerabend 1991c 507).

Esta ambigüedad es esclarecida en *Postscript on relativism* (1993), donde Feyerabend describe esta nueva forma de relativismo como un relativismo cosmológico (cf. 1993/2008b 270–271).

En *Diálogos sobre el conocimiento* (1991b), confiesa haberse retractado, en 1987, de su primera forma de relativismo, que se resume en dos tesis: la primera dicta que la realidad permite enfoques distintos, entre ellos, el científico; y la segunda define la verdad como una noción relativa. Pues bien, ya desde *Adiós a la razón* (1987/2005), Feyerabend cuenta haber abogado por un relativismo cosmológico como parte de una ciencia no

dogmática que se caracteriza por la defensa de la primera tesis y por el rechazo de la segunda (cf. 1991b 111–114, 121–123).

Pero estos giros en la obra de Feyerabend no parecen ser tenidos en cuenta por Harris, quien, al traer a colación citas sacadas de su contexto, presenta su pensamiento en el marco de un relativismo radical. Preston (1997b 424, 427; 2000 94–96), por su parte, al obviar las confesiones y las distintas argumentaciones por las cuales el vienés busca superar su antiguo relativismo, asegura que, en sus últimas obras, Feyerabend evolucionó hacia un relativismo tan extremo como el constructivismo social.

La crítica por la cual Feyerabend denuncia las debilidades del relativismo tiene como fundamento una valoración positiva de la inteligencia, que le permite inferir la posibilidad de especular y reflexionar trascendiendo los límites culturales, una concepción de las culturas como unidades abiertas al intercambio –con el consecuente abandono del problema de la inconmensurabilidad– y una preocupación por la dimensión humana de la ciencia. Estas tesis son las tres aristas desde las cuales dirige sus ataques contra un relativismo radical.

En sus mismos estudios acerca de la historia de las concepciones humanas, Feyerabend parece descubrir la posibilidad de la inteligencia humana de argumentar y reflexionar al margen de determinados marcos culturales. Esto constituye un obstáculo para el racionalismo y el relativismo, que conciben las culturas como sistemas cerrados e inconmensurables, puesto que su valoración positiva de la inteligencia explica la comunicación y comprensión entre las

culturas (cf. Feyerabend 1994/2000 194), con lo que invalida la noción de cultura como una unidad inconmensurable. En *Provocaciones filosóficas*, hace referencia a esta virtualidad de la inteligencia humana como un motivo que lo alejó de su antigua posición relativista:

Los relativistas sugieren que debemos relacionar todos los juicios acerca de la realidad y la existencia con un marco socialmente dado. Esto parece interesante y, alguna vez, también a mí me lo pareció. Pero hay una gran desventaja: la gente puede argumentar más allá de los marcos de referencia y al margen de ellos. La comprensión puede, durante un tiempo, estar atada a un marco, sin embargo, es capaz de construir puentes hacia los que un relativista estricto tendría que considerar puros disparates. Hay otra desventaja: no todos los marcos dan placer a quienes viven en su seno (placer desde su propio punto de vista). Hace un enfoque bastante concreto para llegar a una cultura viable; viable, de nuevo, desde el punto de vista de los que viven en esa cultura. (Feyerabend 1991/2003 61–62)

En una carta que escribe a Jack J. Smart, en diciembre de 1963, Feyerabend aboga por la posibilidad que tiene la inteligencia humana de trascender los límites de las visiones del mundo. Asegura que los límites artificiales que pueden presentarse no “corresponden a las posibilidades de la naturaleza humana en general, sino solo a las posibilidades de la naturaleza humana que han quedado paralizadas por una doctrina filosófica” (1963/2013 288–289). El innatismo o el conservadurismo conceptual que supone la filosofía kantiana cercenan estas posibilidades de la inteligencia.

Esta concepción de la inteligencia humana es un supuesto epistemológico que subyace a lo largo de toda su obra. Está implícita en sus ataques contra el principio de complementariedad de Bohr (cf. Feyerabend 1957; 1957/1981; 1958a; 1958b; 1958/1981; 1959; 1960; 1961; 1962; 1962/1981; 1964; 1964/1981; 1966a; 1966b; 1967; 1968; 1968/1981; 1969; 1970) y contra el uso de las oraciones protocolares del positivismo lógico, la teoría de la reducción de Nagel y la teoría de la explicación de Hempel y Oppenheim,⁹ en cuanto que implican un conservadurismo conceptual. Constituye, a su vez, el fundamento de la defensa metodológica de su pluralismo teórico:

Por consiguiente, si yo estoy en lo cierto y no hay límites para la razón humana, entonces es obvio que mi punto de vista [formular distintas aproximaciones] debe ser adoptado. Si por el contrario, estoy en un error, esto es, si es cierto que existen límites innatos para la razón humana, entonces mi punto de vista y mi procedimiento deben ser también adoptados, por ser la única manera de descubrir esos límites. O existen esos límites o no existen. Pero mi punto de vista debe adoptarse en ambos casos. (Feyerabend 1963/2013 289)

Esta valoración de la inteligencia destaca que Feyerabend nunca negó la posibilidad de una mutua o reciproca inteligibilidad o comparabilidad entre teorías –como creyeron sus críticos, a propósito de su doctrina de la

9 Para un análisis de los ataques de Feyerabend contra el uso de las oraciones protocolares del positivismo lógico, la teoría de la reducción de Nagel y la teoría de la explicación de Hempel y Oppenheim, véase Oberheim (2005).

inconmensurabilidad—. La inconmensurabilidad no fue sino una objeción contra un particular modo de concebir la racionalidad científica. Con la tesis de la inconsistencia o irreductibilidad ontológica¹⁰, Feyerabend quería mostrar las dificultades que el positivismo lógico y el racionalismo crítico encuentran ante ciertas transiciones teóricas –a saber, cuando entra en escena una nueva concepción del mundo– para determinar lo real, lo objetivo y lo racional, puesto que se les torna imposible poder distinguir desde el interior de una teoría científica el objeto real del objeto teórico, los elementos subjetivos de los objetivos, lo metafísico de lo empírico o lo racional de lo que parece ser irracional. Cada teoría científica, explica Feyerabend, en función de la ontología o visión del mundo que la anima, establece un criterio de demarcación particular y arbitrario entre estas realidades. De aquí que los participantes de una teoría se vean obligados a reconocer en una revolución científica que no pueden dominar, dadas las formas de racionalidad que tienen a su alcance, la nueva cosmovisión u ontología que supone la nueva teoría. Aún más, no pueden determinar si en una sucesión de teorías hubo o no realmente progreso, si las teorías tratan o no con un mismo contenido empírico, o si las entidades postuladas por la nueva teoría tienen idéntica referencia ontológica. En la introducción que escribe para los volúmenes 1 y 2 de sus *Philosophical Papers*, Feyerabend escribe:

La inconmensurabilidad es una dificultad para algunas visiones filosóficas bastante ingenuas (en explicación,

10 Ontología significa "el estudio del ser". Esta palabra se forma a través de los términos griegos οντος, ontos, que significa ser, ente, y λόγος, logos, que significa estudio, discurso, ciencia, teoría. La ontología es una parte o rama de la filosofía que estudia la naturaleza del ser, la existencia y la realidad, tratando de determinar las categorías fundamentales y las relaciones del "ser en cuanto ser". [N. e. d.]

verosimilitud, progreso en términos de aumento de contenido); esto muestra que estas visiones fallan cuando son aplicadas a la práctica científica; esta no crea ninguna dificultad para la misma práctica científica. (Feyerabend 1981a xi)¹¹

Pero lo que interesa subrayar aquí es que esta valoración positiva de la inteligencia humana se convierte, en 1987, en un argumento u objeción contra el relativismo. Para Feyerabend, el relativismo no es más que una consecuencia que se sigue del racionalismo kantiano, pero es inconsistente con las posibilidades de la inteligencia humana.

Feyerabend interpreta el canto IX de la *Ilíada* como el caso más paradigmático de cómo el hombre puede trascender el contexto cultural coetáneo con sus consecuentes reglas del lenguaje. El mencionado canto narra el episodio en el que Aquiles, encolerizado con el atrida Agamenón, propone una nueva noción de honor no ligada a botines, reconocimientos o cargos de honor en las batallas y asambleas. El honor, para Aquiles, no se identifica con dichas recompensas, pues de ser así “la misma suerte, dice, corren el guerrero cobarde y el valiente; el mismo honor se otorga al indigno y al virtuoso” (Homero 318). Aquiles parece querer decir que el honor y la apariencia del honor son dos cosas diferentes. Al separar las recompensas del honor del propio honor, Aquiles sobrepasa los límites del mundo griego. Las quejas proferidas contra su rey revelan la potencialidad de

11 Para una visión crítica del abandono de Feyerabend de la inconmensurabilidad como un problema, véase Oberheim (2006 23), Munévar (1999 221; 2006 40, 163–164, 174, 189–190), Oberheim y Hoyningen–Huene (227–228), Preston (1999 235–237), Farrell (81–83).

una inteligencia capaz de generar una implosión de la cultura griega, y de ampliar consecuentemente la estructura de la cosmovisión homérica (cf. Feyerabend 1991/2003 105-107; 1994/2000 42-43, 213-214).¹² El lenguaje de su discurso, lejos de caer en un sinsentido, es portador de un nuevo modo de concebir el honor:

[...] la lengua, cada lengua, vive en boca de quien sea, de cualquier persona con sus cualidades, con su expresión de subjetividad, como fue el caso de la cólera de Aquiles que reveló algo en lo que los otros no habían reparado. (Feyerabend 1994/2000 62)

El discurso de Aquiles no formula un sinsentido, sino una nueva reconfiguración del sentido del honor.

Originalmente, puede parecer a su audiencia un relato ambiguo e irracional, pues todo lenguaje, comprendido en su interioridad, revela un determinado modo de concebir el mundo que, en este caso, puede no tener sentido para ella. Pero, visto en sí mismo, el lenguaje nunca dejó de tener sentido. Por el contrario, este es portador de un nuevo sentido:

Las palabras de Aquiles tienen naturalmente un marco de comprensión que le es propio, un mundo homérico que visto desde dentro estaba verdaderamente habitado por criaturas con percepciones homéricas [...]

Y para aquellos que vivían conforme a esta pauta era un

12 Para un estudio crítico acerca de la posición de Feyerabend respecto al lenguaje, véase Mendoza (2013) y Preston (1997a 186-189).

mundo real, y muy bien pudo ser el único mundo que conocieran. (Feyerabend 1994/2000 54)

Cada lenguaje, conforme a la cosmovisión que expresa, tiene sus propios límites de sentido (cf. Feyerabend 1975/1992 231–237; 1994/2000 57), pero tales límites no justifican relaciones de inconmensurabilidad semántica. Por el contrario, las modificaciones semánticas que padece una lengua a lo largo de la historia manifiestan, para Feyerabend, la comunicación que existe entre las culturas. El lenguaje expresa nuevas estructuras de sentido en la medida que expresa nuevas cosmovisiones. En este caso, escribe en *Provocaciones filosóficas*,

[l]as viejas ideas continúan siendo usadas, son enfocadas desde diferentes puntos de vista hasta que algunas mentes metódicas perciben una estructura completamente nueva, con nuevos límites de sentido, y comienzan a hacer aquello que se les da mejor: la concretan. (Feyerabend 1991/2003 110)

Lo mismo sucede en el discurso de Aquiles, que revela “algo en lo que los otros no habían reparado” (Feyerabend 1994/2000 62).

Estas son las consideraciones que le permiten a Feyerabend inferir una noción de cultura diametralmente opuesta a la postulada por el relativismo tradicional. Mientras este concibe las culturas como sistemas cerrados o marcos de referencias mutuamente inconmensurables, Feyerabend las comprende como manifestaciones modificables y accidentales de una

naturaleza humana común (1991/2003 110–111). 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 cambian y establecen de manera recíproca puentes de diálogo (cf. Feyerabend 1970/1981b 141 n. 36). Luego, no existen culturas completamente cerradas o inconmensurables (cf. Feyerabend 1994/2000 194). En este sentido, Feyerabend considera que “toda cultura es potencialmente cualquier cultura” (1991/2003 165). En *Diálogos sobre el conocimiento*, escribe:

Los conceptos, especialmente los conceptos “básicos” de las visiones del mundo nunca están totalmente asentados; están mal definidos, son ambiguos, fluctúan entre interpretaciones “inconmensurables”, y deben hacerlo para posibilitar el cambio (conceptual). Así que, en cierto modo, los errores del relativismo filosófico y del objetivismo se remontan a la idea de Platón, según la cual los conceptos son estables y de una claridad inherente, y el conocimiento nos conduce de la ilusión al descubrimiento de esta claridad. (Feyerabend 1991b 115)

Feyerabend denuncia la mutilación de las tradiciones reales por parte del relativismo, en cuanto que las formula como sistemas conceptuales exentos de toda ambigüedad y aislados del resto de las culturas (1991/2003 168). Contra el relativismo, Feyerabend arguye que las tradiciones no solo no tienen límites bien definidos, sino que contienen ambigüedades y métodos de cambio que permiten a sus miembros pensar y actuar como si

no existiesen dichos límites. En la tercera edición de su *Tratado contra el método* (1993), Feyerabend explica que la cultura adoptada por los miembros de una tradición es ambigua, en el sentido de que estos inician un proceso de intercambio y modificación de su propia cultura; es decir, están inmersos también en otros modos de pensar, sentir y percibir el mundo, y dan cauce a la modificación de su propia cultura y al surgimiento de nuevas formas lógicas u órganos de pensamiento. Ahora bien, cabe aclarar que este devenir o interacción cultural, reconocido por Feyerabend como un cambio abierto, pone en jaque la noción de cultura como unidad inconmensurable, pero no la tesis de que todo intercambio o transición cultural es relativa a las condiciones sociohistóricas específicas en las que ocurre (cf. Feyerabend 1993/2008a 228).

Feyerabend no niega las diferencias que existen entre los lenguajes, las manifestaciones artísticas y las costumbres. Pero atribuye tales diferencias a accidentes históricos y no a esencias culturales claras, inequívocas e inmóviles (cf. Feyerabend 1991/2003 109). Las palabras, los enunciados e incluso los principios son ambiguos y cambian en función de las situaciones históricas en que son usados. Las interacciones entre culturas, dominios lingüísticos y grupos profesionales se producen constantemente. La ambigüedad del lenguaje, el arte, el comercio, las decisiones políticas pueden constituir posibles vías que facilitan el carácter abierto, la comunicación, la mutua interdependencia y la transición de una visión del mundo a otra (cf. Feyerabend 1991/2003 63). Entonces es absurdo, concluye, postular un relativismo que construye límites o barreras culturales que no existen en la práctica (1991/2003 108–109).

La recuperación de la dimensión humana en la cultura es otro argumento que Feyerabend esgrime contra el relativismo. En *Diálogos sobre el conocimiento* (1991b 104–105, 121–122), retractándose del relativismo radical que postuló en *La ciencia en una sociedad libre* (1978/1982), afirma que no es lícito dejar en paz las tradiciones, pues estas, por su propia naturaleza, se expanden más allá de sus fronteras y abruman a las oponentes más débiles. De aquí su sugerencia “de tomar en consideración el valor intrínseco de las tradiciones” (Feyerabend 1991b 121) desde una perspectiva humanitaria. El completo desarrollo de las facultades humanas y la felicidad espiritual se erigen como los valores desde los cuales se juzga el contenido vivencial de las tradiciones de pensamiento (cf. Hoyningen–Huene 2006 613–614; Feyerabend 1970/1981a 132–133). Visto desde una arista política, ninguna tradición debe gozar de mayores derechos que las demás, pero, desde una perspectiva humanitaria, las tradiciones deben ser evaluadas por sus miembros.

Adoptando ya un lenguaje metafísico, Feyerabend opone al relativismo la noción de resistencia del Ser. En su obra póstuma sobre *La conquista de la abundancia*, Feyerabend explica que esta resistencia o aprobación del Ser es justamente lo que no tienen en cuenta los constructivistas o relativistas (1994/2000 173).

Para un relativista o constructivista, toda proyección es válida, las culturas no son más que el producto de un contexto histórico determinado. Para Feyerabend, en cambio, “[n]o todas las proyecciones son exitosas” (1994/2000 168), pues la naturaleza o el Ser “no es algo amorfo a lo que se le pueda dar cualquier

forma. Resiste y mediante su resistencia revela sus propiedades y leyes” (id. 280). Para evitar que su obra tardía sea inscrita en los límites de un constructivismo social¹³, escribe:

[...] otros importan el término “relativismo” y me lo aplican. Pero todavía los puedo corregir de la siguiente manera.

Para empezar, no todas las formas de abordar la “realidad” tienen éxito. Como ocurre con las mutaciones inadaptadas, algunos enfoques sobreviven durante un tiempo –sus agentes sufren, muchos mueren– y, entonces, desaparecen. Así, la mera existencia de una sociedad con ciertos modos de conducta y ciertos criterios para juzgar lo que se ha conseguido no es suficiente para establecer una realidad manifiesta, también hace falta que Dios, el Ser o la Realidad Básica reaccione de un modo positivo. Sea lo que sea, el relativismo que aparece en este artículo no es, por lo tanto, una posición filosófica, sino un hecho empírico que recibe el apoyo de una multiplicidad de enfoques y resultados procedentes de muchos campos distintos. (Feyerabend 1994/2000 253–254)

Feyerabend supera su antiguo relativismo postulando una entidad que, aunque puede ser manifestada o expresada parcialmente por una multiplicidad de culturas, subraya que ninguna de ellas puede dar cuenta acabada de su abundancia (cf. 1987/2005 70, 78; 1991/2003 152153; 1994/2000 23, 33, 37,

13 El constructivismo asume que nada viene de nada. Es decir que conocimiento previo da nacimiento al conocimiento nuevo. El constructivismo sostiene que el aprendizaje es esencialmente activo. Una persona que aprende algo nuevo, lo incorpora a sus experiencias previas y a sus propias estructuras mentales. [N. e. d.]

169). La independencia e irreductibilidad de esta entidad a los procesos sociohistóricos es otra razón que impide, tanto a Harris como a Preston, explicar la obra tardía del vienés en los términos de un relativismo o constructivismo social.

Conclusión

A modo de conclusión, podríamos sintetizar lo expuesto a través de una triple distinción en relación con las posiciones que Feyerabend mantiene en torno al relativismo. Desde 1970, año en que publica su ensayo *Contra el método*, Feyerabend presenta, en su consigna “todo vale”, el relativismo como una consecuencia lógica que se sigue de los mismos supuestos del racionalismo crítico y del positivismo lógico. En cambio, en *La ciencia en una sociedad libre* (1978/1982), encontramos que aboga explícita y positivamente por una visión relativista de la ciencia y las demás tradiciones humanas. Pero, tal como se vio en el último punto, el itinerario intelectual de Feyerabend no acaba en el escepticismo, el deconstructivismo o el relativismo. En oposición a lo que apuntan sus críticos, Feyerabend termina haciéndose defensor de una valoración positiva de la inteligencia humana, de la dimensión humana de la ciencia, y de la posibilidad que esta tiene en comunicación e intercambio con las demás culturas y tradiciones de pensamiento.

Universidad Nacional de Cuyo – Ciudad de Mendoza –
Argentina

Teresa Gargiulo

gargiulomteresa@yahoo.com.ar

Bibliografía

- Agassi, E. "Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, by Paul K. Feyerabend, London: New Left Books 1975, 339 pp." *Philosophia* 6.1 (1976): 165–177. <http://dx.doi.org/10.1007/BF02383263>.
- Andersson, G. "Introducción: presupuestos, problemas, progreso." *Estructura y desarrollo de la ciencia*. Eds. Gerard Radnitzky y Gunnar Andersson. Madrid: Alianza, 1984. 13–23.
- Bhaskar, R. "Feyerabend and Bachelard: Two Philosophies of Science." *New Left Review* 1.94 (1975): 31–55.
- Broad, P. F. "Paul Feyerabend: Science and the Anarchist." *Science* 206.4418 (1979): 534537. <http://dx.doi.org/10.1126/science.386510>.
- Bunge, M. *Cápsulas*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Counihan, T. "Epistemology and Science – Feyerabend and Lecourt." *Economy and Society* 5.1 (1976): 74–110. <http://dx.doi.org/10.1080/03085147600000004>.
- Couvalis, G. "Recent Feyerabendiana." *Metascience* 10.1 (2001): 39–49. <http://dx.doi.org/10.1007/BF02915147>.
- Farrell, R. P. *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope–Walking Rationality*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Feyerabend, P. "Review of Foundations of Quantum Mechanics: A Study in Continuity and Symmetry. By A. Landé." *The British Journal for the Philosophy of Science* 7.28 (1957): 354–357. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/VII.28.354>.
- Feyerabend, P. "On the Quantum Theory of Measurement." *Realism, Rationalism*

and Scientific Method. Philosophical Papers. Volume 1. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1957/1981. 207–218.

Feyerabend, P. "Complementarity." Proceedings of the Aristotelian Society 32. Suppl. (1958a): 75–104.

Feyerabend, P. "Review of Mathematical Foundations of Quantum Mechanics. By John von Neumann." The British Journal for the Philosophy of Science 8.32 (1958b):343–347. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/VIII.32.343>.

Feyerabend, P. "Reichenbach's Interpretation of Quantum Mechanics." Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers. Volume 1. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1958/1981. 236–246.

Feyerabend, P. "Review of The Direction of Time. By Hans Reichenbach." The British Journal for the Philosophy of Science 9.36 (1959): 336–337. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/IX.36.336>.

Feyerabend, P. "Professor Bohm's Philosophy of Nature. Review of Causality and Chance in Modern Physics. By David Bohm." The British Journal for the Philosophy of Science 10.40 (1960): 321–338. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/X.40.321>.

Feyerabend, P. "Comments on Hill's 'Quantum Physics and Relativity Theory'." Current Issues in the Philosophy of Science: Symposia of Scientists and Philosophers. Proceedings of Section L of the American Association for the Advancement of Science, 1959. Eds. Herbert Feigl and Grover Maxwell. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961. 441–443.

Feyerabend, P. "Problems of Microphysics." Frontiers of Science and Philosophy. Eds. Robert Garland Colodny and Carl Hempel. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962. 189–283.

Feyerabend, P. "Explanation, Reduction and Empiricism." Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers. Volume 1. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1962/1981. 44–96.

Feyerabend, P. "Review of Erkenntnislehre. By Victor Kraft." *The British Journal for the Philosophy of Science* 13.52 (1963): 319–323. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/XIII.52.319>.

Feyerabend, P. "Carta a Jack J. C. Smart." *Filosofía Natural*. Por Paul Feyerabend. Eds. Helmut Heit y Eric Oberheim. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Buenos Aires: Debate, 1963/2013. 284–294.

Feyerabend, P. "Review of *The Concept of the Positron: A Philosophical Analysis*. By Norwood Russell Hanson." *The Philosophical Review* 73.2 (1964): 264–266. <http://dx.doi.org/10.2307/2183342>.

Feyerabend, P. "Realism and Instrumentalism: Comments on the Logic of Factual Support." *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers. Volume 1*. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1964/1981. 176–202.

Feyerabend, P. "Dialectical Materialism and the Quantum Theory." *Slavic Review* 25.3 (1966a): 414–417. <http://dx.doi.org/10.2307/2492853>.

Feyerabend, P. "On the possibility of a Perpetuum Mobile of the Second Kind." *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*. Eds. Paul Feyerabend and Grover Maxwell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966b. 409–412.

Feyerabend, P. "Review of *Philosophic Foundation of Quantum Mechanics*. By Hans Reichenbach." *The British Journal for the Philosophy of Science* 17.4 (1967): 326–328. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/17.4.326>.

Feyerabend, P. "On a Recent Critique of Complementarity: Part i." *Philosophy of Science* 35.5 (1968): 309–331. <http://dx.doi.org/10.1086/288226>.

Feyerabend, P. "Niels Bhor's world view." *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers. Volume 1*. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1968/1981. 247–297.

Feyerabend, P. "On a Recent Critique of Complementarity: Part ii." *Philosophy of Science* 36.1 (1969): 82–105. <http://dx.doi.org/10.1086/288238>.

- Feyerabend, P. "Reply to Hellman's Review." *Metaphilosophy* 10.2 (1970): 202–206. [http:// dx.doi.org/10.1111/j.1467-9973.1979.tb00077.x](http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9973.1979.tb00077.x).
- Feyerabend, P. "Two Models of Epistemic Change: Mill and Hegel." *Problems of Empiricism. Philosophical Papers. Volume 2.* By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1970/1981a. 65–79.
- Feyerabend, P. "Consolations for the Specialist." *Problems of Empiricism. Philosophical Papers. Volume 2.* By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1970/1981b.131–167.
- Feyerabend, P. *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* Trad. Francisco Hernán. Barcelona: Ariel, 1970/1989
- Feyerabend, P. "Experts in a Free Society." *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers. Volume 3.* By Paul Karl Feyerabend. Ed. John Preston. Cambridge: Cambridge University Press,1970/1999. 112–126.
- Feyerabend, P. "On the Limited Validity of Methodological Rules." *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers. Volume 3.* By Paul Karl Feyerabend. Ed. John Preston. Cambridge: Cambridge University Press, 1972/1999. 138–180.
- Feyerabend, P. "Imre Lakatos." *The British Journal for the Philosophy of Science* 26.1 (1975): 1–18. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/26.1.1>.
- Feyerabend, P. "Popper's Objective Knowledge." *Problems of Empiricism. Philosophical Papers. Volume 2.* By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1975/1981. 168–201.
- Feyerabend, P. *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* Trad. Diego Ribes. Madrid: Tecnos, 1975/1992.
- Feyerabend, P. "How to Defend Society Against Science." *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers. Volume 3.* By Paul Karl Feyerabend. Ed. John Preston. Cambridge: Cambridge University Press, 1975/1999. 181–191.
- Feyerabend, P. "Logic, Literacy and Professor Gellner." *The British Journal for the*

Philosophy of Science 27.4 (1976): 381–391.
<http://dx.doi.org/10.1093/bjps/27.4.381>.

Feyerabend, P. "Rationalism, Relativism and Scientific Method." Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers. Volume 3. By Paul Karl Feyerabend. Ed. John Preston. Cambridge: Cambridge University Press, 1977/1999. 200–211.

Feyerabend, P. La ciencia en una sociedad libre. Trad. Alberto Elena. Madrid: Siglo XXI, 1978/1982.

Feyerabend, P. "Democracy, Elitism and Scientific Method." Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers. Volume 3. By Paul Karl Feyerabend. Ed. John Preston. Cambridge: Cambridge University Press, 1980/1999. 212–226.

Feyerabend, P. "Introduction: Scientific Realism and Philosophical Realism." Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers. Volume 1. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1981a. 3–16.

Feyerabend, P. "Introduction: Proliferation and Realism as Methodological Principles." Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers. Volume 1. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1981b. 139–145.

Feyerabend, P. "Historical Background: Some Observations on the Decay of the Philosophy of Science." Problems of Empiricism. Philosophical Papers. Volume 2. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1981c. 1–33.

Feyerabend, P. "More Clothes from the Emperor's Bargain basement: a Review of Laudan's Progress and its Problems." Problems of Empiricism. Philosophical Papers. Volume 2. By Paul Karl Feyerabend. Cambridge: Cambridge University Press, 1981d. 231–246.

Feyerabend, P. "Creativity: A Dangerous Myth." Critical Inquiry 13.4 (1987a): 700–711. <http://dx.doi.org/10.1086/448417>.

- Feyerabend, P. "Reason, Xenophanes and the Homeric Gods." *The Kenyon Review* 9.4 (1987b): 12–22.
- Feyerabend, P. *Adiós a la razón*. Trad. José R. de Rivera. Madrid: Técnos, 1987/2005.
- Feyerabend, P. "Realism and the Historicity of Knowledge." *The Journal of Philosophy* 86.8 (1989): 393–406. <http://dx.doi.org/10.2307/2026649>.
- Feyerabend, P. *Diálogo sobre el método*. Trad. José Casas. Madrid: Cátedra, 1989/2000.
- Feyerabend, P. *Three Dialogues on Knowledge*. Cambridge: Blackwell, 1991a.
- Feyerabend, P. *Diálogos sobre el conocimiento*. Trad. Jeronima Garcia Bonafe. Madrid: Cátedra, 1991b.
- Feyerabend, P. "Concluding Unphilosophical Conversation." *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. Ed. Gonzalo Munévar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991c. 487–527.
- Feyerabend, P. *Provocaciones filosóficas*. Trad. Ana P. Esteve Fernández. Madrid: Biblioteca Nueva, 1991/2003.
- Feyerabend, P. "Reviewed Work: Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science by Larry Laudan." *Isis* 83.2 (1992): 367–368. <http://dx.doi.org/10.1086/356190>.
- Feyerabend, P. *Against Method*. London: Verso, 1993/2008a.
- Feyerabend, P. "Postscript on Relativism." *Against Method*. By: Paul Feyerabend. London: Verso, 1993/2008b. 268–272.
- Feyerabend, P. *Matando el tiempo: autobiografía*. Trad. Fabián Chueca. Madrid: Debate, 1994/1995.
- Feyerabend, P. *La conquista de la abundancia: la abstracción frente a la riqueza del ser*. Trads. Radamés Molina y César Mora. Barcelona: Paidós, 1994/2000.

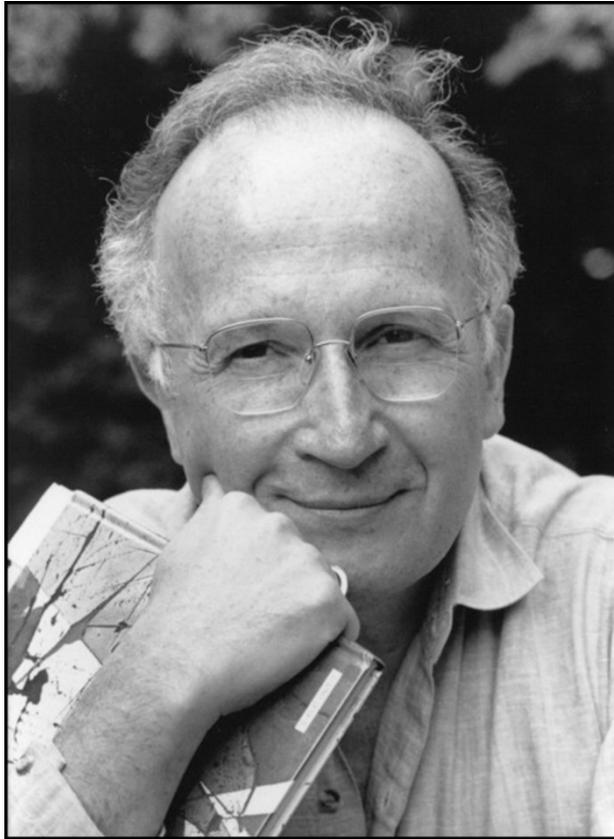
- Feyerabend, P. *Ambigüedad y armonía*. Trad. Antoni Beltrán y José Romo. Barcelona: Paidós, 1996/1999.
- Finocchiaro, M. "Review of i. Lakatos and A. Musgrave. *Criticism and the Growth of Knowledge*." *Studies in History and Philosophy of Science* 3.4 (1973): 357–372. [http:// dx.doi.org/10.1016/0039-3681\(73\)90016-2](http://dx.doi.org/10.1016/0039-3681(73)90016-2).
- Gellner, E. "Review of *Beyond Truth and Falsehood*." *The British Journal for the Philosophy of Science* 26.4 (1975): 331–342. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/26.4.331>.
- Giedymin, J., "Consolations for the Irrationalist." *The British Journal for the Philosophy of Science* 22.1 (1971): 39–53. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/22.1.39>.
- Grunfeld, J., "Feyerabend's Irrational Science." *Logique et Analyse* 27 (1984): 221–232.
- Harris, J. *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*. La Salle: Open Court, 1992.
- Hattiangadi, J. "The Crisis in Methodology: Feyerabend." *Philosophy of the Social Sciences* 7 (1977): 289–302. <http://dx.doi.org/10.1177/004839317700700308>.
- Hattiangadi, J. "Two Concepts of Political Tolerance." *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. Eds. John Preston, Gonzalo Munévar and David Lamb. New York: Oxford University Press, 2000. 125–147.
- Homero. *La Ilíada*. Trad. Luis Segalá y Estalella. Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1908.
- Hooker, C. "Between Formalism and Anarchism: A Reasonable Middle Way." *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. Ed. Gonzalo Munévar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. 41–107.

- Horgan, J. "Paul Karl Feyerabend: el peor enemigo de la ciencia." *Investigación y Ciencia* 201(1993): 34–48.
- Hoyningen–Huene, P. "Paul K. Feyerabend. An Obituary." *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. Eds. John Preston, Gonzalo Munévar and David Lamb. New York: Oxford University Press, 2000. 3–15.
- Hoyningen–Huene, P. "More Letters by Paul Feyerabend to Thomas S. Kuhn on Proto– Structure." *Studies in History and Philosophy of Science* 37.4 (2006): 610–632. [http:// dx.doi.org/10.1016/j.shpsa.2006.09.007](http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsa.2006.09.007).
- Kadvany, J. "Reason in History: Paul Feyerabend's Autobiography." *Inquiry* 39.1 (1996): 141–146. <http://dx.doi.org/10.1080/00201749608602411>.
- Koertge, N. "Review of Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*." *The British Journal for the Philosophy of Science* 31.4 (1980): 385–390. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/31.4.385>.
- Kulka, T. "How Far Does Anything Go? Comments on Feyerabend's Epistemological Anarchism." *Philosophy of the Social Sciences* 7.3 (1977): 277–287. <http://dx.doi.org/10.1177/004839317700700307>.
- Laudan, L. *Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method and Evidence*. Boulder: Westview Press, 1996.
- Lakatos, I., and Feyerabend, P. *For and Against Method. Including Lakatos's Lectures on Scientific Method and Lakatos–Feyerabend Correspondence*. Ed. Matteo Motterlini M. Chicago: University of Chicago Press, 1968–1974/1999.
- Lloyd, E. "Feyerabend, Mill, and Pluralism." *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. Eds. John Preston, Gonzalo Munévar and David Lamb. New York: Oxford University Press, 2000. 115–124.
- Mendoza, J. "Una licencia en la posmodernidad científica: notas sobre Paul K. Feyerabend y dos figuras de la filosofía griega." *Philosophia* 73.1 (2013): 61–79.

- Mill, J. S. *Sobre la libertad*. Trads. Pablo de Azcárate y Natalia Rodríguez Salmones. Madrid: Alianza, 1991.
- Munévar, G. "Radical Fallibilism vs. Conceptual Analysis: The Significance of Feyerabend's Philosophy of Science". *Metascience* 8.2 (1999): 216–226. <http://dx.doi.org/10.1007/BF02913264>.
- Munévar, G. "Preface." *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. Eds. John Preston, Gonzalo Munévar and David Lamb. New York: Oxford University Press, 2000. v–vi.
- Munévar, G. *Variaciones filosóficas sobre temas de Feyerabend*. Ed. Germán Guerrero Pino. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2006.
- Musgrave, A. "Evidential Support, Falsification, Heuristics, and Anarchism." *Progress and Rationality in Science*. Eds. Gerard Radnitzky and Gunnar Andersson. Dordrecht: D. Reidel Pub. Co., 1978. 181–201.
- Neto, J. "Feyerabend's Skepticism." *Studies in History and Philosophy of Science* 22.4 (1991): 543–555. [http://dx.doi.org/10.1016/0039-3681\(91\)90033-O](http://dx.doi.org/10.1016/0039-3681(91)90033-O).
- Oberheim E. and Hoyningen–Huene P. "Radical Fallibilism vs. Conceptual Analysis: The Significance of Feyerabend's Philosophy of Science." *Metascience* 8.2 (1999): 226–233. <http://dx.doi.org/10.1007/BF02913264>.
- Oberheim, E. "On the Historical Origins of the Contemporary Notion of Incommensurability: Paul Feyerabend's Assault on Conceptual Conservatism." *Studies in the History and Philosophy of Science* 36.2 (2005): 363–390. <http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsa.2005.04.003>.
- Oberheim, E. *Feyerabend's Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Popper, K. *The Open Society and its Enemies. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. [1945]. Vol. ii. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Preston, J. *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*. Oxford: Blackwell, 1997a.

- Preston, J. "Feyerabend's Retreat from Realism." *Philosophy of Science* 64.S1 (1997b): 421-431. <http://dx.doi.org/10.1086/392619>.
- Preston, J. "Author's response." *Metascience* 8.2 (1999): 233-243. <http://dx.doi.org/10.1007/BF02913265>.
- Preston, J. "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*. Eds. John Preston, Gonzalo Munévar and David Lamb. New York: Oxford University Press, 2000. 80-101.
- Preston, J., Munévar G., and Lamb, D. (Eds.). *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Ribes, D. "Introducción: pluralismo teórico y límites de la ciencia." *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*. Por Paul Karl Feyerabend. Trad. Ana Carmen Pérez Salvador y María del Mar Seguí. Barcelona: Paidós, 1989. 9-35.
- Rossi, P. "Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution." *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*. Eds. Maria Luisa Righini Bonelli and William René Shea. London: Macmillan, 1975. 247-273.
- Theocharis, T., and Psimopoulos, H. "Where Science Has Gone Wrong." *Nature* 329 (1987): 595-598. <http://dx.doi.org/10.1038/329595a0>.
- Toledo Nickels, U. "La epistemología según Feyerabend." *Cinta de Moebio* 4 (1998): 123-129.
- Tsou, J. "Reconsidering Feyerabend's 'Anarchism'." *Perspectives on Science* 11.2 (2003): 208-235. <http://dx.doi.org/10.1162/106361403322495894>.
- Tula Molina, F. "Paul Feyerabend y el problema de las entidades teóricas." *Scientiae Studia* 3.2 (2005): 257-275.
- Watkins, J. "Feyerabend among Popperians 1948-1978." *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. Eds. John Preston, Gonzalo Munévar and David Lamb. Oxford University Press, 2000.

Worrall, J. "Against Too Much Method." *Erkenntnis* 13 (1978): 279–295.



BREVE BIOGRAFÍA DE PAUL FEYERABEND

Oscar Castellero Mimenza

Paul Karl Feyerabend nació en la ciudad de Viena en 1924, siendo el único hijo de una familia de clase media en una época caracterizada por la carestía tras la Primera Guerra Mundial y la inflación que lastraba la economía del país. De padre funcionario

y madre costurera, fue tenido a edades avanzadas debido a las dificultades propias de la vida en aquella época.

Ya desde la infancia mostraba una gran inteligencia. Estudió en un Realgymnasium de su ciudad natal, aprendiendo ciencias naturales, latín e inglés y obteniendo unas calificaciones muy elevadas. Asimismo, en algunas materias tales como física y matemáticas parecía tener un mayor dominio incluso que sus propios profesores. También haría gala de cierto comportamiento excéntrico, irónico y sarcástico, hasta el punto de ser expulsado de la escuela.

Durante esta misma etapa vital empezó a adquirir un gran gusto por la lectura (incluyendo libros de filosofía, una materia que empezaría a interesarle y en la que destacaría muchos años más tarde), el teatro y el canto (llegando a hacer clases de este último y participando en coros).

Cuando en 1938 Alemania anexionó Austria al tercer Reich, sus padres se alegraron por ello y el joven Feyerabend (por aquel entonces adolescente) quedó impresionado por la oratoria de Hitler, si bien nunca llegaría a ser un partidario de los nazis. Según su propia autobiografía aquellos años previos a la Segunda Guerra Mundial en que observaría cambios políticos y persecuciones étnicas fueron para él confusos.

La Segunda Guerra Mundial

En 1939 estallaría la Segunda Guerra Mundial, un año antes de que Feyerabend se graduara en la escuela secundaria. Una vez

graduado, en el 1940, fue incorporado al servicio de trabajo obligatorio que introdujeron los nazis, el Arbeitsdienst. Tras ser formado en Pirmasens se le enviaría a Francia, realizando la tarea de cavar y preparar zanjas. En aquella época empezaría a valorar la idea de ingresar en el ejército.

Tras abandonar el servicio obligatorio, volvió a Viena, pero inmediatamente se alistó. Se integró en el Cuerpo de Pioneros de la Wehrmacht, recibiendo entrenamiento militar y posteriormente entrando como voluntario a la escuela de oficiales en Yugoslavia, en 1942. Allí recibiría una dura noticia, que sin embargo no generó en él una respuesta intensa: su madre había muerto, suicidándose. Su autobiografía indica que esperaba que la guerra hubiese concluido antes de acabar su adiestramiento, pero no fue así: Feyerabend sería enviado al frente de batalla en Rusia.

Recibió la Cruz de Hierro de segunda clase en 1944, tras haber conducido a ocupar una aldea bajo fuego enemigo con éxito, siendo el mismo año ascendido a teniente. Tras ello sería enviado a Polonia en 1945, donde el ejército nazi tuvo que empezar a retirarse mientras los soviéticos avanzaban. Allí recibiría varios disparos en las manos y en la tripa, afectando uno de ellos a su columna vertebral y dejándolo parálítico. Fue enviado a un hospital en Apolda, donde pasaría el resto de la guerra recuperándose de sus heridas. Sin embargo, aunque volvió a caminar, el impacto de la bala provocó que en adelante necesitara bastón el resto de su vida.

Acabada la guerra y aun recuperándose, trabajaría de manera temporal como dramaturgo en Apolda y trabajaría en el

departamento de educación de la localidad. Según fue mejorando su estado de salud y sus capacidades se trasladó a Weimar. Allí ingresó en diversos centros como la Academia de Weimar para realizar diferentes cursos de canto, teatro, italiano, piano, dirección escénica y vocalización.

Estudios universitarios

En 1947 Feyerabend regresó a Viena, donde empezaría a realizar estudios universitarios. Inicialmente estudió Historia y Sociología dado que otra de sus ramas predilectas, la física, le parecía alejada de la realidad tras las vivencias en la guerra. Sin embargo, los estudios que realizaba no le acabaron de parecer satisfactorios y decidió dejar Historia y empezar a estudiar Física en la Universidad de Viena.

Durante sus estudios recibió también clases de filosofía, que llamarían profundamente su atención. Inicialmente abrazaría una visión positivista y empirista de la ciencia, pese a que el contacto con profesionales como Ehrenhaft influenciarían su visión posterior. Escribió su primer artículo en 1947, sobre la ilustración en la física.

En 1948 conoció a Karl Popper en un seminario en la Sociedad Austríaca en Alpbach, algo que despertaría el germen de un cambio en su posición respecto a la ciencia. Continuó asistiendo a las reuniones y seminarios de dicha sociedad, al principio como mero espectador pero poco a poco llegando a exponer e incluso a actuar como secretario científico. Allí conocería también a Hollitscher, el cual lo convencería que es el realismo lo que guía

y permite el progreso de la investigación en ciencia y no el positivismo o empirismo. Ese mismo año se casaría por primera vez con una estudiante de etnografía de nombre Edeltrud, aunque no tardarían en separarse.

Además de lo anterior, en 1949 también entró a formar parte del Círculo Kraft, un grupo de estudiantes y filósofos reunidos en torno a la figura del único superviviente de los miembros del Círculo de Viena, Víctor Kraft, y cuya actividad se basaba en la discusión de temas filosóficos desde una óptica científica. En dicho círculo conoció a numerosas personalidades de gran relevancia.

Desarrollo de su filosofía

Acabados sus estudios Feyerabend empezó a elaborar una tesis doctoral centrada en la electrodinámica, pero no consiguió resolver una serie de problemas en dicho ámbito y optó por variar la temática de su tesis de la física a la filosofía. Así, y bajo la dirección de Kraft, se doctoró en 1951 con la tesis *Zur Theorie der Basissätze*, en la que discutía los enunciados básicos que fundamentan el conocimiento científico según el positivismo lógico.

Tras ello y tras rechazar una oferta para convertirse en secretario de Bertolt Brecht, intentó lograr ser aceptado como discípulo por otro de los autores del Círculo Kraft, Wittgenstein. Aunque este aceptó, desgraciadamente falleció antes de que Feyerabend pudiera trabajar con él, en el 51. Pese a ello logró entrar a trabajar con Karl Popper, cuya defensa del

falsacionismo (creencia de que no se puede demostrar la veracidad de una teoría, pero sí su falsedad a través de la experimentación) y del racionalismo crítico le convencieron y abandonó el empirismo y el positivismo definitivamente.

En 1952 Feyerabend presentó sus ideas referentes al cambio científico. Un año después volvería a Viena, donde trabajaría en varias universidades y posteriormente como asistente de Arthur Pap. Este le presentaría a Herbert Feigl, quien influiría en las ideas de Feyerabend con su postura realista (en consonancia con el punto de vista de Popper). Escribió varios artículos filosóficos sobre la mecánica cuántica, de gran relevancia el que consideraba que la teoría cuántica no era incuestionable.

En 1955 fue nombrado profesor de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Bristol. Un año después y tras conocer y ser su pensamiento influido por profesionales como David Bohm, Joseph Agassi o Philipp Frank, se casaría por segunda vez con una ex-alumna llamada Mary O'Neill de la que también se separaría tras un año (no sería la última de sus esposas, habiéndose casado un total de cuatro veces a lo largo de su vida). Empezaron a publicarse algunas de sus obras más críticas con el empirismo, abrazando el realismo científico y la visión de Popper y considerando que la interpretación de una relación está determinada por las teorías utilizadas para explicarlas.

Traslado y vida en Estados Unidos

En 1958 recibió asimismo una oferta para trabajar como profesor en la Universidad de Berkeley, oferta que aceptó. En

1959 se nacionalizó como estadounidense, y en 1960 entró a trabajar en la Universidad de California donde por influencia de Kuhn empezaría a utilizar ejemplos históricos en sus trabajos. En sus trabajos de esta época surge el concepto de inconmensurabilidad, que determina la imposibilidad de comparar dos teorías que no gozan de un mismo lenguaje teórico.

Participó en las revueltas estudiantiles y empezó a nacer en él cierto interés por la política, realizando diversos tipos de protesta e incluso estuvo a punto de ser expulsado de la Universidad de Berkeley tras aprobar a alumnos sin haber acabado el curso como método de protesta. También el contacto con el movimiento hippie que predominaba en esos años influyó en su pensamiento. En el 65 participó un seminario en Hamburgo, en el cual su pensamiento terminaría por derivarse a lo que más tarde denominaría anarquismo epistemológico, el cual es una de sus principales contribuciones.

En este contexto, y alternando su trabajo en Berkeley con los de California (a la que acabaría renunciando en 1968) y posteriormente con otros que realizaría en Londres, Berlín, Yale y Auckland, el pensamiento del autor se fue alejando cada vez más de las posturas tradicionales y se fue alejando también del falsacionismo y del racionalismo.

Conoció en Londres a Imre Lakatos, con quien tendría una gran amistad que duraría hasta la muerte de este último. Con él tenía planificado realizar una publicación a modo de debate intelectual llamado *For and Against Method*, haciendo Lakatos

una defensa de la concepción racionalista de la ciencia mientras que Feyerabend la atacaría.

Sin embargo, Lakatos murió en 1974, sin completar su parte de la obra. Feyerabend acabaría y publicaría la suya en el libro *Against Method* (“Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento”), un año después de la muerte de su amigo. En esta publicación abrazaría totalmente el anarquismo epistemológico, considerando que no hay reglas metodológicas universales que generen siempre el progreso de la ciencia y que es necesario variar la metodología para poder realizar un auténtico desarrollo del conocimiento. Se hicieron profundas críticas de esta publicación, algo que a pesar de responder activamente le supuso una caída en la depresión (al igual que le ocurrió tras la muerte de Lakatos).

En los 80 continuó trabajando en Berkeley, así como en Zurich, mayoritariamente como profesor de filosofía.

Su muerte y legado

La salud de Feyerabend tuvo varios altibajos a lo largo de su vida, pero sería en los años noventa cuando el autor llegó a sufrir un deterioro final. En 1991 se retiró, pensando en disfrutar de su jubilación y escribir un último libro. Sin embargo, desafortunadamente en 1993 le fue encontrado un tumor cerebral. Continuó y acabó la redacción del libro, su autobiografía, con el título de *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*. En 1995 y tras varios problemas tales como el

padecimiento de un ictus, el tumor terminaría por provocarle la muerte el 11 de febrero de 1994, en la clínica Genolier de Suiza.

Aunque sus ideas fueron altamente controvertidas y criticadas, el legado de Paul Feyerabend es de gran interés para la ciencia, dado que su idea de anarquismo epistemológico y sus aportaciones a lo largo de su vida permiten una visión diferente de la ciencia y estimular la necesidad de variar la metodología general que esta aplica de cara a generar nuevos avances.