

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

Miguel Ângelo Flach

**HÁ LUGAR PARA UMA “RACIONALIDADE CIENTÍFICA” NO PENSAMENTO
DE PAUL FEYERABEND?**

São Leopoldo

2012

Miguel Ângelo Flach

**HÁ LUGAR PARA UMA “RACIONALIDADE CIENTÍFICA” NO PENSAMENTO
DE PAUL FEYERABEND?**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Anna Carolina K. P. Regner

São Leopoldo

2012

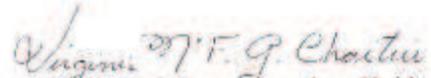
F571h	<p>Flach, Miguel Ângelo Há lugar para uma “racionalidade científica” no pensamento de Paul Feyerabend? / por Miguel Ângelo Flach. -- São Leopoldo, 2012.</p>
	<p>134 f. ; 30 cm.</p>
	<p>Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2012. Orientação: Profª Drª Anna Carolina K. P. Regner, Ciências Humanas.</p>
	<p>1.Paul Feyerabend – Filosofia – Crítica e interpretação. 2.Paul Feyerabend – Filosofia – Racionalismo. 3.Razão. 4.Racionalidade científica. 5.Karl Popper – Racionalismo. 6.Imre Lakatos – Racionalismo. I.Título. II.Regner, Anna Carolina K. P.</p>
	<p>CDU 1FEYERABEND 165.63</p>

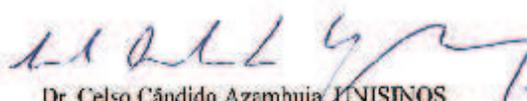
Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO Nº 02/2012

Às quatorze horas do dia quatro de abril de dois mil e doze, na sala 1A202, da Área de Ciências Humanas da UNISINOS, reuniu-se a banca examinadora integrada pelos Professores **Dra. Anna Carolina Krebs Pereira Regner (Orientadora)**, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), **Dra. Virgínia Maria Fontes Gonçalves Chaitin**, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e **Dr. Celso Cândido Azambuja**, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), para a arguição pública de MIGUEL ÂNGELO FLACH com base no texto escrito da dissertação de mestrado apresentada pelo candidato, intitulada: **HÁ LUGAR PARA UMA "RACIONALIDADE CIENTÍFICA" NO PENSAMENTO DE PAUL FEYERABEND?**, apresentada por MIGUEL ÂNGELO FLACH. Finda a arguição, o grau apurado, resultante da média aritmética dos graus atribuídos à avaliação do texto, à apresentação e à defesa da dissertação foi dez (10), que corresponde ao conceito excelente. Em face desse resultado, o candidato foi considerado aprovado e foi-lhe outorgado o título acadêmico de MESTRE EM FILOSOFIA pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. A entrega da versão definitiva da dissertação deverá ser feita no prazo de 30 (trinta) dias a contar desta data, na Secretaria Compartilhada de Pesquisa e Pós-Graduação, da Área de Ciências Humanas. Para constar, esta ata foi assinada pelos membros da banca examinadora. São Leopoldo, RS, 04/04/2012.


Dra. Anna Carolina Krebs Pereira Regner, UNISINOS
316 777 460 66


Dra. Virgínia Maria Fontes Gonçalves Chaitin, UFRJ
279 731 401 82


Dr. Celso Cândido Azambuja, UNISINOS
422 892 700 91

AGRADECIMENTOS

À ti meu velho pai Anselmo, pelo elo de amizade e de cumplicidade em todos os momentos a me fortalecer diante das dificuldades.

À ti prof.^a Anna Carolina, pelo exemplar comprometimento profissional tão importante na elaboração deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS pela oportunidade de aprofundamento técnico e imersão em pesquisa estrito senso com formação de qualidade.

Aos familiares e amigos que me acompanham, participando diretamente deste momento da minha vida.

RESUMO

A presente dissertação tem como objeto examinar se há lugar e, se houver, em que termos o seria, para uma concepção de “racionalidade científica” na obra de Paul Feyerabend. Parte-se da crítica radical que esse autor faz à racionalidade em sua visão tradicional e ao racionalismo. Para tanto, inicialmente faz-se necessário examinar a ampla concepção de “racionalismo” proposta por Feyerabend. Neste sentido, o capítulo 2 analisa o contexto da cultura grega arcaica, onde Feyerabend encontra um nascente pensamento racional abstrato, perpassando o surgimento da filosofia e coincidindo com a ascensão de um racionalismo que transforma a “Razão” enquanto fonte de uma dada e privilegiada tradição. Segundo Feyerabend, uma crença exacerbada no poder da “Razão” surge na Antiguidade faz-se presente na essência do racionalismo contemporâneo de Popper e Lakatos. O capítulo 3 examina os pressupostos teóricos e epistemológicos do racionalismo de Popper e Lakatos e, à luz da abordagem de Feyerabend sobre a *práxis científica*, ganha forma a implosão interna do racionalismo criticado. À luz da adoção de tal estratégia implosiva, avalia-se a pertinência da crítica de Feyerabend, perscrutando a leitura das principais obras de Popper e Lakatos e, assim, pretende-se evitar que o exame esteja condicionado pelo teor da crítica. O capítulo 4 perscruta a filosofia de Feyerabend, examinando no interior de sua obra as mudanças e transformações para aferir se há lugar para uma noção de “racionalidade científica”. Aprofundam-se os termos de tais mudanças esclarecendo sua concepção madura sobre a “racionalidade científica”. Conclui-se que há uma “racionalidade científica”, mas, em oposição à visão do racionalismo de viés popperiano segundo a qual tal racionalidade é universal, absoluta e intrínseca aos objetos do conhecimento científico. Desde a perspectiva da *práxis científica* adotada por Feyerabend, trata-se de uma racionalidade historicizada e contextualizada, ‘em ação’, aberta e dinâmica.

Palavras-chave: Racionalismo. Razão. *Práxis científica*. Racionalidade científica.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to investigate whether there is room for “scientific rationality” in the writings of Paul Feyerabend and, if so, in what terms this concept is expressed. My starting point is Feyerabend’s radical critique of the traditional view of rationality and rationalism. First of all, I examine the full meaning of the concept of “rationalism” which he proposes. In Chapter 1, the context of ancient Greek culture is analysed, since it is within this context that he identifies an incipient abstract rational thought which permeates the origins of philosophy, and which coincides with the ascent of rationalism as a transformer of “*Reason*” in terms of the source of a given privileged tradition. According to Feyerabend, the excessive belief in the power of “*Reason*” which began in antiquity is also present in the essence of the modern rationalism of Popper and Lakatos, and Chapter 2 examines the theoretical and epistemological premises of this in the light of Feyerabend’s approach to *scientific praxis*. In this way, the internal implosion of the view of rationalism criticised takes shape, and it is by means of this strategy that the relevance of Feyerabend’s critique is assessed. Through an analysis of the principal writings of Popper and Lakatos it is my intention to avoid any conditioning which may result from the content of this critique. Chapter 3 analyses Feyerabend’s philosophy and the changes and transformations in his writings in order to verify if there is indeed room for the notion of “scientific rationality”. The terms of these changes are subjected to a more rigorous study so that his mature concept of “scientific rationality” can be clarified. The conclusion I draw is that it is, in fact, possible to identify such a concept, but that this is in opposition to Popper’s view of scientific rationality as something universal, absolute and intrinsic to the aims of scientific knowledge. From the *scientific praxis* point of view adopted by Feyerabend, this rationality is historicized and contextualized; it is active, open and dynamic.

Key terms: Rationalism. Reason. *Scientific praxis*. Scientific rationality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 FEYERABEND E AS ORIGENS HISTÓRICAS DO RACIONALISMO	14
2.1 A Épica Grega e os Primórdios da Razão	14
2.1.1 O Homem e o “Mundo Homérico”	19
2.2 A Noção de “Prova”: o Estudo de Caso de Xenófanes	22
2.2.1 A Consolidação da “Prova”: o Estudo de Caso de Parmênides	27
2.3 O Surgimento da Filosofia ou da “Razão”	29
2.4 O Racionalismo como Tradição	33
3 A IMPLOÇÃO DA “RAZÃO”	39
3.1 A Crítica de Feyerabend ao Racionalismo de Viés Popperiano	39
3.1.1 A Distinção entre História e Filosofia da Ciência	41
3.1.2 A Distinção entre “Contexto de Descoberta e “Contexto de Justificação”	50
3.1.3 A Distinção “Objetivo” <i>Versus</i> “Subjetivo”	54
3.1.4 Termos Observacionais e Termos Teóricos	60
3.2 A Crítica do “Novo Racionalismo” de Lakatos à Popper	65
3.3 Dupla Leitura, Racionalista e Anarquista: a Crítica de Feyerabend à Lakatos	68
4 HÁ LUGAR PARA UMA RACIONALIDADE CIENTÍFICA?	75
4.1 O Anarquismo Epistemológico	76
4.1.1 O Pluralismo Metodológico	84
4.1.2 A Proliferação de Teorias	89
4.1.2.1 A Proliferação e as “Contra-Regras”	94
4.2 A Noção de Realismo e a Concepção de Realidade	97
4.3 A Interação Razão-Prática	102
4.4 O Problema do Relativismo	107
4.5 O Problema da Incomensurabilidade	114
4.6 A Racionalidade Científica	120
5 CONCLUSÃO	127
REFERÊNCIAS	132

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação é impulsionada pelo desejo de compreender os modos como a atividade da ciência tem produzido representações e intervenções na natureza, nos fenômenos, gerando fatos, artefatos e teorias científicas –, e justifica-se pelo necessário esforço de análise da “racionalidade científica” no âmago da ciência tal qual se faz. Na contemporaneidade, o fazer científico desenrola-se em um cenário paradoxalmente complexo: por um lado, os resultados e produtos da ciência evidenciam a sua capacidade potencial de resolver problemas, mas, por outro lado, a ciência mostra-se impotente face, sobretudo, a problemas econômicos e ambientais. De fato, a “Razão”, que, historicamente, constituiu e forneceu sustentação às ciências, apresenta crescentes lacunas para a vida humana. Os efeitos dos resultados tecnológicos da ciência têm nos colocado diante de uma encruzilhada entre justificar racionalmente visões otimistas de futuro para a organização das sociedades, ou debater visões um tanto quanto escatológicas (por exemplo, em relação a problemas ambientais) sobre o futuro da humanidade. Tal crise da “Razão” constitui o pano de fundo de um esforço de investigação que busca *reconceber*, a partir da abordagem de Paul Feyerabend, o que entendemos por “racionalidade científica” e, assim, vislumbrar a superação daquele ‘racionalismo’ que, erigindo a autoridade da “Razão” dissociada da cultura, pode colocar-nos diante da armadilha de considerar tal “Razão” como único modo capaz de engendrar a solução de problemas, em alguma medida, por ela própria criados.

Desde a Idade Média tardia à Modernidade, na esteira do advento e fortalecimento da ciência “experimental” em detrimento da ciência qualitativa, o *Discurso do Método* (1996) de Descartes representa um ponto arquimediano crucial. As regras metodológicas para “bem conduzir a razão” legaram-nos a imagem de uma ciência guiada racionalmente por um método único de um ‘Eu’ epistemológico que conduz o progresso científico¹. Na Contemporaneidade, abordagens como a de Karl Popper em seu “racionalismo crítico”, estabeleceram um normativismo centrado no falseacionismo empírico das teorias científicas, com base no fundamento lógico proporcionado pelo *Modus Tollens*. Da Modernidade à Contemporaneidade permanece um racionalismo sob a forma de crença no poder da “Razão” (o “R” maiúsculo ilustra criticamente o poder a ela atribuído) de uniformizar descrições da

¹ O *Discurso do Método* (1996) faz apologia ao “valor” e a utilidade do método. Desse modo, a partir de uma crença na “Razão” a buscar uma ciência necessária e universalmente válida, Descartes estabeleceu um monismo metodológico que contém um caráter prescritivo, encontrando eco duradouro apesar de sua convivência com a crescente afirmação do empirismo no bojo da Revolução Científica. Detalhes cfe. DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Maria Ermantina Galvão (trad.), São Paulo: Martins Fontes, 1996. Obra publicada originalmente em 1637.

ciência vista sob a égide de sua ‘Lógica interna’, ‘Objetividade’ etc., e desconsiderando-a em seu caráter histórico-cultural.

As abordagens de Popper e seus seguidores nos legaram uma análise da ciência focada na teoria enquanto empiricamente testável. No livro *A Lógica da Pesquisa Científica* (1934), segundo Popper, as teorias nunca serão verificadas; uma teoria empiricamente testável é uma teoria falseável. A teoria que resistir aos testes mais acurados terá um alto grau de corroboração, mas isto não implica em sua verificação, pois não se pode assim determinar que seja verdadeira; apenas se pode dizer que não foi falseada até o presente momento. Tal análise compreende a ciência em termos de teorias e fatos independentes do seu contexto histórico-cultural, descrevendo-os segundo regras metodológicas uniformes (no sentido de pressupor unidade explicativa), de modo que seus enunciados observacionais cumpram com sua função descritiva independentemente da situação de pesquisa. Entretanto, sobretudo a partir da década de 60 do séc. XX as abordagens históricas da ciência capitaneadas por Kuhn, Feyerabend e outros evidenciaram a insuficiência desse critério lógico-metodológico de ciência para entender seu dinâmico processo de produção e a natureza de seus resultados. Para Feyerabend, teorias ou fatos são um resultado que, moldado em tal processo, podem requerer, durante sua elaboração, diferentes opções metodológicas e, antes de estar amadurecida para um teste decisivo, uma teoria freqüentemente recorre, inclusive, a procedimentos *ad hoc* (de acordo com a circunstância de pesquisa) para a corroboração de seus enunciados. De outro lado, Popper no *Conhecimento Objetivo* (1972), ao sustentar a “tese dos três mundos”, afirma a autonomia e a independência do conhecimento científico em relação ao sujeito epistêmico. Porém, segundo a abordagem histórica, a racionalidade científica resulta do *entrelaçamento* entre o “segundo mundo” do sujeito com seus estados subjetivos de consciência, e o “terceiro mundo” dos conteúdos objetivos de pensamento, pois o sujeito, ao intervir no objeto, tornando-o objeto de conhecimento, imputa-lhe dimensão subjetiva inerente ao olhar do observador. Tal entrelaçamento constitui-se no contexto que envolve a *práxis científica*².

Em *A Metodologia dos Programas de Pesquisa* (1977) de Imre Lakatos, delineia-se uma crítica à visão popperiana. *Se* da prática científica resultam teorias e fatos que sustentam relatos de observação, demonstrações empíricas, etc., e, *se* na ciência grande parte deste conhecimento solidamente fundado recorre à experiência que, por sua vez, acontece na realidade histórica, *então*, analisar a ciência requer entendê-la enquanto se constrói em sua

² Embora Feyerabend use “prática científica”, usarei a expressão “*práxis científica*”, pois, além de não conflitar com o modo como o autor descreve a prática científica, penso que traduz amplamente a sua compreensão do rico entrelaçamento de técnicas, instrumentos e habilidades desenvolvidas e articuladas por atores trabalhando em instituições, intervindo na natureza, construindo teorias, fatos e artefatos científicos.

racionalidade historicizada. Isso é o que Lakatos, que se intitulava um popperiano, fez ao propor a “reconstrução racional” (a favor de um “falseacionismo metodológico sofisticado”) do desenvolvimento da ciência a partir da análise da “história interna” de programas de pesquisa rivais. Por certo, Lakatos esboçou uma racionalidade historicizada, configurando-se, por um lado, em uma racionalidade mais liberal (em relação à abordagem de Popper) com a flexibilização de padrões, mas, por outro lado, fundamentando-se em padrões de uma racionalidade ainda rígida e conservadora, restringindo-se a razões “lógicas” e “empíricas”, como Popper o fez. Tal constatação baseia-se em sua análise do conhecimento científico, em linhas gerais, tanto pelo foco posto no conteúdo “objetivo” e uma rejeição a questões subjetivas de natureza “sociopsicológica”, quanto por seus critérios para avaliação de teorias. Por exemplo, na “heurística positiva” de um programa de pesquisa, o caráter prescritivo dos padrões de honestidade intelectual parece obscurecer o cenário de disputas veladas e de interesses ideológicos que povoam a *práxis científica*. Além disso, a “reconstrução racional” de programas de pesquisa, ao privilegiar a sua história interna, rejeita fatores externos considerados “irracionais”, mas que podem influenciar o conteúdo da ciência.

O debate acima, brevemente exposto somente para o fim de contextualizar o problema, opõe duas concepções de racionalidade. De um lado, uma racionalidade universal e historicamente independente, sendo que, em sua capacidade de definir e conceituar, exibe um caráter normativo, assim depreendendo-se uma “racionalidade científica” atrelada a concepção de ciência enquanto sistema teórico. De outro lado, uma racionalidade universal, mas, constituindo-se em *ação*, historicizada e contextualizada com enfoque na *práxis científica*. Opondo-se fortemente à tradição racionalista, a abordagem de Feyerabend nos oferece um campo privilegiado de interpretação e compreensão da “racionalidade científica”, que se produz histórico-culturalmente em uma relação de mútua imbricação com a prática científica, sem regras *fixas* ou padrões universais e imutáveis da “Razão”. O objeto de pesquisa da presente dissertação dedica-se a examinar uma concepção e possível aceitação de “racionalidade científica” na obra de Paul Feyerabend, a partir de sua crítica à visão tradicional de racionalidade e ao racionalismo que a inspira.

Na obra de Feyerabend, compreende-se “racionalismo” como tradição teórica originada na Antiguidade e, mais especificamente, na Grécia pós-homérica, a partir da qual se estabelece uma crença no poder da “Razão”. O Capítulo 2 “Feyerabend e as Origens históricas do racionalismo” busca compreender as origens históricas do racionalismo esclarecendo a sua ampla concepção de “racionalismo” e preparar o exame das teses que fundamentam a sua implosão da “Razão” para, a partir disso, aferir se há lugar para uma “racionalidade

científica”. O objeto de investigação do capítulo 2 se constitui no alicerce sobre o qual se pretende assentar o edifício em perene construção de uma racionalidade histórica. O autor apresenta a tradição do “racionalismo” que remete do período pós-homérico ao surgimento da filosofia, apresentando-se nos termos (1) de uma nascente exacerbação do poder atribuído a “Razão” que acabou por revestir o argumento racional de um inerente *status* de autoridade (noção de “prova”); (2) da crença na “Razão” e no argumento universalmente válido independentemente do seu contexto, e, conseqüentemente, (3) da afirmação do *logos* (no sentido amplo do conceito na Grécia) desencadeando o que chama o “processo de simplificação do mundo” (FEYERABEND, 2006, p. 28), mundo no qual a complexidade e a pluralidade da realidade histórica são apreendidas pela “Razão”. Historicamente essa forma inicial de racionalismo, argumenta Feyerabend, transforma-se concomitante na expressão do progresso das ciências. No capítulo 2, trata-se também de perscrutar eventos-chave para a consolidação da noção de “prova”, que, segundo o autor, revelam mudanças na cultura grega do período homérico ao pré-socrático. O *logos*, nos sugere o autor, não apenas substituiu processualmente formas de vida mítica, mas, as negou, estabelecendo uma crença no poder da “Razão” que, ao longo da história do pensamento ocidental, desenvolveu-se, em detrimento de outras tradições, apresentando-se como “a” tradição racionalista.

Em sua essência, uma crença exacerbada na égide da “Razão” – conforme aprofundado nos capítulos 3 e 4 – contemporaneamente manifesta-se sob a forma do “racionalismo crítico” de Popper, incluindo o “novo racionalismo” de Lakatos. O capítulo 3 utiliza-se da própria estratégia do autor: examinar internamente o objeto criticado a fim de avaliar os postulados epistemológicos que constituem regras e padrões do “racionalismo crítico” de Popper e do “novo racionalismo” de Lakatos. A adoção de tal estratégia como opção metodológica, pretende avaliar a pertinência da crítica de Feyerabend perscrutando a leitura das principais obras de Popper e Lakatos e, assim, que o exame não esteja condicionado pelo teor da crítica.

No capítulo 3, a explanação dos pressupostos teóricos e, em geral, epistemológicos das formas contemporâneas de racionalismo supramencionadas, precede a estratégia feyerabendiana da crítica implosiva. De tal crítica ao racionalismo popperiano se pode depreender que o conceito de conhecimento científico encerrado normativamente em regras metodológicas dá lugar a uma racionalidade científica fixa ou estática. A pretensão lakatosiana de conciliar um “novo racionalismo” esboçado em seu “falseacionismo metodológico sofisticado” com a história flexibiliza a normatividade dos padrões popperianos, mas se restringe à história “interna”. Diante das críticas de Kuhn e Feyerabend,

em *A Metodologia dos Programas de Investigação Científica*³ Lakatos (1993, p. 154) recorre à história da ciência, “mais rica que sua reconstrução racional”. Tal reconstrução opera no âmbito da história “interna” da ciência, tendo a ver com seus problemas e métodos de investigação para solucioná-los, no interior de “programas de pesquisa” e segundo critérios estritamente lógicos e empíricos de avaliação do alcance explicativo de teorias e programas de pesquisa. De modo geral, Feyerabend aponta à inconsistência entre, de um lado, a elasticidade dos padrões de Lakatos e, de outro, o seu repúdio ao que considera psicologia de massas – a história “externa”, razões baseadas em valores e outros critérios que não os lógicos e empíricos referidos. De acordo com Feyerabend, a psicologia de massas que Lakatos atribui à história “externa” também é parte essencial da *práxis científica* e de sua respectiva racionalidade.

Tal cenário nos remete ao capítulo 4, no qual são analisados tópicos centrais que compõem a filosofia de Feyerabend, tendo em vista a avaliação de sua relação com o problema da “racionalidade científica”. O “anarquismo epistemológico” é tratado, antes, como “remédio” (FEYERABEND, 1977, p. 19) [1ª à 3ª ed.] ou estratégia de implosão da “Razão”, do que como corolário que resume o pensamento do autor. Tal anarquismo solapa o intento do racionalismo de viés popperiano que, argumenta o autor, se atém a uma imagem unitária, congelada e simples de uma entidade “Ciência” a-histórica. Na esteira do “anarquismo”, o “pluralismo metodológico” e a “proliferação teórica” desvelam o caráter complexo, heterogêneo e desunificado da ciência como processo histórico. A circunstância de pesquisa é o árbitro a definir a utilidade e a aplicabilidade de metodologias. O pluralismo na perspectiva feyerabendiana recomenda uma proliferação desinibida não somente de teorias mas, de forma geral, de concepções novas que, por meio de um processo de competição/cooperação, estão dispostas como material a aumentar o nosso conhecimento, a racionalidade de nossas crenças.

No capítulo 4, também se busca, no interior da obra de Feyerabend, avaliar as mudanças ou transformações que ocorreram no seu pensamento. Nesse sentido, sua obra-chave *Contra o Método* na 1ª edição inglesa de 1975, apresenta-se desconstruindo um racionalismo, já abalado pela publicação da *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) de Thomas Kuhn. Nesta 1ª edição de *Contra o Método*, Feyerabend critica os princípios do racionalismo, tratando da questão da racionalidade em suas linhas gerais. Considerando o teor da crítica interna implosiva, por um lado, poder-se-ia apressadamente dar razão aos críticos que o acusaram de um anarquismo “ingênuo” contra a razão. E, nesse sentido, não haveria

³ Utilizaremos LAKATOS, Imre. *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*. ZAPATERO, Juan Carlos (trad.), Madrid: Alianza, 1993. Tradução espanhola da obra publicada em 1977.

lugar para uma racionalidade científica. Porém, ao levar-se em consideração que a crítica também volta-se a questionar se esse racionalismo é desejável como forma de vida –, sob tal ótica o pluralismo metodológico e cultural contrapõem-se como alternativa ao racionalismo. “E a racionalidade de nossas crenças se verá consideravelmente aumentada” (FEYERABEND, 1977, p. 466). Com essa frase final do último capítulo da 1ª edição de *Contra o Método*⁴, Feyerabend deixa-nos uma porta aberta para podermos aspirar a outra forma de racionalidade mais liberal. Em comparação com a 1ª edição, na 2ª e 3ª edições inglesas de *Contra o Método* (publicadas, respectivamente em 1988 e 1993), percebe-se uma mitigação da sua crítica aos padrões da “Razão”. Nessas últimas edições o exame da relação entre razão e prática apresenta desdobramentos em relação à “racionalidade”, ao passo que, padrões ou regras universais complementam-se à regras que acomodem a aplicação do “universal” nos contextos particulares.

Perpassando-se *Science in a Free Society* (1978), o *Philosophical Papers vol. I e II* (1981), *Adeus à Razão* (1987), a 3ª edição de *Contra o Método* (1993), o fundamental artigo *Potentially every culture is all cultures* (1994) e a autobiografia *Matando o Tempo* (1994), encontramos a revisão autocrítica de Feyerabend em relação ao problema do “relativismo”. De *Science in a Free Society* (1978) a *Adeus à Razão* (1987), Feyerabend expõe o seu relativismo na forma de que culturas, constituindo-se como domínios restritos e fechados, têm seus próprios valores e leis que fazem sentido àquele contexto. Na 3ª edição de *Contra o Método*, em *Potentially every culture is all cultures* e *Matando o Tempo*, Feyerabend faz uma revisão autocrítica sustentando a abertura cultural, o fluxo entre as culturas, caracterizando sua posição antes como “relativismo ontológico” (FEYERABEND, 2007, p. 363). Tal forma de relativismo aproxima-se de sua concepção de realismo pelo componente existencial do último: “real” carrega um componente existencial na medida em que faz sentido no nicho ontológico da vida humana permitindo variadas formas de significá-la.

Da teia que compõe a filosofia de Feyerabend, conclui-se que há sim lugar para uma “racionalidade científica” mas não aos moldes tradicionais. A racionalidade considerando a ‘visão recebida’ de viés popperiano é universal, unívoca e onipresente em sua capacidade de conceituar e definir Ciência e não-ciência, “o” Método, Regras Metodológicas, Objetividade, etc.. Ao que segue o questionamento: “mas o que há de errado com uma filosofia coerente que explica seus princípios de uma maneira única e direta? Que ela pode estar fora de contato com

⁴ Utilizaremos FEYERABEND, Paul K..*Contra o Método*. HEGENBERG, Leônidas; MOTTA, Octanny S. da (trads.), Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977. Tradução da 1ª edição inglesa originalmente publicada em 1975.

a realidade, o que significa, no caso de uma filosofia da ciência, com a prática científica” (FEYERABEND, 1996, p. 97-98). Uma racionalidade tal como se pode depreendê-la do pensamento do autor sugere-nos resgatar um sentido de “racional” para a ciência a partir do “oceano de alternativas” (FEYERABEND, 1977, p. 40) [1ª à 3ª ed.] que compõe o conhecimento, da dimensão real vivida na *práxis científica*. E sob o ponto arquimediano da sua *práxis*, o leitor poderá acompanhar como emerge uma “racionalidade científica” que, repudiando padrões de racionalidade “estáticos”, constitui-se historicizada e contextualizada, ‘em ação’, aberta e dinâmica.

Por último, cabe assinalar algumas opções metodológicas adotadas na elaboração da dissertação que ora se apresenta. Para referir-me aos textos traduzidos para o português faço menção ao título na versão em português e, para os textos não traduzidos como *Science in a Free Society* e *Philosophical Papers vol. I* e *vol. II*, artigos de Feyerabend, Lakatos, Kuhn e obras de comentadores –, menciono o título na sua língua original. Para o caso de *Contra o Método*, quando a passagem citada ocorre em todas as edições, utiliza-se a legenda “[1ª à 3ª ed.]” imediatamente após a identificação da passagem citada. Quando a passagem citada da referida obra ocorrer somente na 2ª e 3ª edições, utiliza-se a legenda “[2ª à 3ª ed.]” também após a passagem citada, ao passo que, quando consta em apenas uma edição particular, a edição é identificada no corpo do texto. A fim de que o leitor possa acompanhar a fidedignidade das citações traduzidas para o português no corpo do trabalho, em nota de rodapé está reproduzida a citação do texto na língua original, salvo para o caso de citações em língua espanhola. Nesse caso, considera-se desnecessária a reprodução tomando como critério a aproximação entre português e espanhol enquanto línguas latinas.

2 FEYERABEND E AS ORIGENS HISTÓRICAS DO RACIONALISMO

O presente capítulo escrutina o surgimento do pensamento “racional” na Antiguidade, no qual a ruptura entre mito e razão e o contexto histórico de advento da Filosofia se orientaram a uma busca da “Verdade” e de uma realidade *última* do mundo. Inicialmente, faz-se um exame do “processo de simplificação do mundo” (FEYERABEND, 2006, p. 28) em seu estágio inicial na Grécia antiga e, mais especificamente, à luz de Feyerabend nos leva a uma digressão à obra *Ilíada* de Homero. Nesse ponto, a contribuição do filólogo alemão Bruno Snell (1896-1986) enriquece a investigação de Feyerabend, especialmente na compreensão do que habitualmente se reconhece como ‘mundo homérico’. Posteriormente, são analisadas as condições de sobreposição do argumento como estratégia de afirmação e disseminação da “Razão” com enfoque especial à nascente noção de “prova” a conferir, segundo o autor, autoridade ao *logos*, ao argumento universal. Os estudos de caso de Aquiles, Xenófanes e Parmênides, buscam captar as nuances deste amplo processo de transformação cultural impulsionado por uma “tendência geral para a abstração” (FEYERABEND, 2006, p. 87). A incursão na história do surgimento da Filosofia busca explorar o seu “*componente negativo*” (FEYERABEND, 2006, p. 28), ou seja, compreender o ônus de sobreposição da “Razão” sobre as formas de vida míticas e religiosas. Por último, examinaremos o palco histórico da Grécia no qual, de um lado, temos a tradição histórica ou empírica e, de outro lado, a tradição teórica que suplanta a primeira estabelecendo a filosofia e, para Feyerabend, o racionalismo que a caracteriza como tradição do pensamento ocidental.

2.1 A Épica Grega e os Primórdios da Razão

Na narrativa da tragédia grega os conceitos épicos, segundo Feyerabend (2006, p. 50), “não tendo a coerência do que os lógicos modernos chamam de conotação de um termo, eles não expressam propriedades inerentes (de processos, estados ou eventos), mas sintetizam as [suas] seqüências”. Ou seja, são narrativas que ilustram cenas típicas (por exemplo, o rei e os nobres na guerra ou na paz) em seqüência não disposta em ordem hierárquica e referindo-se a um aglomerado de ações ou eventos individuais e coletivos. Nesse sentido, Feyerabend expõe um estudo de caso da *Ilíada* de Homero ressaltando-o como evento de singular importância, especificamente, o ato de Aquiles questionar um valor cultural (o conceito de “honra”) estabelecido na Grécia antiga.

No livro IX da *Ilíada*¹ (1950) de Homero, estando o exército grego sob o comando de Agamenon acuado pelas tropas troianas de Heitor -, Ajax, Ulisses e Fênix propõem ao chefe grego, chamar Aquiles para a batalha oferecendo-lhe presentes. Porém, segundo a narrativa de Homero, Aquiles indignado nega-se a voltar para a guerra.

(...) Nem mais teimem comigo, nem me azoinem.
 Qual do Orço as portas, abomino aquele
 Que de boca desmente o oculto n'alma.
 Descubro a minha: o Atrida não me dobra,
 Nem outro Grego, a tanto esforço ingratos
 O acre ou forte em conflito, o imbele ou frouxo
 Quinhão parelho tem as mesmas honras;
 Tem o enérgico e o mole igual sepulcro.
 Que tirei de cruéis procedimentos,
 De infindos prélios, de hórridos perigos?
 (...) Curti sem conto a contrastar guerreiros
 Pelas mulheres vossas. Praças doze eu devastei por mar, onze por terra
 Nessas veigas troianas. Vim de alfaias
 E espólios carregado, e à vista os punha
 De Agamenon, que a bordo os ferrolhava,
 E poucos repartia a reis e a cabos.
 Estes os tem consigo: eu só dos Gregos,
 Fui da querida minha defraudado...
 Pois que durma e deleite-se com ela.
 Por que esta guerra? O exército Agamenon
 Por causa não chamou da pulcra Helena?
 Atridas sós entre os falantes amam?
 Ama a consorte sua o reto e probó;
 Eu muito amava aquela, embora serva.
 Arrancou-ma falaz: pois basta, cesse de me tentar em vão. (HOMERO, 1950, p. 152-153).

Aquiles - que somente voltou à batalha após saber da morte do amigo Pátroclo e ver o seu cadáver trazido por Antíloco e Merion -, nega o pedido dos mensageiros, justificando-se ofendido pelas ameaças de Agamenon e, por esse ter-lhe tomado Briseida. Da leitura do livro IX da *Ilíada*, infere-se, Aquiles problematiza o reconhecimento recebido por seus atos heróicos questionando não somente a “honra²”, mas, o próprio valor de tais atos. Ao lamentar dizendo “o acre ou forte em conflito, (...) quinhão parelho tem as mesmas honras” (HOMERO, 1950, p. 152), Aquiles questiona o conceito de honra separando-o das

¹ Utilizamos HOMERO. *Ilíada*. MENDES, Odorico (trad.), São Paulo: Editora Brasileira, 1950.

² A respeito de um conceito homérico de honra, segundo Feyerabend, refere-se a “um agregado que contém ações e eventos individuais e coletivos. Alguns desses eventos são: o papel (do indivíduo que possui a honra ou é carente dela) na batalha, na assembléia, durante as dissensões internas; o seu lugar nas cerimônias públicas; os despojos e os presentes que recebe quando a batalha termina; e, naturalmente, o seu comportamento em todas essas ocasiões. A honra está presente quando (a maior parte dos) elementos do agregado estão presentes; de outro modo, estão ausentes” (FEYERABEND, 2006, p. 47). Conforme o próprio autor, esse não é um conceito metafísico, mas, uma noção social vinculada aquele contexto.

recompensas da honra que lhe são oferecidas: mulheres (dentre elas Briseida, o amor que Agamenon tomou de Aquiles, mas, jurou jamais a ter tocado. Cf. livro IX da *Ilíada*); cidades; iguarias; ouro e o casamento com uma das filhas de Agamenon.

Parafraseando Feyerabend, a “conjectura apaixonada de Aquiles” o faz romper com a linguagem e com a cultura vigente. Para o autor,

A ‘Descoberta da Mente’, o surgimento da ciência e da filosofia ocidentais, as reflexões associadas sobre a natureza do conhecimento, o empobrecimento do pensamento e da linguagem – todos esses processos faziam parte de um único e idêntico desenvolvimento abrangente. Esse desenvolvimento se anuncia na resposta de Aquiles aos seus visitantes (FEYERABEND, 2006, p. 54).

Tal afirmação baseia-se na observação de que Aquiles aponta uma divergência entre a honra e suas recompensas concedidas em iguais condições, tanto ao “forte” quanto ao “frouxo”, situando tal evento como ‘divisor de águas’ que introduz uma mudança de significação rompendo com padrões estabelecidos na prática social. Se, por um lado, Feyerabend não está imune à objeção de que a problematização de Aquiles restringe-se à indignação particular contra Agamenon, por outro lado – e nesse sentido é razoável concordar –, nessa tradição baseada na oralidade e na religião popular, o relato da *Ilíada* expressa, com a palavra escrita que congela o fluxo da história, um herói a questionar o seu destino. E isso, conforme a interpretação comumente aceita, era algo impensável na cultura grega. Segundo o autor, é *crucial notar* que a linguagem homérica não é “um artifício estético desprovido de relevância factual” (FEYERABEND, 2006, p. 55), mas, sim, é descritiva e modeladora ao refletir uma visão que introduziu mudanças correspondentes naquele contexto cultural.

Por certo, a análise de Feyerabend remonta à cultura grega esboçando particular nível de aprofundamento, mediada pela contribuição do filólogo alemão Bruno Snell (1896-1986). Em *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*³ (2001)], segundo Snell, na *Ilíada* “o fato de os heróis homéricos se preocuparem com a fama com que sobreviverão junto aos pósteros (Helena, Il., VI, 757; Aquiles, Il., IX, 413) evidencia o quanto o pensamento e a idéia da fama favoreceu o surgimento de uma consciência histórica” (SNELL, 2001, p. 154). Aqui é importante notar, a idéia de “fama” remete ao conceito de honra na Antiguidade. Acrescenta Snell, além da fama, da glorificação inerente à honra do herói capaz de elevar o homem acima de si mesmo, também “a genealogia servia ao mesmo tempo para fundamentar e demonstrar

³ Utilizamos SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 1-22. A referida obra é uma tradução do original *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen, 1975, citado por Feyerabend, embora originalmente a 1ª edição dessa obra seja de 1955.

as legítimas pretensões das estirpes de origem divina” (SNELL, 2001, p. 154). Sobre a idéia de uma “cronologia da historiografia” (idem, ibidem, p. 154), ressalva,

Para o pensamento mítico dos primeiros gregos o presente não se insere num *continuum* temporal dotado de sentido: um evento mítico pode ser a ‘causa’, em sentido pragmático, de algum fato presente, mas para o resto o que aconteceu em tempos passados permanece isolado, sem relação com o presente; é maior e mais glorioso do que o presente, mas nem por isso menos autônomo (SNELL, 2001, p. 155).

Nesse ponto, é razoável ponderar criticamente que tratar da noção de continuidade do tempo requer antes um tratamento do conceito subjacente de “tempo”, ao qual Snell é perceptivelmente tangente. A esse respeito, é possível afirmar que o elogio à figura do herói imortalizado pelos feitos do passado expõe a perspectiva do acontecimento no qual personagens se vêem envolvidos, mas, ainda desvinculados de uma ‘consciência’ capaz de julgamento racional independentemente da história vivida. Com o advento da idéia de uma cronologia da historiografia, a partir de Heródoto comumente considerado o primeiro grande historiador –, segundo Snell, a “‘historicização’ do *épos*” acarretou “uma grande perda para o conteúdo poético” (SNELL, 2001, p. 158) representando o começo de dissolução da épica. Heródoto, argumenta Snell, faz surgir a História como ciência empírica. Diz o autor,

Heródoto substitui os deuses de carne e osso pelo operar divino, e se vê a unidade e o sentido da história no fato de que esse divino provoca a ascensão e queda dos homens, tal interpretação se baseia numa experiência que os homens fizeram, antes de tudo, consigo mesmos, e está claro que o historiador confere ao acontecer universal aquele sentido que outros deram antes à própria vida pessoal. A compreensão da história é, portanto, precedida por uma auto-compreensão dos homens (SNELL, 2001, p. 162).

A análise da “Razão” e seu advento na Antiguidade são expostos desde a 1ª edição de *Contra o Método*⁴ (1977). No entanto, em relação à passagem “Heródoto substitui os deuses de carne e osso pelo operar divino” (SNELL, 2001, p. 162), desde *Adeus à Razão*⁵ (2010) e A

⁴ Utilizaremos FEYERABEND, Paul K.. *Contra o Método*. HEGENBERG, Leônidas; MOTA, Octanny S. da (trads.), Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977. Tradução da 1ª edição inglesa de *Against Method* originalmente publicada em 1975.

⁵ Utilizaremos FEYERABEND, Paul K.. *Adeus à Razão*. JOSCELYNE, Vera (trad.), São Paulo: Editora UNESP, 2010. Tradução da obra *Farewell to Reason* originalmente publicada em 1987.

*Conquista da Abundância*⁶ (2006), Feyerabend ressalta mais especificamente, a crítica de Xenófanes (*antecessor de Heródoto*) a uma concepção antropomórfica de Deus. Mesmo sendo contrário à “teologia” de Xenófanes, aponta o autor, “Heródoto e Sófocles escreveram sobre os deuses como se Xenófanes nunca tivesse existido” (FEYERABEND, 2010, p. 21). Se, na análise de Snell, a figura do historiador confere sentido e unidade a um “acontecer universal” (SNELL, 2001, p. 162) ainda condicionado ao operar divino, na perspectiva feyerabendiana estamos diante de “tendências concomitantes para a generalização e abstração” (FEYERABEND, 2010, p. 82).

Em *Contra o Método* Feyerabend analisa a estrutura lingüística formal da épica, mas, combinando-a com outros elementos, a saber, as artes (o estilo de pintura que compõe diversos artefatos); a poesia e a gramática de línguas da época que expressam idiosincrasias daquela cultura. Nesta perspectiva, conclui, “estamos diante de um coerente modo de vida” (FEYERABEND, 1977, p. 364) [1ª à 3ª ed.], *i. e.*, de evidências suficientes para acreditar que a sua existência corresponde ao modo de vida da época. O conteúdo da descrição dos poemas denota o caráter ainda desunificado e desuniforme dos eventos gregos. Segundo o autor, nenhum poeta “parece dar-se conta da ‘substância subjacente’ que mantém os objetos reunidos e delinea suas partes de modo a eles refletirem a ‘unidade superior’ a que pertencem. Essa ‘unidade superior’ não é encontrada nos conceitos da linguagem⁷” (FEYERABEND, 1977, p. 368) [1ª à 3ª ed.]. Acrescentando a contribuição de Snell, as descrições dos poemas denotam que “o interesse no acontecer histórico ainda é essencialmente o interesse por histórias que – precisamente segundo a concepção homérica – são representadas como se o autor tivesse estado presente” (SNELL, 2001, p. 162). Isto é, a linguagem empregada na narração reflete uma pluralidade de fatos justapostos em histórias entre si desconectadas, a moldar aquela realidade na qual o narrador não é mero observador. Na descrição o detalhamento dos acontecimentos remete a uma vívida impressão de que o narrador foi participante de tais acontecimentos. Para o propósito de analisar a épica grega em relação ao estágio (seminal) de desenvolvimento da razão, debruçemos sobre o “mundo homérico”.

⁶ Utilizaremos FEYERABEND, Paul K.. *A Conquista da Abundância*. PRADA, Cecília; ROUANET, Marcelo (trads.), São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006. Tradução da obra *Conquest of Abundance – A tale abstraction versus richness of being* originalmente publicada em 1999.

⁷ Nesse ponto, uma imersão na análise de Feyerabend sobre as peculiaridades da linguagem homérica (incluindo traços formais de estilo e fórmulas), poderia incorrer no risco de dispersão dos objetivos em relação ao objeto de investigação. Detalhes cf. 1ª edição de *Contra o Método*, cap. 17 – cap. 16 da 2ª e 3ª edição da mesma obra, e, em *Adeus à Razão* (2010).

2.1.1 O Homem e o “Mundo Homérico”

A partir de Feyerabend, o “mundo homérico” abarca o conjunto das descrições de estados ou eventos não interligados e descontínuos, mas que, consideradas em seu todo, permitem aferir regularidades que caracterizam a cultura grega arcaica a partir do mito, da religiosidade e da arte, inclusive, tornando possível compreender a sua organização social. O homem é parte de um mundo de partes. Desde o corpo humano enquanto “um agregado de membros, tronco, movimento”; ou a ‘alma’ enquanto “um agregado de eventos ‘mentais’”; ou o movimento e as relações espaciais, enfim, são *partes* da história que não estão vinculadas a um *todo*, mas, tem um “tratamento aditivo” (Cf. FEYERABEND, 1977, p. 367-368) [1ª à 3ª ed.]. Todavia, em *A Conquista da Abundância* (2006), ressalva,

Embora coisas, pessoas e processos careçam da espécie de unidade que adquiririam mais tarde, não eram isolados nem regidos pelo acaso. Pelo contrário – os agregados do mundo homérico estavam mais firmemente conectados que os conjuntos harmônicos que eventualmente os substituíram. Relações complexas e bem definidas reuniram a natureza, os humanos e os deuses; conjuntos ricos ou espectros de termos articularam essas relações e expressaram as muitas maneiras pelas quais as pessoas adquiriram conhecimento: a ‘abertura’ dos indivíduos era mais que compensada pelos laços entre eles (FEYERABEND, 2006, p. 53).

Sobre o “caráter agregado do mundo homérico” (FEYERABEND, 2010, p. 119), a análise de Feyerabend recorre à contribuição de Snell desde *Contra o Método*⁸. Entre outras passagens, pode-se destacar, “na descrição de idéias ou de emoções, Homero nunca vai além de uma definição puramente espacial ou quantitativa; jamais tenta sondar-lhes a natureza particular, não física” (SNELL apud FEYERABEND, 1977, p. 368-369) [1ª à 3ª ed.]. Porém, não se pode afirmar ausência explicativa na épica grega em relação aos acontecimentos. E prossegue,

Todo acontecimento se explica. Isso torna os acontecimentos mais claros, acentua-lhes os traços objetivos, dá-lhes a forma de deuses e demônios conhecidos e, assim, os transforma em poderosa evidência do aparato divino utilizado para explicá-los: os deuses estão presentes. Reconhecer isso como um fato aceito pelo grego é a primeira condição para lhe compreender a religião e a cultura (FEYERABEND, 1977, p. 369) [1ª à 3ª ed.].

⁸ Também em *Adeus à Razão* (2010) e *A Conquista da Abundância* (2006), Feyerabend toma como exemplo paradigmático do “caráter agregado do mundo homérico” a análise de Snell sobre a ausência de expressão para significar o corpo humano como unidade. Snell parte da observação de Aristarco de que “a palavra *soma* que mais tarde significará ‘corpo’, jamais se refere, em Homero, aos viventes: *soma* significa ‘cadáver’. [dêmas] significa ‘de figura’, ‘de estrutura’ [enquanto acusativo de relação a membros], limitando-se, por isso, a poucas expressões como ser pequeno ou grande. (...) Ao invés de ‘corpo’ fala-se de ‘membros’; [guia] são os membros enquanto movidos pelas articulações, já [mêlea], os membros enquanto recebem força dos músculos” (SNELL, 2001, p. 5). Detalhes cfe. SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 1-22.

Por um lado, no argumento da épica homérica sob a perspectiva dos “*traços ontológicos*” (FEYERABEND, 1977, p. 361) [1ª à 3ª ed.] que encerra –, a descrição dos acontecimentos ainda não contém uma abstração unificadora, a uniformizar a circunstância ou situação histórica que condiciona ou circunda ações, eventos ou acontecimentos. No entanto, ainda que as descrições da epopéia sejam narrativas de acontecimentos particulares dispersos, tais descrições permitem aferir traços ontológicos comuns que constituem o que comumente se reconhece como “*mundo homérico*”. Talvez, a religiosidade seja o traço mais marcante que caracterize este “*mundo homérico*”. Além de estar intimamente relacionada ao mito, a religiosidade é ilustrada na arte através das pinturas e dos vasos, incluindo-se a simbolização dos heróis na busca por “*fundamentar (...) pretensões das estirpes de origem divina*” (SNELL, 2001, p. 154) na cultura.

Em *Adeus à Razão* (2010), segundo o autor, o herói ou o simples homem “*ele apenas se vê envolvido* em uma série de ações e não em outra, e sua vida se *desenvolve* de acordo com isso” (FEYERABEND, 2010, p. 120), ou seja, *está* no mundo sem ter, propriamente, uma autonomia. Para o autor, “*as ações se iniciam não a partir de um ‘eu autônomo’, porém de outras ações, acontecimentos, ocorrências, inclusive a partir de interferência ‘divina’*” (FEYERABEND, 1977, p. 369) [1ª à 3ª ed.]. Poder-se-ia ponderar criticamente, por um lado, que Feyerabend busca retratar com riqueza de detalhes os elementos da épica grega, mas, por outro lado, a obra do autor carece de aprofundamento sobre a emergência gradual da noção de “*autonomia*” em relação a outros desenvolvimentos daquele contexto. Nesse particular, por exemplo, a vontade própria de Aquiles ao negar o chamado dos mensageiros, ainda que seja uma vontade orientada pelo sentimento de rejeição a Agamenon e não guiada ‘*racionalmente*’, denota autonomia em relação à *Moira* (destino) inexorável do guerreiro herói. Entretanto, e sob esse aspecto se sustenta a breve passagem sobre a idéia de inexistência de um eu autônomo –, essa idéia está relacionada a não separação entre natureza, humanos e deuses em suas “*relações complexas*” inextricavelmente ligadas por “*conjuntos ricos ou espectros de termos que articularam essas relações*” (FEYERABEND, 2006, p. 53). Os poemas, a religiosidade e as artes gregas, por meio do “*comércio entre culturas*” (FEYERABEND, 2006, p. 61) assentaram as bases para uma afirmação da autonomia do homem em relação à natureza e aos desígnios dos deuses. Assim, a noção de autonomia é tratada em sua emergência no âmbito cultural incluindo-se o intercâmbio entre culturas, mas, tangente à investigação do “*homem*” processualmente capaz de se emancipar em relação à natureza e aos deuses e, a afirmar por meio do comércio entre culturas, a autonomia. Entretanto, um enfoque na afirmação social da autonomia não afeta o objetivo de buscar uma ampla compreensão dos

primórdios de uma *ratio* em desenvolvimento. A esse respeito, o exame detalhado da linguagem homérica e do *épos* enquanto manifestação da cultura grega, é testemunha do esforço investigativo do autor para reconstruir fidedignamente o que, a grosso modo, pode-se chamar o ‘espírito’ da época.

Quando Feyerabend sustenta a sobreposição da “abstração” em relação a outras formas de vida, por exemplo, religiosas e míticas, o autor não está a negligenciar a existência de uma “abstração” racional enquanto faculdade de julgar, mas, é razoável concluir a partir da sua argumentação, tal faculdade encontra-se atrelada a vida prática e cotidiana do homem. *Particularmente importante notar*, é especificamente enquanto faculdade de “conceituar” e de “definir” (na acepção que tais termos adquirem pós-surgimento da Filosofia) que, segundo o autor, a abstração encontra-se em um estágio histórico de desenvolvimento ainda condicionado ao viver prático que se desenrola naquele contexto.

Sobre ‘tendências’ que conduziram gradualmente a sobreposição da “abstração” sobre outras formas de vida, Feyerabend não privilegia algum fator ou desenvolvimento específico determinante. A esse respeito, de forma geral aborda o desenvolvimento econômico através do incremento do comércio e a difusão da moeda; o surgimento de unidades de organização social e ação política originando a *pólis*; o crescer da *pólis* atrelado a afirmação da democracia. Concomitantemente, uma tendência de sobreposição do *logos* em relação à linguagem baseada na oralidade, expõe o argumento⁹ a captar uma realidade que a aurora da “Razão” apreenderá em um contínuo “processo de simplificação do mundo” (FEYERABEND, 2006, p. 28). Conseqüentemente, afirma o autor em *Adeus à Razão* (2010), “a vida como um todo se afastou das relações pessoais e os termos que envolviam essas relações ou perderam seu conteúdo ou desapareceram” (op. cit., p. 82-83). A dessacralização do destino distanciou o homem da “riqueza” e “abundância da história” – a usar expressões de *A Conquista da Abundância* –, conduzindo a um desencantamento do mundo. Para compreender o processo que o autor denomina “tendência geral para a abstração” (FEYERABEND, 2006, p. 87), será útil o estudo de caso sobre Xenófanes e seu legado no estabelecimento do argumento baseado na concepção de “prova”.

⁹ No artigo *Realismo e Historicidade do Conhecimento* que consta na Parte II de *A Conquista da Abundância* a acepção do autor para “argumento” nesse período da Grécia antiga remete a “qualquer estória que possa ser contada em um tempo relativamente curto, tenha o propósito de mostrar que os deuses homéricos não existem, e faça isso de uma maneira ‘intelectual’, isto é, usando proposições” (FEYERABEND, 2006, p. 185 n.9). Detalhes cf. FEYERABEND, Paul K.. *Realismo e Historicidade do Conhecimento*. In: *A Conquista da Abundância*, PRADA, Cecília; ROUANET, Marcelo (trads.), São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 179-197.

2.2 A Noção de “Prova”: o Estudo de Caso de Xenófanes

Se, por um lado, em *Adeus à Razão*, Feyerabend (2010, p. 21) considera Xenófanes (antecessor de Heródoto) “o primeiro intelectual ocidental”, por outro lado, em *A Conquista da Abundância* (2006) considera Heródoto um “narrador” que “reuniu, mas não unificou [e que] contou estórias sem usar um estilo único” (op. cit., p. 59). Entrevê-se, portanto, que Feyerabend concorda com a interpretação corrente que considera Heródoto como primeiro Historiador, mas, busca resgatar o papel de Xenófanes em um “período [histórico] de transição” (FEYERABEND, 2006, p. 76) enquanto crítico de costumes e idéias estabelecidas na cultura grega¹⁰. Para o propósito de captar as nuances desse período de transição a estabelecer o *logos*, vamos nos focar sobre a crítica de Xenófanes à concepção antropomórfica de Deus contra a qual pretende a “prova” da eternidade de Deus por argumento *reductio ad absurdum*. Nessa seção, a concepção de Deus será exposta apenas como um interlúdio para explorar o surgimento da noção de “prova”. Em relação ao estudo de caso de Xenófanes, ele encontra-se em termos idêntico exposto tanto em *Adeus à Razão* (2010) quanto em *A Conquista da Abundância* (2006), mas, nessa última obra, Feyerabend acrescenta uma análise da “prova” supramencionada que nos permitirá avaliar em que termos se baseou um inerente *status* de autoridade da noção de “prova”.

Resumidamente, a crítica de Xenófanes contra a concepção antropomórfica de Deus, em sua tese nuclear sustenta que, se os deuses são representações humanas criadas a sua imagem, então, outros seres (incluindo-se “o gado, ou os leões, ou os cavalos” dispondo de “mãos”), “cada um deles representaria os deuses à semelhança de sua própria constituição” (Cf. XENÓFANES apud FEYERABEND, 2006, p. 85-86). Tal crítica direcionada a Homero e Hesíodo mas, que em última instância remete ao pensamento tradicional inerente àquela cultura, adquire um caráter considerado “construtivo” por alguns autores (à guiza de exemplo, entre outros Feyerabend menciona W. K. C. Guthrie), pois, Xenófanes propõe uma concepção de Deus. Eis o fragmento:

¹⁰ A esse respeito, enumera o autor, Xenófanes ridiculariza a idéia de transmigração ou reencarnação da alma (Pitágoras). Segundo interpreta Feyerabend a crítica de Xenófanes ao *a-peiron* de Anaximandro poderia remeter a “um novo uso do infinito (ou indefinição), do tempo para o espaço” (p. 75); a relativização da importância do atleta nas competições, lutas ou jogos (costume cultural) em relação à utilidade do mesmo para a cidade; de forma geral, o seu apelo à realidade e a valorização de um critério de utilidade em contraposição ao que é meramente contemplativo. Cf. FEYERABEND, Paul K.. *A Conquista da Abundância*. PRADA, Cecília; ROUANET, Marcelo (trads.), São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 73-94.

Somente um Deus é o maior, o maior dos deuses e dos homens,
Não se parecendo com os mortais, nem em forma e nem em intuição.

Sempre sem qualquer movimento ele permanece em um único lugar,
Pois seria impróprio caminhar ora para um lugar, ora para outro.

Totalmente visão, totalmente conhecimento, totalmente audição.

Mas sem esforço, unicamente por intuição, ele movimenta tudo o que existe. (B23,
26, 24, 25)

(XENÓFANES *apud* FEYERABEND, 2006, p. 88)

A respeito desta concepção, o autor critica Xenófanes por não abandonar uma visão antropomórfica e, ao contrário, conceber um Deus “inumano” no sentido de que “certas propriedades *humanas*, tais como pensamento, visão, audição ou planejamento, são monstruosamente aumentadas, enquanto outros aspectos equilibradores, tais como tolerância, simpatia ou pena, foram removidos” (FEYERABEND, 2006, p. 88-89) [grifo do autor].

“Guthrie fala de ‘crítica destrutiva’”, menciona Feyerabend (2006, p. 86). Examinando Guthrie¹¹, esse autor considera a “crítica destrutiva” (GUTHRIE, 1984, p. 349) de Xenófanes baseada em três acusações aos poetas, quais sejam: (1) “que eles [os poetas] representam os deuses como imorais e que os atribuem forma humana” (GUTHRIE, 1984, p. 350); (2) “(...) dizer que os deuses tenham nascido é tão ímpio como dizer que tenham morrido, porque de ambas maneiras se chega a conclusão de que houve um tempo em que os deuses não existiam” (GUTHRIE, 1984, p. 350-351), e; (3) “a divindade tem que ser autossuficiente e não pode admitir hierarquia interna” (GUTHRIE, 1984, p. 352). Feyerabend está a criticar não somente Guthrie mas, em geral, comentadores que acolheram um “*monstro* consideravelmente mais terrível do que os ligeiramente imorais deuses homéricos poderiam jamais aspirar a ser” (FEYERABEND, 2006, p. 89 [grifo do autor]). À luz de Feyerabend, por exemplo, a seguinte passagem de Guthrie em que esse autor atribui o caráter “construtivo” da concepção, permite aferir uma acolhida ao Deus de Xenófanes: “Xenófanes acreditou realmente em um Deus, essa divindade teria que ser não antropomórfica e completamente autossuficiente e independente” (GUTHRIE, 1984, p. 352). E ainda, em relação à segunda acusação supracitada, considera Guthrie, “é, para sua época, destacável inclusive por sua penetração e objetividade” (GUTHRIE, 1984, p. 350). Concedendo ponto a Feyerabend, *no mínimo* é possível aferir uma ambiguidade de interpretação ao fragmento de Xenófanes. A asserção “não se parecendo com os mortais, nem em forma e nem em intuição” que se pode

¹¹ Citado em *Adeus a Razão*, utilizo GUTHRIE, W. K. C. *História de la filosofía griega*: los primeros presocráticos y los pitagóricos (V. I). Madrid: Gredos, 1984, p. 349-361, que é uma tradução espanhola do original de GUTHRIE, W. K. C.. *A History of Greek Philosophy*. V. 1. Cambridge, 1962, citado por Feyerabend. Na presente dissertação, todas as passagens citadas da referida obra na edição espanhola são tradução nossa.

interpretar contrária a um antropomorfismo, colide com a asserção “totalmente visão, totalmente conhecimento, totalmente audição”, ao que se pode interpretar haver propriedades humanas “monstruosamente aumentadas” (Cf. FEYERABEND, 2006, p. 73-94). Entretanto, exposta a crítica, o próprio autor a atenua com a ressalva referindo-se aos intelectuais antigos e modernos que “acolheram este ou outros monstros” “[eles] não devem ser censurados (...). A idéia estava ‘no ar’” (FEYERABEND, 2006, p. 89). Desde já – conforme veremos na seção 2.4 –, a crítica de Feyerabend move-se no bojo de sua abordagem a explorar o “*componente negativo*” (FEYERABEND, 2006, p. 28) do avanço da abstração na cultura grega. Permite-me acrescentar a análise do autor, uma concepção de Deus na qual este é “*totalmente* visão, *totalmente* conhecimento, *totalmente* audição” (XENÓFANES apud FEYERABEND, 2006, p. 88) contém um elemento que é característico da filosofia desde os pré-socráticos: o *logos* busca abarcar a totalidade ou universalidade na descrição.

Para o nosso objetivo, importa captar o fato inegável de que nesse ‘período de transição’ do século VI e V a. c. o argumento racional progressivamente avança a problematizar e questionar costumes e tradições bem estabelecidos na cultura grega. Segundo o autor, estamos nos “primeiros estágios para uma interpretação ‘mais sublime’ no terreno do Ser” (FEYERABEND, 2006, p. 89) e a noção de “prova” se atrelará ao argumento estendido em perspectiva universal para justificar a sua validade.

Enquanto “estória que tem propriedades especiais [e que] parece ter algo de mágico; parece trazer dentro de si uma autoridade”, desde a Antiguidade a noção “prova” (ainda que pareça ingênua ao moderno, ou ‘frágil’ – para associá-la a acepção jurídica contemporânea) carrega em si um “poder inerente” (FEYERABEND, 2006, p. 90). Segundo o autor, desde o período do século VI e V a. c., a “prova” se sustenta em “acontecimentos reais [que] são reconstruídos para se encaixar em um esquema preconcebido” (FEYERABEND, 2006, p. 90-91). Sobre tais reconstruções (lingüísticas, por exemplo) do objeto a que se remete a prova, Feyerabend sustentará a sua dependência em relação à cultura. Por ora, passemos ao argumento que constitui a ‘prova da eternidade de Deus’ de Xenófanés como caso particular que ilustra a nascente associação de conhecimento e prova. Eis o argumento:

Suponha que Deus veio a ser.
 Então, ou a partir de semelhante, ou de um dessemelhante.
 Veio-se do semelhante, então já devia existir.
 Veio-se do dessemelhante, então ou veio do mais forte ou do mais fraco.
 Se veio do mais fraco, então sua superforça vem do nada – mas nada vem do nada.

Se veio do mais forte, então não é Deus.
Portanto,
Deus não veio a ser.

(XENÓFANES apud FEYERABEND, 2006, p. 91)

Em primeiro lugar, Feyerabend chama a atenção para a forma lógica do argumento (“se..., então”) ao passo que, “tais formas são corriqueiras na lei do Oriente próximo [apenas de passagem, entre outros exemplos, cita o código de Hamurábi, no Êxodo 21:23]” (FEYERABEND, 2006, p. 91). Para o autor, tal forma lógica também está presente nas primeiras leis gregas (Draco) e, sendo assim, considerando uma influência cultural do Oriente Próximo, assume Feyerabend (2006, p. 92), “pelo menos alguns dos pré-socráticos conheciam estas formas e os procedimentos correspondentes”. Em relação a essa última afirmação, apenas nesse ponto do seu texto, não especifica quais pré-socráticos que conheciam essas formas lógicas (cf. também nota 12, cap. 2 da presente dissertação).

Em segundo lugar, Feyerabend chama a atenção de que a “prova [de Xenófanés] usa alternativas exaustivas e mutuamente excludentes”. Se, por um lado, aponta o autor, “esse aspecto também está intimamente ligado com a prática da lei”, por outro lado, “as primeiras provas filosóficas (...) simplificaram o processo fornecendo alternativas completas: um/muitos, igual/desigual etc.” (Cf. FEYERABEND, 2006, p. 92).

Em terceiro lugar, destaca, “a direção do argumento – vai da premissa à conclusão e volta à negação da premissa. Mais tarde, essa forma foi denominada prova indireta ou *reductio ad absurdum*” (FEYERABEND, 2006, p. 92). Na esteira de análise do autor, se o enunciado de lei em sua forma lógica carrega uma autoridade inerente ao seu argumento na esfera de aplicação da lei, é razoável acrescentar, com a ruptura razão X mito, o *logos* na Grécia antiga engloba argumento e “Razão” universal revestindo-se de uma aura de autoridade de lei universal. Também nesta ‘prova da eternidade de Deus’ é possível entrever que o argumento ao se legitimar como “prova” adquire uma estabilidade que o separa da realidade histórica idiossincrática e contingente, refletindo-se na concepção de “realismo” de Feyerabend, conforme aprofundaremos no capítulo 4, seção 4.2. O “poder inerente” (FEYERABEND, 2006, p. 90) da prova sustenta-se na estabilidade do seu argumento diretamente relacionada à razão que abarca o universal.

Se em *Adeus à Razão* (2010) e *A Conquista da Abundância* (2006) Feyerabend expõe a ‘prova da eternidade de Deus’, no artigo *Realismo e Historicidade do Conhecimento* o autor analisa a ‘prova da unidade de Deus’ de Xenófanés. Eis o argumento:

Deus ou é um ou é muitos
 Se fossem muitos, eles então seriam ou iguais ou desiguais.
 Se fossem iguais, então seriam como membros de uma democracia.
 Mas os deuses não são membros de democracia, portanto são desiguais.
 Mas se são desiguais, então os inferiores não seriam um Deus.
 Portanto,
 Deus é um.

(XENÓFANES apud FEYERABEND, 2006, p. 185)

A prova em questão possui características semelhantes à prova examinada anteriormente. Em sua forma, a estrutura (condicional) “se..., então” fundamenta um argumento *reductio ad absurdum*. Em seu conteúdo, contra um politeísmo a prova pressupõe a unicidade de um Deus que possui poder supremo. Também aqui se podem antever outros elementos característicos da “Razão” desde os pré-socráticos: a prova afirma uma unicidade que busca uniformizar e tornar estável um politeísmo plural como expressão da cultura grega.

Entretanto, ressalva, “isso não foi verdade com os deuses homéricos. Novamente a prova atinge sua meta somente após a mudança necessária na noção de divindade ter ocorrido: *a história, não o argumento, solapou os deuses* (FEYERABEND, 2006, p. 185 [grifo do autor]). Sob o argumento de que a prova é reconstrução dos acontecimentos reais “para se encaixar em um esquema preconcebido”, o autor se contrapõe a noção de “prova” usada para fornecer “soluções *objetivas*” (FEYERABEND, 2006, p. 90-91), por exemplo, em relação à pluralidade cultural. “Uma prova necessita de conceitos estáveis e não ambíguos”, afirma Feyerabend (2006, p. 93). Nesse sentido, aponta uma ambigüidade do conceito de divindade vigente na cultura: “tendo ora um domínio restrito, ora um imenso poder” (FEYERABEND, 2006, p. 93). Por um lado, reconhece, a “prova” e a lógica dedutiva do argumento representaram inovação, de forma geral, bem aceita na cultura (nos séculos VI e V a.C., disputas dialéticas já começavam a atrair audiência pública) mas, por outro lado, afirma, a prova atingiu o seu objetivo contra o politeísmo porque a história se inclinara nessa direção. Em *A Conquista da Abundância* (2006) e *Adeus à Razão* (2010), considera que as noções de Divindade (Xenófanés) e “Ser” (Parmênides) emergem concomitantes a “erosão gradativa e não planejada de idéias mais concretas. (...) Os filósofos¹² partiram dessa erosão, não deram início a ela” (FEYERABEND, 2010, p. 163). Portanto, nesse período de transição, em si

¹² Considerando o *corpus* de sua obra, Feyerabend aprofunda-se detalhadamente em Xenófanés, Parmênides, Aristóteles e Platão. Em alguns excertos (geralmente associados à análise do contexto que prepara o surgimento e em que se afirma a filosofia), Feyerabend menciona Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Empédocles, Demócrito, os sofistas (Górgias), Protágoras e, inclusive, não-filósofos, mas, figuras proeminentes à cultura da época como Tucídides, Heródoto, e autores de tragédias como Aristófanés e Sófocles. Para o nosso objetivo de situar o advento, a caracterização geral e a afirmação gradual da noção de “prova” que, segundo Feyerabend, pode-se considerar um evento intermediário crucial a transformação da cultura grega desde o *épos* ao *logos* filosófico –, evitaremos dispersão restringindo-nos aos estudos de caso de Xenófanés e Parmênides.

mesmas tais noções não *determinam* uma transformação histórica na forma de pensar. No entanto, quando a história estabelece a sobreposição do *logos*, o processo de erosão de “idéias mais concretas” (FEYERABEND, 2010, p. 163) a afetar conceitos, tais como o conceito de “honra” de Aquiles e o conceito de “conhecimento” a partir dos pré-socráticos –, passa a transformar a história.

A partir do autor, a exacerbação do poder atribuído ao argumento racional removeu o aspecto existencial das discussões ao estabelecer que “a prova – e não a crença, nem a instrução religiosa, nem a purificação da mente e da alma – é à *base da verdade*” (FEYERABEND, 2006, p. 100) [grifo nosso]. Esta “base da verdade” move-se sempre em direção a rejeitar a experiência do viver e da sabedoria tradicional. Progressivamente, sustenta, desde aquela época ignorou-se o fato de que a “prova” é culturalmente dependente, *i. e.*, que a aceitação de reconstruções teóricas ou práticas no âmbito da linguagem observacional enfrenta o *status quo* de hipóteses solidamente estabelecidas, inclusive, a partir de diferentes visões de mundo. Nesse sentido, ainda que brevemente, será útil examinar os termos a partir dos quais, segundo Feyerabend, Parmênides estabelece o ‘caminho da verdade’ como a prova lógica do Ser.

2.2.1 A Consolidação da “Prova”: o Estudo de Caso de Parmênides

Se em *Adeus a Razão* (2010) e, principalmente, em *A Conquista da Abundância* (2006) Feyerabend aprofunda o estudo de caso de Xenófanes sobre os primórdios da noção de “prova”, em *Contra o Método* (1ª à 3ª ed.) – além das obras supracitadas –, o autor examina o papel de Parmênides e a lógica do Ser na consolidação de uma autoridade inerente a “prova”.

Do enunciado ‘o Ser é; o não-Ser não é’, “a única mudança possível do Ser é para o não-Ser; o não-Ser não existe, portanto, não há mudança”. Todavia, se na experiência real vivenciamos a mudança e a diferença, Parmênides busca mostrar que “nem a tradição, nem a experiência fornecem um conhecimento confiável” (Cf. FEYERABEND, 2006, p. 96). A negação de um devir em relação ao Ser é provada no seguinte fragmento (ao que se inclui, a seguir, a interpretação de Feyerabend em *A Conquista da Abundância*):

Porque não pode ter vindo do não-Ser (a razão é dada a seguir, em A)
E nem pode ter vindo do Ser (razão dada a seguir, em B)
Mas, ou o Ser, ou o não-Ser, ([fragmentos] B8. 16), portanto,
o que é não pode ter vindo a Ser

(PARMÊNIDES *apud* FEYERABEND, 2006, p. 101)

A razão A é que o não-Ser não pode ser descrito, nem conhecido, nem se pode dizer que fez surgir qualquer coisa em qualquer tempo especial (...). A razão B é que o que é é e, portanto, não pode crescer.

(FEYERABEND, 2006, p. 101)

Para o autor, o pressuposto na prova de que “o que existe simplesmente é... e não tem outras propriedades” amplia indevidamente o pressuposto implícito de uma totalidade da existência inalterada, tornando-a inválida (Cf. FEYERABEND, 2006, p. 101 n.9). À parte o exame de sua validade pois, em si não altera a relevância de análise da “prova”, em sua forma, a prova de Parmênides se constitui em termos semelhantes às provas (da ‘eternidade’ e da ‘unidade de Deus’) de Xenófanos utilizando-se de argumento *reductio ad absurdum*. Em seu conteúdo, sobre as “razões ‘A’ e ‘B’” de Feyerabend, pode-se inferir, ao pressupor o Ser como o princípio a partir do qual se originam e se fundamentam todas as coisas (*arché*), a “prova” opera o deslocamento do Ser e distancia-o da história contingente engendrando a entificação do Ser em uma unidade imóvel, incriada, indivisível e indestrutível.

Em *Adeus à Razão* (2010), segundo o autor, a descoberta da “prova” dedutiva, ou “de que afirmações compostas de conceitos a que faltavam detalhes podiam ser usadas para construir novos tipos de histórias”, tal descoberta “foi interpretada como uma demonstração de que o conhecimento podia ser separado das tradições e tornado ‘objetivo’” (FEYERABEND, 2010, p. 83). Para Feyerabend o pensamento abstrato ao captar o *logos* imputando-lhe um caráter objetivo, opera a associação de conhecimento e prova inculcando à última de uma autoridade inerente independentemente da ‘abundância’, da pluralidade e da complexidade da história. Segundo o autor, referindo-se a Parmênides,

Ao distinguir entre verdade e realidade, de um lado, e ‘o hábito, baseado na experiência múltipla’, de outro, ele expulsou o movimento da primeira. Com isso, antecipou uma característica proeminente das ciências: elas também restringem o que é real a um domínio especial e desconsideram eventos ‘subjetivos’ (FEYERABEND, 2010, p. 208).

Ao identificar Pensamento e Ser (fragmento B3) Parmênides está contra a visão do senso comum do hábito, baseado na experiência múltipla. Contrário a esse “caminho”, propõe um segundo “caminho” para a verdade “‘longe dos passos dos humanos’, [que] leva ao que é ‘apropriado e necessário’” (PARMÊNIDES apud FEYERABEND, 2010, p. 83). Esse segundo “caminho” pode ser alcançado independentemente de qualquer tradição. Nesses termos, com Parmênides começa a se delinear uma separação entre os domínios de ser e parecer, realidade e aparência e, em última instância, entre verdade e falsidade.

É razoável concluir, a Xenófanes pode-se atribuir um pioneirismo na utilização de uma argumentação dedutiva que estabeleceu a “prova”. No entanto, é Parmênides quem consolida a concepção de “prova” acompanhada do estabelecimento seminal de uma noção de objetividade: conceitos universais e estáveis abarcam e, progressivamente, passam a substituir a pluralidade das experiências particulares, sendo pré-condição para a busca de um conhecimento solidamente fundado. “Verdade” e “realidade” passam a ser conceitos distantes da vida experienciada. Desde já é importante destacar, Feyerabend não é contra a nova racionalidade adjacente a esta forma de vida baseada na abstração, mas, ao invés, é contra uma abordagem ufanista. A contribuição do pensamento do autor está em explorar o “*componente negativo*” (FEYERABEND, 2006, p. 28) desta “Razão” abstrata.

2.3 O Surgimento da Filosofia ou da “Razão”

Para Feyerabend, na Antiguidade a afirmação do pensamento abstrato ao endossar a autoridade da “Razão” em relação às formas de vida religiosa e mítica vigentes, instituiu um racionalismo que historicamente disseminou-se na cultura Ocidental¹³. Na obra do autor, *Contra o Método* (1ª à 3ª ed.) e *Adeus à Razão* (2010) analisam a épica como manifestação multifacetada (mítico-religiosa) da cultura grega buscando identificar elementos característicos, bem como, situar um ponto arquimediano de advento do racionalismo dedicando-se a análise da linguagem homérica. Em *A Conquista da Abundância* (2006) o pensamento do autor *acentua* um enfoque crítico no componente negativo do surgimento da Filosofia e da ciência: “o surgimento da filosofia e da ciência na Grécia antiga é um exemplo fascinante e bem documentado de (...) negação da realidade” (FEYERABEND, 2006, p. 38). Situando essa última obra na “fase de maturidade”, nessa seção estaremos mais voltados a ela a fim de examinar fidedignamente o pensamento do autor em sua crítica mais aguçada.

A “negação da realidade”, mencionada por Feyerabend, refere-se à negação de quaisquer formas de crença no âmbito de uma *ratio* considerada incapaz de descrever universalmente os fenômenos. O que se pode considerar como a ‘estratégia’ utilizada na Grécia antiga a partir dos pós-homéricos, envolveu um processo gradual de negação das formas vigentes de explicações míticas, religiosas, etc., que circundavam o seu contexto

¹³ Desde já é importante notar que o horizonte de análise do surgimento do racionalismo projeta-se além dos seus efeitos no campo da ciência atual, tornando ampla a concepção de racionalismo não somente porque esse a antecedeu historicamente, mas, segundo Feyerabend, porque tal racionalismo se estabeleceu desde a cultura Antiga, tendo, posteriormente, encontrado na ciência Moderna e Contemporânea o seu motor de desenvolvimento.

histórico-social. De modo geral, a passagem abaixo ilustra o pensamento do autor sobre tal estratégia persuasiva e seus desdobramentos na história.

Embora os seus principais representantes [filósofos] fizessem grandes esforços para se separem dos seus ambientes, suas idéias estavam ligadas a esses ambientes, de muitas maneiras. (...) No campo da política, grupos abstratos substituíram as vizinhanças (e os relacionamentos concretos que estas continham) como unidades de ação política (Cleístenes); na economia, o dinheiro e os abstratos conceitos associados de valor haviam substituído o escambo, com a sua atenção ao contexto e ao detalhe; as relações entre os líderes militares e os seus soldados tornaram-se gradativamente impessoais; os deuses locais mergulharam no curso da viagem, e as idiossincrasias tribais e culturais foram igualadas pelo comércio, pela política e por outros tipos de trocas internacionais; partes importantes da vida tornaram-se brandas e descoloridas, e conseqüentemente termos ligados a assuntos específicos perderam em conteúdo ou em importância, ou simplesmente desapareceram. (FEYERABEND, 2006, p. 38-39)

Em última instância, para Feyerabend a Antiguidade erige uma “Razão” que se distanciando dos costumes e valores culturais vigentes, acabou por negar peculiaridades e especificidades socioeconômicas, políticas e culturais arraigadas na forma de vida grega. Explorando o “*componente negativo*” (FEYERABEND, 2006, p. 28 [grifo do autor]) que permeou essa sobreposição do pensamento racional e o surgimento da filosofia, o autor considera-o concomitante ao advento do racionalismo que negou a cultura e a realidade que o sustentou naquele contexto histórico. Nesse ponto é *crucial a ressalva*: da exploração do componente negativo do surgimento da filosofia não se infere um juízo de desvalorização e ou descaso do autor em relação ao surgimento da filosofia que representou o desenvolvimento inicial da ciência. A investigação orienta-se à exploração radical de como a razão estabeleceu-se como “Razão”, ou seja, como um desenvolvimento histórico-social abrangente move-se de uma nascente crença na racionalidade abstrata ao racionalismo enquanto crença em um poder e autoridade inerente a “Razão”. Nesse escopo, a filosofia e a ciência são consideradas apenas tradições entre muitas e não como medidas universais da excelência humana conforme está implicitamente pressuposto na “Razão” ou racionalismo que, segundo o autor, as caracteriza.

Gradualmente, uma “tendência geral para a abstração” (FEYERABEND, 2006, p. 87) suprimiu tornando ‘brandas e descoloridas’ - a usar adjetivos acima citados do autor -, riquezas inerentes à religiosidade, aos mitos, ritos e a diversidade da arte grega. Para Feyerabend, os filósofos ergueram a égide da “Razão” assentada nos pilares de uma “forma especial e padronizada de argumentação, a qual, como pensavam alguns deles [referindo-se,

especialmente, a Xenófanes, Parmênides, Platão e Aristóteles], era independente da situação em que ocorria, e cujos resultados tinham validade universal” (FEYERABEND, 2006, p. 40). Enquanto a explicação mítica, de forma simbólica e metafórica, por meio da analogia com as situações vividas pelos heróis ou deuses, ilustra a vida de um modo desuniforme, a explicação do *logos* utiliza-se do mito apenas como metáfora para legitimar o argumento universal. Desde os pré-socráticos, a busca por um princípio (*arché*) a partir do qual se originam e se fundamentam todas as coisas, conduziu à tendência de sucesso do argumento universal a captar um *todo* que abarca as *partes*. Afirmava-se a perspectiva do *logos* a imputar coesão aos eventos ou fatos particulares da realidade, então desconectados na narrativa do *épos* grego.

O intento dos filósofos da *physis* de sobrepor o argumento racional ultrapassando as fronteiras do conhecimento intuitivo para um conhecimento objetivo consolidou-se enquanto forma de vida pelo intercâmbio cultural, tanto entre os povos gregos de diferentes cidades-estado quanto com outros povos (babilônios, sumérios, etc.). O intercâmbio cultural no qual as linguagens (e com elas visões de mundo) constituem-se como sistemas abertos foi o motor de disseminação do *logos* que se erigiu à “Razão”. Em Mileto e Éfeso, enquanto importantes entrepostos comerciais (e, posteriormente, em meio ao crescente cosmopolitismo de Atenas), se opera um deslocamento do eixo de questionamento sobre as formas de explicação mítica inerente a cada cultura. Segundo o autor, “as idiossincrasias tribais e culturais foram [sendo] igualadas pelo comércio, pela política e por outros tipos de trocas internacionais” (FEYERABEND, 2006, p. 38). Conforme descritos nas seções e subseções precedentes, desenvolvimentos históricos simultâneos estão a afetar a linguagem e, conseqüentemente, as formas de significar a realidade. Na medida em que o *logos* filosófico passa a constituir o estatuto cosmo-lógico (pré-socráticos) do real, a racionalidade que até então se encontrava vinculada a faculdade de ‘julgar’ sobre questões da vida prática, tal racionalidade agora abstrata volta-se a ‘conceituar’ e ‘definir’ o real em termos universais, o que naturalmente afetou as formas de ‘julgar’ e viver na realidade. Feyerabend está a explorar o “componente negativo” que emerge desta forma de vida.

A estratégia persuasiva do *logos* grego que equiparou pensamento racional à argumentação histórico-independente e sistemática foi o motor que estabeleceu o surgimento da filosofia coincidindo como advento de um racionalismo. No entanto, aponta Feyerabend, uma crença no argumento universalmente válido independentemente do seu contexto, estava errada sob três aspectos. Segundo o autor,

Primeiro, não há somente uma maneira de argumentar, há muitas (estou falando somente das lógicas). Segundo, a uniformidade do Mundo Real, ou do Ser, somente podia ser provada se uma uniformidade correspondente já houvesse entrado nas premissas. Assim, o máximo que se pode dizer é que os argumentos que tentaram estabelecer uma uniformidade formalizaram um processo histórico, não o iniciaram. Terceiro, toda essa abordagem era fundamentalmente incoerente. Pois como o que é real e não manifesto pode ser descoberto e provado por meio do que é manifesto e não real? (FEYERABEND, 2006, p. 40)

Do que se infere, a justificação do argumento enquanto universalmente válido é rejeitada, fundamentando-se não somente na consideração da contingência e da facticidade inerentes a abundância da história, mas, também se assentando no ponto de vista “das lógicas¹⁴” que abarcam várias formas de argumentação. Com relação à lógica clássica Feyerabend trata, por exemplo, a *reductio ad absurdum* e o *modus tollens* como formas de argumentação que, desde a Antiguidade, moldaram uma concepção de “real” (a fim de não nos dispersarmos, nesta seção não tratarei da noção de “realismo”). A argumentação, inclusive por *reductio ad absurdum* amplamente utilizada como “prova” pelos pré-socráticos, rompeu com a tradição do senso comum pelo caráter “objetivo” independentemente do contexto histórico das descrições revestindo o argumento de *status* de autoridade.

Em *Adeus à Razão* (2010), segundo Feyerabend, “ao desenvolver suas idéias, os ‘filósofos’ (um nome que foi logo aplicado a esses grupos) construíram, mas também destruíram. Como os invasores e conquistadores antes deles, queriam transformar o território onde entravam” (FEYERABEND, 2010, p. 141). Acrescento, metaforicamente, a ‘arma’ destes filósofos “conquistadores” é a palavra, ou melhor, a argumentação que estrategicamente articula palavras com um objetivo persuasivo específico: introduzir uma nova *ordem* explicativa para o ‘real’. Na esteira de uma investigação do ônus do desenvolvimento da abstração, pode-se considerar o argumento como um instrumento a partir do qual se efetiva a estratégia dos “conquistadores” a se estabelecer no território de uma cultura ainda não-científica. A própria concepção de “argumento” do autor corrobora o que acabo de afirmar. Segundo o autor, “um argumento - uma seqüência de sentenças movendo-se em direção a um resultado - obtém força e até mesmo conteúdo a partir de um desenvolvimento que ocorre fora dele” (FEYERABEND, 2006, p. 112, cf. também nota 9, cap. 2 da presente dissertação). Nesse sentido, infere-se, o âmbito contextual molda as nossas percepções a partir da linguagem enquanto sistema aberto no qual os significados se articulam

¹⁴ De passagem o autor cita lógicas não-clássicas, inclusive, orientais como, por exemplo, o código sumério de Ur-Nammu (2000 a.C.) (FEYERABEND, 2006, p. 91). Segundo Bert Terpstra – organizador do manuscrito inacabado de *A Conquista da Abundância* – no pensamento de Feyerabend “a” ou “as” lógica(s) constitui (em) apenas “uma [dentre outras] forma especial de se narrar uma história” (FEYERABEND, 2006, p. 20).

no âmbito da cultura e podem ser desunificados, descontínuos e circunstanciais. Desenvolvimentos contextuais têm efeitos sobre as premissas que fundamentam um argumento em sua normatividade, e, em um processo de refutação, sustentam, as diferentes visões de mundo dos contendores precedem o argumento e a prova. Esta afirmação que se opõe a idéia de conceito enquanto entidade fixa e descrita abstraíndo-se o dinamismo de conceitos engendrados no âmbito da cultura, também abrange o *épos* grego.

O autor critica o *logos* por desencadear o que chama “processo de simplificação do mundo” (FEYERABEND, 2006, p. 28), no qual a complexidade e a pluralidade da realidade histórica são apreendidas pela “Razão” que as enquadra em caráter estático, a - histórico e culturalmente independente. Tal processo consiste na desvinculação do homem da natureza, compartimentando-a, fracionando-a, unificando-a e uniformizando-a conforme a “Razão” que apregoa “a” descrição dos eventos ou dos fenômenos, em última instância, do mundo. Feyerabend não negligencia o fato de haver interpretações de outros filósofos que analisam somente o componente positivo da sobreposição do *logos* grego por meio da explicação racional. A originalidade do autor está em explorar no âmago do seu surgimento na Grécia antiga um racionalismo que, segundo ele, desde então sustentou a “abstração” como forma de vida que se distanciou da riqueza do ser, negando a abundância da história.

Por último, examinaremos a concepção de “tradição” de Feyerabend, a partir da qual se buscará avaliar o estabelecimento do racionalismo como uma tradição.

2.4 O Racionalismo como Tradição

Resumidamente, pode-se afirmar, desde o ‘mundo homérico’ as descrições dos eventos ou fatos constituíram ‘agregados’ desunificados e descontínuos de uma (ou melhor, muitas) realidade(s) vivida(s) no instante de tais eventos ou fatos e, por isso, igualmente é desunificada e descontínua. A partir do autor, o questionamento de Aquiles sobre o conceito de “honra” arraigado na cultura grega pode se estabelecer como um ‘divisor de águas’ em direção a uma seminal problematização auto-reflexiva (ainda restrita a um herói semi-deus). É o progressivo estabelecimento do conceito de “prova” baseado em argumentação dedutiva, “objetiva” e historicamente independente que passa a orientar uma busca por unidade (contra a pluralidade) na explicação do “real”. Todavia, o intento dos filósofos pré-socráticos, segundo Feyerabend, encontrava resistência a se estabelecer como forma de vida na cultura grega. Cabe analisar o contexto e os fatores que, segundo o autor, influenciaram, na perspectiva da sua relação, uma “tradição teórica” a suplantar a “tradição empírica” vigente.

Inicialmente, é importante entender qual concepção de “tradição” a que se refere o autor. A passagem abaixo de *Adeus à Razão* (2010) ilustra a concepção de Feyerabend sobre “tradição” e sua distinção entre tradições “teóricas” e “empíricas ou históricas”.

Chamarei o conhecimento desejado pelos primeiros filósofos de conhecimento teórico e as tradições que incorporam conhecimentos teóricos de tradições teóricas. Chamarei de tradições empíricas ou históricas as tradições a serem suplantadas. Os membros das tradições teóricas identificam conhecimento com universalidade, consideram as teorias verdadeiros portadores de informação e tentam raciocinar de uma maneira padronizada ou ‘lógica’. (...) Os membros de tradições históricas dão ênfase àquilo que é particular (...). Eles utilizam listas, histórias, apartes, a razão pelos exemplos, a analogia e a associação livre e usam regras ‘lógicas’ quando isso é conveniente para seu objetivo. Também dão ênfase à pluralidade e, por meio dessa pluralidade, à dependência que os padrões lógicos têm da história (FEYERABEND, 2010, p. 143-144)

Antes de tudo, pode-se afirmar, uma importante chave de leitura é compreender a divisão entre tradições “teóricas” e “empíricas ou históricas” (ou ainda “não-científicas” como aparece em algumas partes dessa e de outras obras) não como um ‘modelo’ ou ‘sistema’ fechado a abarcar todas as tradições que existem ou que virão a existir. Inclusive, no sentido exposto em *Adeus à Razão*, o escopo das diferentes tradições é utilizado como um *outline* sem pretensão normativa remetendo a um contexto completivo de diferentes visões de mundo. Considerando o *corpus* da obra de Feyerabend a concepção de “tradição” converge a uma perspectiva dinâmica na qual grupos diversos se autoafirmam ou são reconhecidos culturalmente como tradicionais, mantendo regularidades gerais de práticas que se refletem no comportamento dos indivíduos participantes desses grupos ‘tradicionais’¹⁵. Por sua vez, diferentes tradições são reconhecidas a partir de formas de vida particulares, subjacentes ao conjunto de valores morais e práticas que as caracterizam.

Referindo-se aos membros das tradições “históricas” ou “empíricas” não especifica algum representante, mas, subgrupos como pedreiros, metalúrgicos, pintores, arquitetos e engenheiros, em última instância, ao povo comum (incluindo-se artesãos) distantes de uma abordagem intelectualista. Estas diferentes tradições “teóricas” e “históricas ou empíricas” se utilizavam de distintas formas de interagir e entender o mundo no qual estavam inseridas. Sobre a tradição “histórica” focada na pluralidade e na “dependência que os padrões lógicos

¹⁵ Entretanto, de uma perspectiva dinâmica tal como é razoável afirmar, não se infere uma ausência de critério em relação a identificar as tradições. Conforme a passagem, “é preciso que existam critérios para identificar as tradições (nem todas as associações serão consideradas uma tradição e uma entidade que começou como uma tradição pode deteriorar e se transformar em um clube). Mas tais critérios serão mais bem elaborados pelos grupos que afirmam ser tradicionais e deseja ter oportunidades iguais, em vez de serem declarados *a priori* e independentemente das partes envolvidas” FEYERABEND, 2010, p. 51)

têm da história” (FEYERABEND, 2010, p. 144), em relação à Grécia antiga pode-se acrescentar, ela estava inclinada à experiência histórica a fazer a mediação das complexas formas de interação entre o Homem e seu contexto. Por outro lado, referindo-se aos primeiros filósofos (cf. nota 12, cap. 2 da presente dissertação) a identificação de conhecimento com leis universais e uniformes no sentido de defenderem uma unidade explicativa, combate formas de conhecimento intuitivo que se utilizam da analogia, livre associação e, de forma geral, da razão por exemplos. Importante notar, Feyerabend não nega que possa haver capacidade de “abstração” na tradição “histórica”, porém, a interação entre o Homem e seu contexto caracteriza uma “abstração” pragmaticamente orientada¹⁶ às demandas práticas da vida cotidiana. A tradição “teórica” busca substituir formas explicativas plurais que refletem a complexidade da história, por leis universais a-históricas, na qual a “abstração” passará a pressupor unidade e simplicidade à explicação do ‘real’. Passemos à análise da relação entre a tradição “histórica” e a “teórica” para compreender os termos que permeiam o esforço da última para suplantar a primeira.

Em *A Conquista da Abundância* (2010), considera o autor, desde Xenófanos experiência e prova sintetizam-se no “argumento” que acelera “a criação de um novo domínio superior à experiência e à tradição, um domínio que (...) é chamado de realidade” (FEYERABEND, 2006, p. 94) e orientado a busca de uma realidade *última*. Não obstante, a abstração está direcionada a abstrair da história a experiência. No *corpus* da obra de Feyerabend, esse autor expõe os pré-socráticos atrelando-os ao ambiente que busca descrever a “batalha de longa duração [entre as tradições]” referida por Platão na República (PLATÃO apud FEYERABEND, 2010, p. 142). Pode-se acrescentar à análise do autor, o princípio de Tales (água), Anaximandro (*apeiron*), Anaxímenes (ar), Heráclito (fogo) – para citar alguns –, postula um elemento não físico ou material, mas que é essência universal a condicionar o mundo material histórico e particular. E, nesse sentido, a experiência dos primeiros filósofos passa a ser um tipo especial de experiência contemplativa (tradição “teórica”) que se opõe às experiências da vida prática (tradição “histórica”). Tanto em *Contra o Método* (1975 à 1993, 1ª à 3ª ed.), *Science in a Free Society* (1978), *Adeus à Razão* (1987) e, mais aprofundadamente, em *A Conquista da Abundância* (1999), Feyerabend sugere a centralidade

¹⁶ Em *Adeus à Razão* (2010), referindo-se as diferentes tradições e seus respectivos procedimentos de pesquisa e crenças associadas, diz Feyerabend, “o conhecimento que eles [da tradição ‘histórica’] tinham do espaço, do tempo e dos materiais era mais progressista, mais frutífero e extremamente mais detalhado do que qualquer coisa que tivesse emergido das especulações dos filósofos” (FEYERABEND, 2010, p. 143). A passagem sugere que, de um ponto de vista pragmatista, esse conhecimento mais intuitivo do que ‘racional’ na acepção de “racional” como independente da história (“objetivo”) –, era mais útil, pois, estava orientado a produzir diferença na forma de vida ainda vigente.

de Parmênides nesse contexto da cultura grega. A respeito dessa constatação, conforme a seguinte passagem de *Adeus à Razão*, “Parmênides representa um caso extremo – a realidade tem apenas uma propriedade: a propriedade de existir, *estin* [o Ser é] (B8, 2)” (FEYERABEND, 2010, p. 147). Com a identificação entre Pensamento e Ser, Parmênides defende um afastamento do ‘caminho’ das opiniões, da experiência diversa e plural (a dicotomia “Uno” *versus* “muitos”) para afirmar a unidade do “Ser” homogêneo e indivisível. Segundo o autor, “Parmênides tinha pensado que a verdade era um meio trans-tradicional de descobrir a verdade” (FEYERABEND, 2010, p. 87), ou seja, independente e acima de qualquer tradição. Nem a tradição nem a experiência, insurgem-se os primeiros filósofos (também aí se incluindo a tradição platônica e o racionalismo cartesiano), fornecem um conhecimento confiável.

No palco histórico estão sendo representados aspectos de um cenário específico “abordado, ou *projetado*, de uma forma especial, em que as suas representações (estórias, diagramas, pinturas, percepções, teorias) recebem um tratamento análogo” (FEYERABEND, 2006, p. 167). E esta abordagem especial, argumenta, está acompanhada de uma pretensão de superioridade da *razão* a incutir ordem e sabedoria onde havia caos e ignorância. O seu estabelecimento a suplantam a tradição “histórica” vigente é que a transforma em “Razão” e o racionalismo como tradição “teórica” vigente. Nessa ‘batalha’, para Feyerabend,

A abordagem teórica encontrou dificuldades tanto internamente quanto na tentativa de transformar as tradições históricas implícitas nos ofícios. A maior parte dessas dificuldades sobrevive até os dias de hoje sem ter sido solucionada. Na religião, ainda há o conflito entre teólogos que lançam mão de uma noção abstrata de divindade e pessoas que desejam uma relação mais pessoal com Deus. Na medicina, ainda existe o conflito entre teóricos do corpo, que julgam a doença a partir de um único ponto de vista ‘objetivo’, e clínicos que afirmam que o conhecimento da doença pressupõe interações pessoais com o paciente e com sua cultura. (...) E o conflito entre as ciências e as humanidades nada mais é do que uma versão moderna da ‘antiga batalha’ de Platão (FEYERABEND, 2010, p. 144-145).

No entanto, apesar das dificuldades supramencionadas o conhecimento teórico prosperou com “grande poder de permanência” (idem, *ibidem*, p. 145) e – conforme as seções precedentes –, expandindo-se através do argumento. Um enfraquecimento da forma de vida mítico-religiosa ocorre simultaneamente (e não desencadeado por isso) ao desenvolvimento do racionalismo, “a filosofia inerente a abordagem teórica” (idem, *ibidem*, p. 145) que venceu a batalha e continua a prosperar, segundo o autor, considerando o papel desempenhado pelas tecnologias baseadas na ciência. A partir do autor, um dos principais problemas da abordagem teórica

racionalista é que sua pretensão à generalização e à universalização, constituem o *background* da construção de arcabouços teóricos distantes da realidade, simplificando e eliminando peculiaridades de formas de vida e de tradições. “As tradições históricas não podem ser compreendidas à distância. Suas premissas, suas possibilidades, os desejos daqueles que as mantêm só podem ser descobertos por imersão, ou seja, *precisamos viver a vida que queremos mudar*” (FEYERABEND, 2010, p. 362).

Na 2ª e 3ª edições de *Contra o Método*¹⁷, especialmente nos cap. XVII e XVIII, esse conflito de “tradições” remete, em última instância, a uma oposição duradoura entre razão/prática: “o racionalismo grego inicial já continha essa versão do conflito”, afirma Feyerabend (2007, p. 294). De um lado, o senso comum homérico articula idéias que são adequadas e funcionam para os propósitos práticos da vida cotidiana e, de outro lado, “há conceitos relativamente claros e simples que, tendo sido recém-introduzidos, revelam boa porção de sua estrutura (...). São pobres em conteúdo, mas ricos em conexões dedutivas” (FEYERABEND, 2007, p. 295). Portanto, é um conflito entre diferentes estruturas de pensamento, ao passo que, o racionalismo não reconhece a razão como um tipo de prática, como um produto humano imperfeito e cambiante e, a partir disso, erige-a sob a forma de “Razão”. Na 2ª e 3ª edições de *Contra o Método* especialmente nos cap. XVII e XVIII, Feyerabend também se refere à ciência e à racionalidade como tradições particulares, considerando que “a ciência, não é *uma* tradição, e sim *muitas*” (FEYERABEND, 2007, p. 311). Aqui, para o nosso propósito, interessa-nos aferir, segundo o autor, a pretensão de unidade inerente “à” ciência e “à” racionalidade (nesse caso, a “Razão”) como medidas universais da excelência humana. Conforme o autor, tal pretensão de unidade constituiu-se no substrato que impulsionou o “grande poder de permanência” do conhecimento teórico de que Feyerabend nos fala em *Adeus à Razão* (2010, p. 145). Além disso, pode-se afirmar que, desde que a tradição “teórica” suplantou a tradição “histórica ou empírica”, historicamente foi se afirmando a idéia de *uma* e melhor tradição, “a” Ciência, identificada com a Filosofia e que, a partir do sec. XVII transformou-se concomitante no progresso das ciências naturais.

Particularmente importante notar a respeito de um “racionalismo” estabelecendo-se como tradição na Antiguidade remete à crença, desde àquela época, no poder inerente a “Razão” como forma privilegiada de conhecimento universal a acessar o real. A crítica do racionalismo popperiano – conforme aprofundaremos sobremodo no capítulo 3 –, toma como ponto de partida que esse racionalismo se afirmou desde os primórdios da “Razão” a julgar as

¹⁷ Aqui utilizamos FEYERABEND, Paul K.. *Contra o Método*. MORTARI, Cezar Augusto (trad.), São Paulo: Editora UNESP, 2007. Tradução da 3ª edição inglesa de *Against Method* originalmente publicada em 1993.

tradições de uma maneira, de sorte que estaria acima ou seria independente das tradições. Entretanto, é importante ponderar, da crítica do autor à “Razão” não se pode concluir que a racionalidade esteja restrita a tradição do racionalismo. A “Razão” ou o racionalismo, e esse é o alvo da crítica, separou a razão do curso da história e, ao relegar a abundância da história, simplificou a última pretensiosamente se afirmando como história *única* acima de todas as formas de vida. Em suma, sugere o autor, uma racionalidade em intenção e formulação pode se ‘vangloriar’ de ser abstrata, mas, em seu uso é sempre *histórica*, pois se desenvolve através de um processo dialético entre razão e prática mediado pelo contexto.

3 A IMPLOÇÃO DA “RAZÃO”

Não tendo a soberba pretensão de elaborar uma ‘arqueologia’ da “Razão” nessa dissertação, mais especificamente, nesse capítulo nos dedicamos a perscrutar a crítica de Feyerabend ao racionalismo popperiano e lakatosiano. Esse capítulo utiliza-se da própria estratégia do autor: examinar internamente o objeto criticado a fim de avaliar os postulados epistemológicos que constituem regras e padrões do “racionalismo crítico” de Popper e do “novo racionalismo” de Lakatos. A adoção de tal estratégia como opção metodológica, pretende avaliar a pertinência da crítica de Feyerabend perscrutando a leitura das principais obras de Popper e Lakatos e, assim, que o exame não esteja condicionado pelo teor da crítica. Em relação ao problema de aferir uma racionalidade científica busca-se extrair o conceito de “racionalidade” que subjazem tais formas de racionalismo contrapondo-o à racionalidade científica que emerge no decurso do empreendimento implosivo proposto por Feyerabend.

É *particularmente importante destacar*, nesse capítulo, fazendo-se necessário perscrutar os termos que revestem a crítica em um caráter destrutivo nos conduzimos a explorar o componente negativo da “Razão”, a partir da qual, Feyerabend não “defende” (no sentido que se emprega a esse termo) uma noção de “racionalidade”. Embora pressuposto nas formas de conceituar e nos padrões de crítica do racionalismo, o tema da racionalidade não está tão presente neste capítulo que se constitui em uma espécie de interlúdio para que, dos escombros da destruição pretendida pela crítica negativa de Feyerabend, possamos aferir, posteriormente, se há lugar e em que termos, para uma “racionalidade científica”.

3.1 A Crítica de Feyerabend ao Racionalismo de Viés Popperiano

Em sua autobiografia *Matando o Tempo*¹ (1996) diz-nos o autor,

Há muitas filosofias perigosas por aí. Por que elas são perigosas? Porque contém elementos que paralisam nosso juízo. O racionalismo, dogmático ou crítico, não é exceção. É até pior – a coerência interna de seus produtos, a aparente racionalidade de seus princípios, a promessa de um método que possibilita aos indivíduos libertarem-se dos preconceitos e o sucesso das ciências que parece ser a principal

¹ Em relação ao título desse livro, eis uma peculiaridade: possivelmente em referência ao seu sobrenome originalmente escrito com ‘i’ e modificado por seu avô paterno por “y”, a expressão “feierabend” do alemão remonte ao título de sua autobiografia “Matando o Tempo”. Ademais, pode-se ter em vista um traço marcante que perpassa o conjunto da obra do autor: o estilo sagaz, controvertido e irônico presente, inclusive, no título de seu livro autobiográfico. Cf. FEYERABEND, 1996, p. 11-19. Utilizamos FEYEBEND, Paul K.. *Matando o Tempo: uma autobiografia*. FIKER, Raul (trad.), São Paulo: UNESP, 1996. Tradução de *Killing Time* publicada originalmente em 1994.

realização do racionalismo o dotam de uma autoridade quase sobre-humana. Popper não apenas usava estes elementos como acrescentava um ingrediente paralisante de sua autoria – a simplicidade. Mas o que há de errado com uma filosofia coerente que explica seus princípios de uma maneira única e direta? Que ela pode estar fora de contato com a realidade, o que significa, no caso de uma filosofia da ciência, com a prática científica (FEYERABEND, 1996, p. 97-98).

Esta passagem, permeada de um juízo de valor pejorativo à obra de Popper, expõe a essência do ponto de discórdia: os constructos do racionalismo, seja em sua forma ingênua ou “crítica”, são “filosofias perigosas” porque se baseiam em princípios “fora de contato com a realidade” da prática científica (Cf. FEYERABEND, 1996, p. 97-98). No *corpus* da obra do autor, à luz da realidade vivida o questionamento se dirige a desejabilidade de se viver segundo “elementos que paralisam nosso juízo” (FEYERABEND, 1996, p. 97) ao passo que, a “Razão” tem atuado como árbitro de juízos de valor, culturas e práticas. Para Feyerabend, sob à luz da prática científica que o racionalismo “crítico” se revela errôneo e insuficiente.

Paul Feyerabend opera uma crítica implosiva do fundacionalismo em concepções racionalistas de ciência: sugere-nos uma visão capaz de questionar os próprios fundamentos. Leis e princípios, considera, não são conjuntos fixos e imutáveis de regras restritas mas, antes, são utilizados e engendrados de acordo com a circunstância de pesquisa. A autoridade da “Razão” geradora de um monismo metodológico é, segundo o autor, implausível diante (1) da análise do desenvolvimento histórico da ciência, altamente contingente e contraditório enquanto reflexo das idiosincrasias do viver humano, e; (2) da prática científica que, historicamente, necessitou ocasionalmente violar regras metodológicas ou princípios epistemológicos de acordo com as circunstâncias de pesquisa. Para o autor, um racionalismo que afirma “o” método, é errôneo e insuficiente para explicar o entrelaçamento de fatores, simultaneamente, cognitivos e histórico-culturais presentes desde a geração de hipóteses, teses, teorias, e a utilização de técnicas, instrumentos e habilidades que guiam procedimentos teórico-práticos na experimentação, às suas aplicações na prática científica.

Em sua obra-chave, *Contra o Método*, a crítica do autor direciona-se aos padrões de racionalidade do falseacionismo e, mais especificamente, aos seus “padrões de crítica” (FEYERABEND, 1977, p. 270) [1ª à 3ª ed.] utilizados na solução de problema associado à determinada teoria. Da análise acurada dos padrões críticos popperianos conclui que “um princípio estrito de falseamento (...) eliminaria a ciência tal como a conhecemos e nunca haveria permitido que ela tivesse início” (FEYERABEND, 1977, p. 275) [1ª à 3ª ed.]. Segundo o autor, não há uma suposta unidade da razão que caracterize “a” separação entre

ciência e saberes de práticas culturais. Entrevê-se desde aí uma racionalidade científica “em ação” e contextualizada nas relações entre razão e prática, saberes e culturas.

Por certo, o caráter normativo das regras metodológicas empresta suporte a “distinções que são o orgulho e a alegria de filósofos de gabinete” – a usar uma ácida expressão do autor constante em *Contra o Método* (2007, p. 297). Dentre tais distinções, encontra-se a distinção entre história e filosofia da ciência; “contexto de descoberta” e “contexto de justificação”; objetivo *versus* subjetivo, e termos observacionais e termos teóricos, distinções essas que se fundamentam em uma “Razão” objetiva histórico-independente. Ao relegar a história e o contexto de “descoberta” ao “subjetivo”, sustentando um conceito restrito de “objetivo”, e restringindo a análise das ciências empíricas a questões formais e metodológicas da teoria, o legado popperiano torna-se vulnerável à crítica. O teor da crítica feyerabendiana requer uma análise aprofundada de quais princípios, regras ou padrões o autor está a se referir. Começemos, pois, por examinar os termos da distinção entre história e filosofia da ciência.

3.1.1 A Distinção entre História e Filosofia da Ciência

Em *A Lógica da Pesquisa Científica*² (2006), Popper privilegia uma análise estritamente lógica das teorias científicas. Entretanto, admite a limitação de tal análise ao não elucidar “aspectos das ciências empíricas” (POPPER, 2006, p. 52) que remetem a fatores que possam ‘contaminar’ o processo de refutação de uma teoria. Para o autor, “se impõe uma análise puramente lógica das teorias, análise que não leve em conta a maneira como essas teorias se alteram e se desenvolvem” (idem, ibidem, p. 52). Em outra parte, segundo Popper, “as teorias estão em perpétua mutação. Não se deve isso ao mero acaso, mas isso seria de esperar, tendo em conta nossa caracterização da Ciência empírica” (idem, ibidem, p. 74) e, portanto, claramente também admite o “acaso”, e é razoável inferir, do “contexto de descoberta” e da *história* relegada ao “acaso”, alheio a sistemas teóricos.

Em *Conhecimento Objetivo*³ (1975) Popper relega um papel a noção de “história” como uma espécie de pêndulo relacionado ao processo de compreensão e solução de situações de problema do “Mundo 3” dos conteúdos objetivos de pensamento:

² Utilizaremos POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. HEGENBERG, Leônidas; MOTA, Octanny Silveira da (trads.), São Paulo: Cultrix, 2006. A primeira edição da referida obra foi publicada em 1934, no entanto, à fim de examinar o pensamento último do autor, utilizaremos a tradução da 3ª e última edição publicada em 1972.

³ Utilizaremos POPPER, Karl R.. *Conhecimento Objetivo*. AMADO, Milton (trad.), São Paulo: Itatiaia, 1975. Obra publicada originalmente em 1972.

Estou disposto a admitir, todavia, que há certas experiências ou atitudes subjetivas que desempenham um papel no processo de compreensão. Tenho em mente coisas tais como a *ênfase*: a escolha de um problema ou uma teoria como importante, ainda que possa não ser precisamente o problema ou teoria sob investigação; ou o oposto: a *dispensa* de alguma teoria como irrelevante em vez de como falsa; ou, digamos, como irrelevante para a discussão numa certa etapa, ainda que possa ser importante em outra etapa; ou talvez mesmo a dispensa de uma teoria como falsa e *também* como por demais irrelevante para ser discutida explicitamente. *Logicamente considerado, isto vem a dar na proposta de que sua falsidade e irrelevância devem ser relegadas para o 'fundo' da discussão* (POPPER, 1975, p. 161-162) [grifo nosso].

Portanto, e nesse sentido pode-se concordar com Feyerabend, dispõe-se a admitir um elemento que, ao ver de Popper, é arbitrário na determinação de relevância ou irrelevância de um problema ou teoria. Popper relega a um mero pano de fundo da discussão o quanto as “experiências ou atitudes subjetivas” são experiências ou atitudes subjetivas que se desdobram no curso da história. Os processos de compreensão e de solução de situações-problema, devem ser analisados “como uma operação com objetos objetivos de terceiro mundo” (POPPER, 1975, p. 161). E ainda, afirma, “*na compreensão da história, a análise de situações de terceiro mundo é nossa tarefa suprema*” (POPPER, 1975, p. 162 [grifo do autor]). Conseqüente à abordagem de Popper, está a sua separação entre ciência e a história da ciência contingente e idiossincrática. Pode-se concordar com Feyerabend na medida em que, ao relegar a segundo plano a “história” para a compreensão do conhecimento científico, Popper defende uma concepção de racionalidade científica a-histórica e, conseqüentemente, o que Feyerabend considera uma teoria estática da racionalidade deslocada do fluxo da história.

Em *A Metodologia dos Programas de Investigação Científica*⁴ (1993) a paráfrase de Kant⁵ feita por Imre Lakatos: “a Filosofia da ciência sem a história da ciência é vazia; a História da ciência sem a filosofia da ciência é cega” (LAKATOS, 1993, p. 134), coloca-se, *no mínimo*, como indicativo de revalorização do papel da história para a ciência. Contudo, e aprofundaremos a questão na seção 3.3, a “reconstrução racional” de programas de pesquisa, proposta por Lakatos, ao privilegiar a sua história interna, rejeita fatores da história externa considerados “irracionais”, mas que podem influenciar direcionamentos de pesquisa e o próprio conteúdo da ciência. Ainda assim, notadamente as ideias de Lakatos, juntamente com as de Kuhn e Feyerabend, delinearão a chamada “nova Filosofia da Ciência” (a partir de

⁴ Utilizaremos LAKATOS, Imre. *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*. Juan Carlos Zapatero (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1993. Tradução espanhola da obra originalmente publicada em 1977.

⁵ A saber, “pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas” Cfe. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Valério Rohden (trad.), 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 57.

1960), que buscará abolir a ideia vigente à época de que “naturalmente” haja uma linha clara entre história e filosofia da ciência.

É especialmente a partir da obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*⁶ (2007) de Thomaz Kuhn, que adquire grande lastro uma abordagem histórica da ciência em oposição a uma abordagem *estritamente* lógico-metodológica. No parágrafo inicial de introdução da *Estrutura*, diz Kuhn: “se a história fosse vista como um repositório para algo mais do que anedotas ou cronologias, poderia produzir uma transformação decisiva na imagem de ciência que atualmente nos domina” (KUHN, 2007, p. 19). Para esse autor, uma transformação na imagem de ciência pressupõe não recorrer à história “para responder a questões postas pelo estereótipo a-histórico extraído dos textos científicos” (KUHN, 2007, p. 20), ou seja, seu modo de ver pressupõe um olhar para a história na perspectiva de seu papel epistemológico. Kuhn critica o “acumulacionismo”, segundo o qual o progresso da ciência ocorre conforme um processo gradativo, no qual produtos científicos (narrados como “descobertas” ou “invenções”) são acréscimos a aumentar de forma crescente o conhecimento científico. Sua crítica desvela a ciência – usar expressões kuhnianas – como “ciência normal” no uso de “paradigmas”, sucedida por “crises” e “revoluções”, as quais caracterizam a mudança de “paradigma” como guia teórico e experimental para conduzir a pesquisa. Paradigma, por sua vez, inclui uma constelação de fatores – generalizações, valores, procedimentos, critérios, equipamentos, crenças metafísicas e epistemológicas –, partilhados por uma comunidade de investigadores.

De que natureza é a história que interessa a Kuhn? O objetivo de Kuhn não é simplesmente reconectar ciência e história, mas criar uma nova imagem da ciência, á luz da história. Ambos, Kuhn e Lakatos dizem-se interessados na história ‘interna’ da ciência. Contudo, não partilham a mesma noção de “história interna”. Lakatos a restringe a uma discussão da racionalidade da mudança na ciência em termos de razões ‘objetivas’ e as entende como critérios lógicos e empíricos, nos moldes popperianos. Kuhn, por sua vez, inclui as convicções, crenças e valores da comunidade científica também como critérios ‘objetivos’, ao que seus críticos chamam de critérios ‘subjetivos’ ou ‘externos’ à ciência. Seus críticos entendem aos últimos como critérios que dizem respeito ao âmbito “externo” à ciência. Embora no prefácio à 2ª edição inglesa de *A Estrutura das Revoluções Científicas*

⁶ Utilizaremos KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. BOEIRA, Beatriz Vianna; BOEIRA, Nelson (trads.), São Paulo: Perspectiva, 2007. Sabidamente a primeira edição dessa obra foi publicada em 1962. No entanto, para analisar mais fidedignamente o pensamento último do autor, tomaremos essa tradução da 2ª e última edição publicada em 1970 que, diferentemente da 1ª, contém o instrutivo pós-fácio de 1969 no qual aprofunda noções basilares de “paradigma”, de “comunidade”, de “revolução” e o problema do relativismo.

(2007) responda a críticas que o acusam uma abordagem externalista⁷, no estudo histórico da mudança de “paradigmas” ou das “revoluções científicas”, admite, é o “recurso a critérios externos que – mais obviamente que qualquer outra coisa – torna revolucionários os debates entre paradigmas” (KUHN, 2007, p. 145). Todavia, no artigo *O Problema com a filosofia histórica da ciência* (2006) que consta no livro *O Caminho desde a Estrutura*⁸ (2006) Kuhn critica as filosofias da ciência historicamente orientadas, dizendo que “muitas das conclusões mais fundamentais que tiramos com base nos registros históricos podem ser derivadas, em vez disso, de primeiros princípios” (KUHN, 2006, p. 140-141). Dentre outras passagens, de tal afirmação depreende-se o distanciamento de Kuhn e seu legado que influenciou o “Programa Forte” da sociologia da ciência para o qual disputas científicas reduzem-se a “negociações”. Para o “Programa Forte”, segundo o autor, “falar de evidência, da racionalidade das asserções extraídas dela e da verdade ou probabilidade dessas asserções foi visto simplesmente como a retórica atrás da qual a parte vitoriosa esconde seu poder” (KUHN, 2006, p. 139). Em suma, Kuhn argumenta que poderia ter obtido os resultados que obteve de sua análise na *Estrutura*, sem recorrer a abordagem histórica. Importa-nos situar aqui que o racionalismo de viés popperiano encontra-se em dificuldade porque a abordagem histórica na *Estrutura* expõe a insuficiência de “uma análise puramente lógica das teorias” (POPPER, 2006, p. 52) ou do conhecimento científico. A racionalidade das explicações científicas e que as sustentam em suas ‘boas razões’ já não pode mais, sugere-nos Kuhn, ser separada do âmbito no qual ocorre propriamente o *fazer* científico: a realidade histórica. No apêndice 2 da 3ª edição de *Contra o Método* Feyerabend, avalia a proximidade de suas concepções em relação à Kuhn e sua abordagem histórica da ciência, tendo como ponto cardeal inicial a publicação da *Estrutura*⁹.

⁷ Eis a afirmação do autor: “com exceção de breves notas laterais, eu nada disse a respeito do papel do avanço tecnológico ou das condições sociais, econômicas e intelectuais externas no desenvolvimento das ciências. Contudo, não é preciso ir além de Copérnico e do calendário para descobrir que as condições externas podem ajudar a transformar uma simples anomalia numa fonte de crise aguda”. Entretanto, em nota de rodapé o próprio autor lista os trabalhos em que dedica atenção especial à influência de fatores externos sobre os produtos científicos. Detalhes cf. KUHN, 2007, p. 14-15.

⁸ Utilizamos KUHN, Thomas. *O caminho desde a Estrutura*: ensaios filosóficos, 1970-1993, com uma entrevista autobiográfica (editado por James Conant e John Haugeland). MORTARI, César (trad.), São Paulo: Editora UNESP, 2006.

⁹ No mesmo apêndice 2 refere-se à aproximação entre as suas idéias publicadas e “a filosofia recente de Kuhn, ainda não publicada” (FEYERABEND, 2007, p. 288). Essa mesma referência a uma filosofia “ainda não publicada” encontra-se no “Pós-escrito sobre o relativismo”. Em ambos os casos estamos tratando da 3ª edição inglesa de *Contra o Método* (1993). Também no artigo *Realismo e Historicidade do Conhecimento* (2006) o autor faz menção de que suas idéias “são muito semelhantes, e até quase idênticas, às da filosofia posterior de Kuhn, ainda inédita então” (FEYERABEND, 2006, p. 195 nota 28 da versão traduzida). Em todos os casos ‘a filosofia ainda não publicada de Kuhn’ remete a *O Caminho desde a Estrutura* (2006). Nesse texto, Kuhn faz uma revisão autocrítica da *Estrutura*: por exemplo, não utiliza o conceito de “paradigma” e admite mudanças graduais articuladas por comunidades linguísticas. No seu artigo *Consolations for the Specialist* (1970) Feyerabend discute a filosofia de Kuhn referindo-se a *Estrutura*.

Em linhas gerais, situada a emergência da abordagem histórica na ciência, voltemo-nos a análise de uma racionalidade “científica” no pensamento de Paul Feyerabend que requer examinar no bojo de sua concepção de ciência o papel substantivo atribuído a história da ciência.

Na 1ª edição de *Contra o Método*, Feyerabend sustenta que “o argumento abstrato é imprescindível porque imprime *sentido* à nossa reflexão. A história, entretanto, é também imprescindível, ao menos no atual estágio da filosofia, porque dá *força* a nossos argumentos” (FEYERABEND, 1977, p. 244). Assim, não há uma linha divisória clara entre história e filosofia da ciência, uma vez que o argumento filosófico se combina com o material histórico e esse último acaba por se constituir em um horizonte de compreensão, no qual o argumento teórico abstrato encontra eco em sua conexão com a história concreta. A proposta de abolir a distinção entre prescrições metodológicas e descrições históricas assenta-se na afirmação de que nossas prescrições disponham “um *ponto de ataque* no material histórico” (FEYERABEND, 1977], p. 262) [1ª à 3ª ed.]. Semelhante a Kuhn, considera que o malho da história não é meramente um recurso ilustrativo, mas tem um papel epistemológico: em relação à abordagem sobre o que *deve* ser feito (escopo da metodologia), *o que é* feito (âmbito da história) agrega sentido a prescrição com pretensão normativa.

Em *Contra o Método* Feyerabend não oferece propriamente uma concepção de ciência, mas, descreve a ciência tal qual se faz como um “empreendimento essencialmente anárquico” (FEYERABEND, 1977, p. 17)[1ª à 3ª ed.]. Ou seja, sugere-nos um enfoque a ciência como empreendimento humano plural, desuniforme, desunificado, heterogêneo e complexo que se desdobra na idiossincrática realidade contextual e histórico-cultural, a partir da qual uma racionalidade “científica” é construída. Eis um ponto *particularmente importante*: a postura do autor ao não propor uma teoria da ciência, mas, apenas descrever o seu funcionamento à luz de estudos de caso, lhe é cômoda para a crítica ao racionalismo popperiano e, inclusive, de abordagens empiristas. No artigo *Feyerabend/Lakatos: “Adeus à razão” ou construção de uma nova racionalidade?* (1994) para Anna Carolina Regner, “o que dificulta uma crítica mais afiada é o fato de que basta, para Feyerabend, trazer elementos na sua reconstituição histórica, que não se ‘enquadrem’ nos esquemas que estão sendo criticados. Ao não se ‘enquadrarem’, cairão sob o abrigo de sua visão (...)” (REGNER, 1994, p. 125). Conforme voltaremos a tratar no capítulo 4, seção 4.1, a crítica que pode ser desferida a Feyerabend aponta em direção a “vagueza” e a ausência de caráter normativo que é própria do seu “anarquismo epistemológico”, sob o metaprincípio *tudo vale* [*anything goes*]. A partir da

2ª edição de *Contra o Método*¹⁰ defendendo-se da acusação de sustentar um “anarquismo ingênuo”, afirma Feyerabend (1993, p. 7-8), ‘tudo vale’ não é um “‘princípio’ que eu sustente (...) é a exclamação apavorada de um racionalista que observa a história mais de perto”. É importante notar que a insuficiência explicativa do racionalismo de viés popperiano reside no seu distanciamento da história e sua complexidade a solapar o absolutismo e universalismo dos constructos teóricos do racionalismo. Pode-se dizer que a *história* ‘apavora’ o racionalista, pois, freqüentemente, não corrobora seus padrões ou regras descontextualizadas.

Nesse e no próximo capítulo, aprofundaremos os pressupostos basilares da filosofia de Feyerabend a favor de um pluralismo metodológico e, freqüentemente, voltaremos a analisar a “ciência” descrita pelo autor, mas sempre em relação ao problema da racionalidade. Neste momento, conforme o nosso propósito, interessa-nos depreender uma *práxis científica* que se engendra complexa em meio à riqueza de fatores inerentes ao seu funcionamento interno e das condições externas socioeconômicas e políticas, justapostos historicamente. “A *história* de uma ciência se faz porção inseparável da própria ciência – essencial para seu posterior *desenvolvimento* assim como para emprestar *conteúdo* às teorias que encerra em qualquer momento dado” (FEYERABEND, 1977, p. 41) [grifo do autor]. Portanto, não somente o malho histórico agrega sentido ou empresta “*força* aos nossos argumentos” – a usar a expressão do autor (1977, p. 244) – mas, afirma, se a ciência desenvolve-se no bojo da história, então, arcabouços de teorias ou práticas não podem ser explicados em termos histórico-independentes.

A partir de Feyerabend, uma abordagem histórica da ciência, apressadamente, poderia nos conduzir ao questionamento da possibilidade de princípios ou teorias universais abstratas não necessariamente vinculados à realidade histórica. Contudo, em *Adeus à Razão* (2010) afirma o autor, “não podemos negar que *existem* teorias bem-sucedidas que usam conceitos um tanto abstratos” (FEYERABEND, 2010, p. 21). Essa afirmação, no entanto, acompanha a ressalva de que devemos questionar o significado, o grau de sua eficiência e o modo como são usadas às teorias universais antes de considerá-las como base para conclusões abrangentes sobre tudo o que afirmamos conhecer¹¹:

¹⁰ Utilizamos FEYERABEND, Paul K.. *Contra o Método*. PEREIRA, Miguel Serras (trad.), Lisboa: Relógio D’Água, 1993. Tradução da 2ª edição inglesa de *Against Method* originalmente publicada em 1988.

¹¹ Ao questionar sobre o significado de teorias universais, pergunta o autor se “elas descrevem características que permeiam uma ‘realidade objetiva’ ou meramente nos ajudam na predição de eventos cuja natureza é determinada de maneira independente?”. Em relação ao grau de sua eficiência, prossegue, “talvez as teorias consideradas literalmente, sejam sempre inadequadas e as verdadeiras conseqüências que lhe são atribuídas sejam produzidas com a ajuda de premissas corretivas *ad hoc*, chamadas de aproximações”. Nesses termos, o questionamento contrapõe-se ao absolutismo de princípios, padrões ou teorias universais descontextualizadas e a-históricas, mas sem reduzir a teoria a instrumentalismo. Cf. FEYERABEND, 2010, p. 21-22.

(...) a prática de inventar, aplicar e aprimorar teorias é uma arte e, portanto, um processo histórico. A ciência como empreendimento vivo (...) é parte da história. As fórmulas que adornam nossos manuais são partes temporariamente congeladas de atividades que se movem com o *fluxo da história*. É preciso que sejam descongeladas, conectadas uma vez mais ao fluxo a fim de que sejam compreendidas e produzam resultados (FEYERABEND, 2010, p. 22).

Do que se pode depreender, a história não é mero repositório de informações disponíveis àquele que inventa, aplica ou aprimora teorias. Nesse sentido, aparatos de técnicas, instrumentos e habilidades são transformados pela experiência de seu uso, enquanto experiência que se desdobra no fluxo da história. A respeito da consideração da ciência como parte da história, tal noção perpassa todo o *corpus* da obra de Feyerabend a partir de 1960. Por exemplo, em sua autobiografia *Matando o Tempo* (1996), até o relato desprezioso de uma situação vivida por Feyerabend se coaduna a sua concepção de ciência essencialmente histórica. Logo após tornar-se professor na Universidade de Bristol em 1955, o autor relata a sua passagem por Alpbach (Áustria), referindo-se à palestra de Philipp Frank e à reação de filósofos descontentes diante da sua escolha em explicar uma questão difícil por histórias ao invés de argumentos analíticos: “(...) eles [os filósofos] ignoravam que *a ciência é uma história, não um problema lógico* (1996, p. 111 [grifo nosso]).

A partir dessa afirmação voltamo-nos à crítica de Feyerabend ao racionalismo popperiano que separa ciência e história e, também, história da ciência e filosofia da ciência. Feyerabend analisa a ciência a partir dos limites de regras metodológicas ou postulados epistemológicos (por exemplo, teorias da confirmação e da corroboração, etc.) que restringem o olhar sobre as circunstâncias da história. Em relação ao problema da separação entre história da ciência e a filosofia da ciência, nos debruçaremos sobre a “regra suprema” (POPPER, 2006, p. 56) da proibição de falseamentos via convencionalismos.

Em *A Lógica da Pesquisa Científica* (2006), a crítica de Popper está dirigida ao convencionalismo (refere-se a Dingler, Poincaré etc.) e a sua postura em adotar hipóteses *ad hoc* para afastar ou eliminar as incoerências que possam comprometer um sistema teórico em crise. Por um lado, diz, “com respeito às *hipóteses auxiliares*, propomos assentar a regra de que somente serão aceitáveis aquelas cuja introdução não reduza o grau de falseabilidade ou testabilidade do sistema em causa, mas que, ao contrário, o eleve” (POPPER, 2006, p. 87). O autor está a criticar “a determinação de salvar [um sistema], sempre que se encontre em perigo, por meio da introdução de hipóteses auxiliares. O grau de falseabilidade de um sistema assim protegido é igual a zero” (idem, *ibidem*, p. 158). No entanto, por outro lado, Popper concede ponto ao convencionalismo em “alguns argumentos interessantes” (idem,

ibidem, cf. p. 82-86), dentre esses, o argumento segundo o qual “podemos, por exemplo, introduzir hipóteses *ad hoc* (...)” (POPPER, 2006, p. 85), desde que obedecendo a um princípio de parcimônia. Como o próprio autor menciona, a divergência com o convencionalismo pressupõe uma diferença assimétrica de concepção de “ciência”. A partir de Popper, a ciência deve ser guiada pelo método da discussão *crítica* de teorias focada na identificação de problemas e capacidade explicativa visando o seu falseamento¹².

Tal como sustenta o racionalismo, se o progresso do conhecimento científico ocorre por conjecturas e refutações, para Feyerabend o falseacionismo de Popper, ao rechaçar procedimentos e hipóteses *ad hoc*, é insuficiente para descrever as estratégias de persuasão e a relação dialética razão-prática que moveu o progresso da ciência. Para Feyerabend, é o confronto com a história que fragiliza e torna inaplicáveis os postulados do racionalismo. O estudo de caso de Galileu e a substituição do padrão sensorial e linguístico-conceitual atinente à teoria aristotélica¹³ é um ponto arquimediano em *Contra o Método*, enquanto obra-chave de Feyerabend. Para o autor, a busca da evidência favorável através do uso do telescópio não envolveu ‘boas razões’ popperianas¹⁴, mas, antes, estratégias persuasivas “irracionais” para ‘confirmar’ a teoria copernicana em face ao desenvolvimento inicial da óptica, ainda insuficiente à época para fornecer tais razões. Em relação à concepção de racionalidade científica, eis um ponto importante: sob a ótica do racionalismo, lances ou procedimentos (anárquicos) que irrompem a esfera da justificação, assim como, hipóteses *ad hoc*, são considerados “irracionais”. “*O copernicanismo e outros ingredientes essenciais da*

¹² Se isso é possível ou não, seria objeto para outra dissertação.

¹³ O núcleo da argumentação do autor converge a apontar como Galileu “desarmou” as “interpretações naturais” que, supostamente, fundamentavam a contradição da teoria copernicana e sua substituição por outras “interpretações naturais” perpassando desde uma nova teoria da sensação e da percepção até uma nova concepção do movimento e da própria experiência. Como ponto de partida, o estudo de caso questiona o conhecimento de Galileu da teoria da refração da luz e seu êxito na construção do telescópio. Escreve o autor, “em carta a Giuliano de Médici, data de 1º de outubro de 1610, mais de meio ano depois da publicação de *Siderius Nuncius* [publicação de Galileu que contém os relatos das primeiras observações telescópicas], Galileu solicita uma cópia da *Óptica* de 1604, de Kepler, assinalando que ainda não havia sido capaz de obtê-la na Itália. Jean Tarde, que, em 1614, pediu informações a Galileu a respeito da construção de telescópios de grau de aumento preestabelecido, relata em seu diário que Galileu considerava difícil essa questão e achava a *Óptica* de 1611, de Kepler, tão obscura ‘que talvez seu próprio autor não a tenha compreendido’. Em carta a Liceti, escrita dois anos antes de sua morte, Galileu observa que, no que lhe dizia respeito, a natureza da luz ainda se encontrava na escuridão” (FEYERABEND, 2007, 125-126). Para mais detalhes, incluindo vasta bibliografia (especialmente cartas de Galileu e outros) que sustentam a argumentação de Feyerabend, cf. especialmente a 3ª edição de *Contra o Método* (2007), cap. 6, 8-11.

¹⁴ Em *Conhecimento objetivo*, segundo Popper (1975), “a atividade científica tem muito bem o aspecto de uma atividade racional” (p. 180) e, em suma, a escolha de nossa preferência por uma dada teoria guiada pelo método da discussão ou “atitude crítica como característica da atitude racional” (POPPER, 1975, p. 40) pautada em “boas razões”. Em *A Lógica da Pesquisa Científica* (2006), afirma, “uma vez proposta e submetida à prova a hipótese e tendo ela comprovado suas qualidades, não se pode permitir o seu afastamento sem uma ‘boa razão’. Uma ‘boa razão’ será, por exemplo, sua substituição por outra hipótese, que resista melhor às provas, ou o falseamento de uma consequência da primeira hipótese” (POPPER, 1975, p. 56). Com o exemplo exposto e a considerar suas principais obras, de fato, Popper não explica o que sejam “boas razões”.

ciência moderna sobreviveram apenas porque, em seu passado, a razão foi freqüentemente posta de lado” (FEYERABEND, 2007, p. 157 [grifo do autor]). Pode-se acrescentar a essa passagem exposta, a afirmação de que, freqüentemente, na história da ciência

Claro se torna que a adesão às novas idéias terá de ser conseguida por meios outros que não argumentos. Terá de ser conseguida por *meios irracionais*, como a propaganda, a emoção, as hipóteses *ad hoc* e os preconceitos de toda a espécie. Tornam-se necessários esses ‘meios irracionais’ para dar apoio àquilo que não passa de fé cega, até que disponhamos das ciências auxiliares, de fatos, de argumentos que transformem a fé em ‘conhecimento’ bem fundado (FEYERABEND, 1977, p. 238) [1ª à 3ª ed.].

Além disso, pode-se depreender, ao desvelar os meios considerados ‘irracionais’ de que se servem os atores e cientistas para afirmar o estabelecimento de uma teoria ou prática, a própria história é irracional no sentido de que o seu caráter contingente e idiossincrático escapa à tentativa de simplificá-la impondo uma ordem rígida à sua natureza complexa e multifacetada. Por ora, cabe expor a crítica às interpretações sobremodo do falseacionismo e do convencionalismo sobre a Revolução Copernicana. Sobre a interpretação do falseacionismo, sintetiza Feyerabend,

Novas observações refutaram importantes pressupostos da velha astronomia e conduziram à invenção de uma nova. Isso não é correto para Copérnico e o domínio da astronomia (...). A ‘refutação’ da imutabilidade dos céus não foi nem convincente nem decisiva para o problema do movimento da Terra. Além disso, a idéia do movimento da Terra encontrava-se em grandes dificuldades ou, se quisermos, ‘refutada’. Podia sobreviver somente se fosse tratada com generosidade. Mas, se *ela* podia ser tratada com generosidade, então o velho sistema também podia (FEYERABEND, 2007, p. 205-206).

E prossegue a crítica: “falseamentos desempenharam um papel justamente como novas observações desempenharam um papel. Mas ambos estavam embutidos em um complexo padrão de eventos que continha tendências, atitudes e considerações de natureza inteiramente distinta” (FEYERABEND, 2007, p. 206). Em suma, a crítica está direcionada ao escopo do falseacionismo de reduzir eventos históricos complexos a uniformidade de princípios que simplificam a “abundância da história” – a parafrasear uma expressão constante em *Adeus à Razão* e bastante recorrente em *A Conquista da Abundância*. Entrementes, não se pode afiliar Feyerabend ao convencionalismo por ele criticado em termos da avaliação convencionalista da Revolução Copernicana. Tal avaliação resume o autor, consiste em considerar que “a velha astronomia tornou-se cada vez mais complicada – assim, foi no final substituída por uma

teoria mais simples” (FEYERABEND, 2007, p. 206). Em ambas as interpretações, entrevê-se a pertinência da crítica a tais abordagens que, ‘congelando’ o processo histórico simplificam a sua complexidade. O “monstro monolítico” da ciência – a usar uma expressão de *Adeus à Razão* (2010, p. 37) –, constitui-se deslocando a ciência do fluxo da história. A racionalidade que permeia as explicações científicas dentro de tal perspectiva, é estática e monolítica no sentido de alheia à história.

Expostos a crítica sobre a separação história da ciência e filosofia, a noção de “história” está fortemente presente nas concepções de realismo e incomensurabilidade a partir dos quais se poderá aferir uma racionalidade “científica” no pensamento de Feyerabend, divergindo da visão tradicional. A “história” e o resgate do seu papel para a filosofia da ciência faz-se presente na análise das distinções que constituem o corolário do racionalismo popperiano. Passemos a distinção entre “contexto de descoberta” e “contexto de justificação”.

3.1.2 A Distinção entre “Contexto de Descoberta e “Contexto de Justificação”

A distinção que dá título a presente seção foi, primeiramente, proposta pelo positivismo lógico¹⁵ e, mais especificamente, por Hans Reichenbach. Na sua relação com o Círculo de Viena, por um lado Popper critica o critério positivista de significatividade empírica, segundo o qual se pode verificar enunciados universais pela experiência, e, o intento de eliminação da Metafísica, segundo o qual enunciados não passíveis de verificação ou são lógicos ou são sem sentido. Resumidamente, segundo Popper:

O critério indutivista de demarcação falha no traçar uma linha divisória entre sistemas científicos e metafísicos e porque esse critério deve atribuir a ambos *status* igual; com efeito, o veredicto decorrente do dogma positivista relativo ao significado é o de que ambos são sistemas de pseudo-enunciados, destituídos de sentido. Assim, em vez de afastar a Metafísica das ciências empíricas, os positivistas levam à invasão do reino científico, pela Metafísica (POPPER, 2006, p. 38).

¹⁵ Antes de tudo, a crítica de Feyerabend não se direciona diretamente a um autor específico defensor da abordagem positivista, mas às teses partilhadas, nos seus fundamentos, por um amplo número de filósofos da ciência influenciados pelas idéias do Círculo de Viena. Quando o autor refere-se ao “positivismo lógico”, nesse grupo encontram-se, por exemplo, Hans Reichenbach, Hans Hahn, Rudolf Carnap, Otto Neurath e Moritz Schlick, para citar alguns de seus principais representantes. O seu principal objetivo era a eliminação da metafísica (e do “psicologismo”) por uma unidade no discurso da ciência. Nesse sentido, o escopo da filosofia seria a unificação da linguagem da ciência. Entretanto, Feyerabend está a criticar, sobretudo, a sua forma mais recente sob o “empirismo lógico” de Popper e o seu fundacionalismo que atribui à experiência (o falseamento pela experiência) o fundamento seguro ao conhecimento científico.

Em Popper, a “falha” do critério indutivista humeano adotado pelos positivistas remete à sua análise do problema da indução pelo regresso infinito em que se incorre ao tentar justificar inferências indutivas. Se os positivistas concordam com Hume em que não há uma justificação lógica para a indução e que enunciados universais não são enunciados genuínos, Popper serve-se desse mesmo argumento para afirmar que, baseando-se no critério indutivista, ciência e metafísica tornam-se igualmente “sistemas de pseudo-enunciados” (POPPER, 2006, p. 38) não verificáveis. O autor, ao rejeitar o positivismo que sustenta um critério indutivista de demarcação, admitindo como “científicos” somente enunciados verificáveis, propõe o seu critério de demarcação entre ciência e não-ciência com base no falseacionismo empírico das teorias científicas.

Por outro lado, postas as principais diferenças entre Popper e o positivismo lógico, interessa-nos examinar a aproximação da tradição do “positivismo” e do “empirismo lógico” de Popper e, especificamente, o fato de que ambas as abordagens estão alicerçadas em um normativismo que separa "contexto de descoberta" e "contexto de justificação". Popper adota tal distinção como princípio, a título de “deixar clara a distinção entre a *psicologia do conhecimento*, que se ocupa de fatos empíricos, e a *lógica do conhecimento*, que se preocupa exclusivamente com relações lógicas” (POPPER, 2006, p. 31). O que ocorre no “contexto de descoberta”, segundo tal perspectiva normativista, é que esse é susceptível de descrição, mas, dado o caráter contingente, mutável e, principalmente, subjetivo, imbricados a fatores sócio-econômico, políticos e culturais que influenciam o contexto de descoberta, o mesmo deve ser objeto de investigação da Psicologia e História. Sendo assim, considera-se que o caráter contingente e mutável que carrega elementos de subjetividade torna o contexto de descoberta irrelevante para o exame lógico de uma hipótese. Assume-se, ainda, que estes diferentes contextos possuam procedimentos que sejam próprios a um e a outro, sem violação de fronteiras. Por conseguinte, os contextos de “justificação” e de “descoberta” devem ser analisados separadamente um do outro. Tal distinção, que é um princípio de Popper (tomado de Hans Reichenbach), atribui como tarefa da psicologia do conhecimento a investigação do contexto de “descoberta”. De outro lado, ao contexto de “justificação” é atribuído como tarefa para a epistemologia ou lógica do conhecimento científico, ressalvando-se sempre que teorias nunca são “justificadas”, mas apenas falseadas, sendo objeto da justificação a nossa preferência por determinadas teorias e a rejeição de outras. Restringir a análise filosófica da ciência ao seu arcabouço teórico a partir das regras da lógica e, em Popper, da lógica dedutiva, proporciona, segundo o seu normativismo, o rigor e a coerência necessários a uma análise da lógica do conhecimento científico.

Apesar de relegar o contexto de descoberta propondo uma “eliminação do psicologismo”¹⁶ (Cf. POPPER, 2006, p. 31-32), o próprio Popper – referindo-se aos juízos de valor que permeiam as suas propostas – deixa sujeita à avaliação a insuficiência de sua proposta. A guisa de exemplo, a passagem a seguir é ilustrativa:

Encarando a matéria do ponto de vista psicológico, inclino-me a pensar que as descobertas científicas não poderiam ser feitas sem fé em idéias de cunho puramente especulativo e, por vezes, assaz nebulosas, fé que, sob o ponto de vista científico, é completamente destituída de base e, em tal medida, é ‘metafísica’. Apesar de eu já ter feito todas essas advertências, continuo a considerar que a primeira tarefa da lógica do conhecimento é a de elaborar um *conceito de ciência empírica* (...) ainda que essas idéias [metafísicas] possam ter favorecido o avanço da Ciência através de sua história (POPPER, 2006, p. 40).

É importante notar que, no pensamento de Popper, a sobreposição da investigação do contexto de “justificação” em relação ao de “descoberta”, está estreitamente ligada ao seu método da discussão crítica de prova¹⁷. Tais métodos pertencem ao contexto de justificação. Para Feyerabend, dentre as formas de submeter uma teoria à prova, Popper ignora a influência de estratégias idiossincráticas que compõem – a usar a expressão do próprio Popper (2006, p. 56) –, o “jogo da ciência”. Nesse sentido, é no “jogo” admitido por Popper, *i. e.*, na *práxis científica*, que se estabelecem (e podem se modificar no decorrer do processo) os termos a partir dos quais se faz a análise da teoria, incluindo a sua “comprovação” com a introdução de hipóteses *ad hoc* ou alterando, *ad hoc*, uma definição

¹⁶ Em curtíssimas passagens, para citar duas de suas principais obras, *Contra o Método* (1ª à 3ª ed., 1975 à 1988, incluindo-se o ensaio de 1970) e, mais frequentemente, em *Adeus à Razão* (1987), Feyerabend irônica e sarcasticamente busca aproximar o racionalismo popperiano a um racionalismo aos moldes de “Igreja”. Na sua autobiografia *Matando o Tempo* (1994) o autor chega a mencionar que “o desenvolvimento do Dogma da Igreja compartilha de muitas características com o desenvolvimento do pensamento científico” (FEYERABEND, 1996, p. 145). Considerando passagem que consta na 2ª e 3ª edição inglesa de *Contra o Método* dentre as características compartilhadas que menciona está a crença de que “é racional (apropriado etc.) matar os inimigos da fé, evitar hipóteses *ad hoc*, desprezar os desejos do corpo, eliminar inconsistências, apoiar programas de pesquisa progressistas, e assim por diante” (FEYERABEND, 2007, p. 309). Neste sentido, a crítica ácida se direciona, mais especificamente, à “Igreja Popperiana” – para usar expressão que consta em *Matando o Tempo* (1996, p. 81). A partir de Feyerabend, a crítica remete a afeição do racionalismo à eliminação de alternativas ao progresso do conhecimento que escapem ao enquadramento da “Razão”.

¹⁷ Em *A Lógica da pesquisa Científica* (2006) o autor distingue quatro diferentes linhas para submeter à prova uma teoria. Segue-se, “em primeiro lugar, a *comparação lógica das conclusões* umas às outras, com o que se põe a prova a coerência interna do sistema. Há, em segundo lugar, a *investigação da forma lógica da teoria*, com o objetivo de determinar se ela apresenta o caráter de uma teoria empírica ou científica, ou se é, por exemplo, tautológica. Em terceiro lugar, vem a *comparação com outras teorias*, com o objetivo, sobretudo de determinar se a teoria representará um avanço de ordem científica, no caso de passar satisfatoriamente a várias provas. Finalmente, há a *comprovação da teoria por meio de aplicações empíricas* das conclusões que dela se possam deduzir (POPPER, 2006, p. 33[grifo nosso]).

Feyerabend responde a crítica do positivista Herbert Feigl¹⁸ reconhecendo que há domínios distintos na abordagem dos positivistas e do empirismo lógico de Popper: “as regras de teste, nos termos em que ‘reconstruídas’ por filósofos da ciência e os procedimentos de que se valem os cientistas na pesquisa efetivamente realizada. Essa diferença revela-se ao mais superficial exame” (FEYERABEND, 1977, p. 260). No entanto, a crítica de Feyerabend remete à aplicabilidade de tal distinção na *práxis científica*, em suma, “a questão está em saber até que ponto a distinção reflete uma diferença real e em saber se a ciência pode avançar sem forte *interação* entre os domínios distinguidos” (FEYERABEND, 1977, p. 260) [grifo nosso]. É razoável afirmar, da exigência de uma “diferença real” para que se possa fazer tal distinção, que a crítica de Feyerabend ao critério positivista adotado por Popper remeta, em última instância, à sua oposição a noção de “ciência” de tais abordagens. À luz de Feyerabend, a separação entre o domínio da pesquisa histórica e o do exame dos processos de teste com base na teoria falseável que os sustenta, é compatível com uma ciência deslocada da história e, por isso, distante da realidade da *práxis científica*. Nos termos em que se delineia a sua abordagem interacionista, não somente o processo de justificação está contaminado por fatores que o precedem, mas, frequentemente, recorre-se a condições ‘externas’ sócio-econômico-políticas para legitimar teorias ou práticas.

Para Feyerabend, a distinção entre os dois diferentes contextos criou um abismo que separa a realidade histórico-cultural do âmbito (cognitivo) de análise das normas capazes de justificar hipóteses, teses e teorias científicas. Para o autor, a *práxis científica* não contém dois contextos movendo-se *lado a lado*; ela é uma complicada *mistura* de procedimentos. “A ciência, tal como a conhecemos hoje, não poderia existir sem constantemente esquecermos o contexto de justificação” (FEYERABEND, 1977, p. 261-262) [1ª à 3ªed.], porque muitas vezes os cientistas recorrem a procedimentos *ad hoc*. Ambos os “contextos” são intercambiantes e mutuamente dependentes no processo de construção do conhecimento.

Popper diz claramente que o que interessa é o produto, não o processo; que aprendemos sobre o processo a partir do produto e, não, *vice-versa*. A partir de Feyerabend, se somente a análise da teoria científica abarca o âmbito de sua justificação e se a teoria científica é resultado de um processo que contém elementos de uma ‘psicologia do conhecimento’, então, é um erro a dicotomização proposta por Popper. Uma abordagem interacionista pode suscitar a questão sobre que condições, ou melhor, qual instância assegura

¹⁸ Sobre tal crítica, Feigl “acha surpreendente o fato de que (...) estudiosos como N. R. Hanson, Thomaz Kuhn, Michael Polanyi, Paul Feyerabend, Sigmundo Koch *et al.* Tenham a distinção por não-válida ou, quando menos, por enganosa” (FEIGL apud FEYERABEND, 1977, p. 261).

que o desenvolvimento do conhecimento ocorra por teorias “justificadas”. Diferentemente de Kuhn que atribui papel decisivo à comunidade científica em relação à aceitabilidade de teorias, na perspectiva feyerabendiana não se exclui o papel da comunidade, mas esse autor refere-se, em termos mais gerais, à história da ciência como instância corroboradora de sua visão interacionista, fazendo desaparecer a distinção em questão.

Em relação à racionalidade subjacente a abordagem positivista e, especificamente, ao modo como a distinção em questão está presente em Popper, sustenta-se um conceito “duro” de racionalidade ao relegar a informação contextual ao “contexto de descoberta” – pertencente a História e a Psicologia - baseando-se no exame das regras da lógica dedutiva. Segundo Feyerabend, tal distinção busca propositadamente afastar o quanto “[o contexto da] descoberta pode ser irracional, não se impondo que atenda a qualquer método reconhecido” (1977, p. 259) [1ª à 3ªed.]. Tal como se pode depreender de sua análise da “história”, novamente aqui, o autor desvela a irracionalidade que se atribui ao contexto de “descoberta”, contrapondo-a à ordem e ao monismo metodológico da abordagem justificacionista. Contudo, pode-se afirmar que o elemento irracional inerente à história não é exposto de modo a irromper o processo de justificação de teorias ou práticas, mas, de forma a desvelar a impossibilidade da “Razão” restringir a abundância da história. Por ora, prosseguindo o exame que intitula o presente capítulo, passemos a análise de Feyerabend sobre a distinção entre as concepções de “objetivo” e “subjetivo”.

3.1.3 A Distinção “Objetivo” Versus “Subjetivo”

Contemporaneamente, a abordagem de Popper em *Conhecimento Objetivo* (1975), ao sustentar a objetividade e autonomia do “Mundo 3” contrapõe-se ao que considera o tratamento “subjetivista” do conhecimento, esboçando a sua “epistemologia evolucionária” sem sujeito epistêmico. A “Tese dos Três Mundos”, ainda que concebendo o “Mundo 3” em sua origem como produto da atividade humana (POPPER, 1975, p. 156), indica uma independência e predominância do “Mundo 3” dos conteúdos *objetivos* de pensamento, ou seja, daqueles conteúdos e relações entre eles exibidos que não dependem do sujeito que os entretém (teorias, experimentos, livros, computadores etc.). Sustenta o autor, por exemplo, que “todos os nossos sentidos são (...) impregnados de teoria” (POPPER, 1975, p. 76). O conhecimento científico é “objetivo” no âmbito da teoria intersubjetivamente testável e empiricamente falseável. De forma geral, o intento popperiano de eliminação da História e do psicologismo tem como pano de fundo o esforço de segregar fatores histórico-culturais

distintos de um contexto de “justificação”, onde se exerce a atividade crítica. Exposto o problema, essa seção dedica-se à análise de Feyerabend da noção aceita de “objetivo” e, conseqüentemente, examinando a insuficiência de uma dicotomia “objetivo” *versus* “subjetivo”. busca esclarecer os termos a partir dos quais é razoável inferir a defesa de sua perspectiva interacionista “objetivo”/“subjetivo” no âmbito da *práxis científica*.

Desde a sua *Lógica da Pesquisa Científica* (2006) Popper adota a noção kantiana a partir da qual, “aplica a palavra `subjetivo` a nossos sentimentos de convicção (de variados graus). Saber como surgem esses sentimentos é tarefa da Psicologia” (POPPER, 2006, p. 46-47). Na referida obra, eleva o requisito da objetividade à condição de regra metodológica: “regra segundo a qual só esses enunciados devem ser introduzidos em ciência, por serem intersubjetivamente passíveis de prova” (POPPER, 2006, p. 58). Em *Conhecimento Objetivo* (1975), ao defender uma “epistemologia evolucionária” sem sujeito epistêmico, em última instância, o autor busca superar o legado platônico (acentuado por Descartes) de uma “epistemologia subjetivista” baseada no sujeito. Como veremos adiante, o problema consistirá, segundo Feyerabend, na insuficiência de um conceito restrito de “objetividade”. À título de contextualização do problema é interessante observar que a dicotomia “objetivo” *versus* “subjetivo” ganha na epistemologia contemporânea uma nova roupagem, por exemplo, com a distinção “internalismo” *versus* “externalismo” especificamente em relação à natureza de um estado mental como a crença.

No panorama da epistemologia contemporânea, segundo Dancy (1985, p. 167), em linhas gerais, uma posição internalista caracteriza-se por considerar que “a natureza de uma crença é inteiramente determinada pelas suas características subjetivas; assim, o crente é privilegiado de modo único, ao ser capaz de dizer a natureza de suas próprias crenças”. Esse autor inclina-se a uma posição externalista moderada, segundo a qual “a inferência a partir de crenças justificadas é um método fidedigno de aquisição de crenças” (DANCY, 1985, p. 165). Assim, mesmo deixando entreaberta a necessidade de distinção entre justificação inferencial e não-inferencial, tal posição não incorre em regresso infinito porque não se coloca condicionalmente justificada por estados subjetivos do sujeito¹⁹. Por um lado, pode-se aproximar Dancy de Popper ao considerar que a crítica do primeiro dirige-se a dependência do *conhecer* de estados subjetivos do sujeito, mas por outro lado, o conhecimento “objetivo” no sentido popperiano abandona a própria noção de “crença”: “tem importância a *preferência crítica*, mas não a crença” (POPPER, 1975, p. 109) [grifo do autor]. Em Popper a noção de

¹⁹ Detalhes cf. DANCY, Jonathan. *Epistemologia Contemporânea*. PÉREZ, Teresa Louro (trad.), Lisboa: Edições 70, 1985, p. 164-176.

“crença” é incompatível com o seu “racionalismo crítico”: um essencialismo, ao buscar a verdade absoluta afasta-se da possibilidade de um conhecimento crítico falível.

Voltemo-nos, pois, à Feyerabend. Em *Adeus à Razão* (2010), segundo ele,

Muito daquilo que sabemos sobre as pessoas, seus hábitos, idiossincrasias e preconceitos surge das interações (entre pessoas) que são moldadas por costumes sociais e preferências individuais; esse conhecimento é `subjético` e `relativo`. É preferível ao conhecimento que vem de uma interação entre pessoas e providências experimentais (testes psicológicos, estudos genéticos, teorias de cognição), pois ele suporta os contatos pessoais em vez de solapá-los. Existem, é claro, áreas (ciência de materiais, por exemplo) nas quais a informação experimental quantitativa parece vencer todos os concorrentes. Mas a vitória não é um `fato objetivo` (como uma vitória militar, ela depende dos objetivos daqueles envolvidos na batalha...) (FEYERABEND, 2010, p. 39).

Para Feyerabend não há relatos ou linguagem observacionais teoricamente neutros, elaborados estritamente em termos impessoais e, assim, nas relações de conhecer e crer o eu subjetivo não é um repositório neutro de conteúdos objetivos, mas, projeta-se tanto na interação entre os sujeitos quanto entre sujeito e objeto, influenciado por seu estado de crenças, de percepção, ângulo de observação, etc..

Referindo-se à noção aceita de “objetivo” na ciência, Feyerabend remonta à usual identificação do problema (da objetividade) do conhecimento com o problema da verdade ou da independência de contexto. Em *Adeus à Razão* (2010), afirma, “dizer que um procedimento ou um ponto de vista é objetivo (ou objetivamente verdadeiro) é afirmar que ele é válido independentemente das expectativas, idéias, atitudes e desejos humanos” (FEYERABEND, 2010, p. 12). Nessa obra de Feyerabend, a crítica está direcionada a uma ampla *idéia* de objetividade mais antiga e independente da ciência. “Ela se ergueu sempre que uma nação, uma tribo ou uma civilização identificou seus meios de vida com as leis do universo (físico e moral) e ela tornou-se perceptível quando culturas diferentes se confrontaram” (FEYERABEND, 2010, p. 12). A crítica situa “objetivo” no âmbito de uma racionalidade a-histórica e de sua sobreposição como tradição desde a afirmação da filosofia, disseminando-se na cultura sob a forma de um pensamento *único* identificado como “a” verdade. Desde a Antiguidade, afirma-se a “Razão” guiada por um “objetivismo”, *i. e.*, por uma exacerbação da crença na “Verdade” universal do argumento abstrato ou da “prova”, independentemente de contexto histórico e de fatores sócio-culturais. Guiado sob a perspectiva de uma inextrincável relação entre fatos, valores e racionalidade justapostos historicamente a afetar o âmbito de aplicação do conhecimento, Feyerabend critica a entificação da noção de “objetividade”. Tal entificação engendra um “objetivismo” ao

considerar que valores epistêmicos se constituem alheios ao contexto observacional e de apresentação do objeto, desconsidera que é somente a partir da interferência do sujeito histórico que o objeto torna-se objeto de conhecimento.

No bojo do racionalismo, a noção aceita de “Objetividade”, expõe a distinção entre “objetivo” e “subjetivo” em termos de uma dicotomia insuficiente, pois, simultaneamente, o “observador” a emitir juízos histórico-independentes (regras, padrões ou leis) é também “participante” de uma tradição a partir da qual emite juízo. Na 2ª e 3ª edições inglesas de *Contra o Método*, para o autor,

Quando falamos como observadores [do mundo], dizemos muitas vezes que certos grupos aceitam certos critérios, ou tem em elevada conta esses critérios. Quando falamos como participantes [para saber de que forma devemos *agir* em relação a uma prática], muitas vezes *utilizamos* também os critérios sem qualquer referência à sua origem ou aos desejos que nos fazem utilizá-los. (...) Ora bem, é corretíssimo que os enunciados da primeira espécie (propostas, regras, critérios) a) não contêm qualquer referência aos desejos dos seres humanos individuais ou aos hábitos de uma tribo, e b) não podem ser derivados de, nem contraditados por, enunciados respeitantes a esses desejos, hábitos, ou outros fatos. Mas isso não os torna ‘objetivos’, nem independentes das tradições. Inferir da ausência de termos relativos aos sujeitos ou grupos no ‘deve ser...’, que a exigência operada é ‘objetiva’ seria tão errado como reivindicar a ‘objetividade’, ou seja, a independência relativamente a idiosincrasias pessoais ou de grupo, das ilusões ópticas e das alucinações de massa com base no fato de o sujeito, ou grupo, jamais nelas aparecerem (FEYERABEND, 1993, p. 300) [2ª e 3ª ed.].

Portanto, o caráter normativo de regras ou leis universais tidas como “objetivas” sustentadas por qualquer observador (seja cientista, filósofo, etc.) enunciam uma informação objetiva que se produz em sua interação com o horizonte de compreensão (a tradição) a partir do qual o observador enunciou tais regras, padrões ou leis. Claro está que, contrapondo-se à epistemologia “objetivista” - não somente, mas, inclusive, à de Popper - Feyerabend rejeita uma reivindicada independência e autonomia do “Mundo 3” dos conteúdos objetivos de pensamento materializados em hipóteses, teses, teorias ou leis científicas. Ainda que Popper reconheça a interação do “Mundo 2” com o “Mundo 3”, Feyerabend afirma a inseparabilidade e contaminação do produto pelo sujeito imerso na história. Para o autor, o “caráter histórico fisiológico da evidência” consiste no “fato de que ela não só descreve algum estado de coisas objetivo, mas *também expressa concepções subjetivas*” (FEYERABEND, 2007, p. 87) [grifo do autor], ou seja, toda evidência está contaminada por um componente subjetivo que se funde a ela na descrição. Em outra passagem, afirma que “as observações *talvez* encerrem algo que é próprio da coisa observada, mas esse acréscimo é, via de regra, obscurecido por

outros efeitos, (...) e ocorrerão casos em que seja por eles totalmente eliminado”. (FEYERABEND, 1977, p. 235) [1ª à 3ª ed.]. A partir de tal afirmação, pode-se depreender que, à luz da abordagem positivista ou popperiana que sustenta teorias, fatos e observações como instâncias fechadas em si, Feyerabend concede a um subjetivismo²⁰.

A partir de Feyerabend, há uma valorização da dimensão subjetiva do indivíduo movendo-o a explorar imaginativamente horizontes ou formas de compreensão, inclusive, na ciência²¹. E sob esse aspecto, argumenta, há uma relação de proximidade entre ciência e arte. Em *A Conquista da Abundância* (2006), afirma, “todo o nosso universo, do mítico *Big Bang* à Gloriosa Chegada do Homem Ocidental (...) é um *artefato* construído por gerações de *cientistas-artesãos*, a partir de um material de propriedades desconhecidas que em parte cede e em parte resiste” (FEYERABEND, 2006, p. 299 [grifos do autor]). Uma abordagem dicotômica objetivista, por exemplo, nos termos de *Ciência versus Arte* suprime o caráter disperso da “obra de arte da ciência” (FEYERABEND, 2006, p. 319) multifacetada na pluralidade de eventos, histórias e acontecimentos justapostos historicamente.

²⁰ Tal afirmação sustenta-se na observação de que, para Feyerabend, não há percepção livre de influência cognitiva do meio em que está inserido e do conjunto de crenças do(s) sujeito(s) observador(es). Sobre o papel da percepção, é importante notar que, segundo Bert Terpstra – organizador de *A Conquista da Abundância* – “a nossa percepção é moldada pela linguagem e pelos estereótipos” (FEYERABEND, 2006, p. 19), ou seja, há uma intrínseca relação na qual, “a linguagem e a percepção interagem” (FEYERABEND, 2010, p. 130), enquanto a objetividade depende da percepção (instância subjetiva). Pode-se inferir que a linguagem ao descrever e modelar o real projeta a nossa percepção em nossa “realidade experienciada” (FEYERABEND, 2006, p. 19). Feyerabend privilegia a subjetividade (porém, não em detrimento de objetividade), enquanto agente próprio da *práxis científica*, muito além de considerá-la a partir da dimensão do sujeito um conjunto de meros sentimentos ou convicções pessoais à margem do conhecimento científico.

²¹ Por um lado, Feyerabend elogia Einstein em relação à sugestão do último a ver os cientistas enquanto oportunistas metodológicos mas, por outro lado, critica Einstein por este defender teorias e conceitos científicos como “criações livres da mente humana” (EINSTEIN apud FEYERABEND, 2010, p. 159). Nesse sentido, Feyerabend critica a idéia de criatividade individual como originada unicamente no próprio indivíduo sem interferência externa, de outro lado, não implicando um reducionismo pois, não há determinação ou condicionamento da “criatividade” em relação a tal interferência. “Minha primeira razão”, argumenta, “é que o desenvolvimento de conceitos não precisa ser resultado das ações conscientes daqueles que os usam”. Sustentando esse argumento, Feyerabend remonta a Antiguidade grega na qual uma variedade de idéias concretas e complexas processualmente foi sendo substituída por idéias abstratas e simples. “Os filósofos partiram dessa erosão [desgaste das idéias concretas], não deram início a ela”. “Minha segunda razão, (...) é que mesmo a formulação consciente e intencional de princípios gerais novos pode ser explicada sem recorrer à criatividade”. Mais especificamente, o autor critica “a idéia arrogante de que alguns seres humanos [cientistas], tendo o dom divino da criatividade, podem reconstruir a Criação”. A partir da negação da separação “objetivo” e “subjetivo” (utilizando-se das teses de Ernst Mach, a saber, “que a separação não pode ser justificada pela pesquisa, que a sensação mais simples é uma abstração de longo alcance e que qualquer ato de percepção está inextricavelmente ligado aos processos fisiológicos”) a “criatividade” não é uma agência separada da natureza, do mundo. É importante ressaltar, da crítica ao ato criativo solitário baseado na intuição individual capaz de produzir resultados, não se infere a negação da arte e da ciência como empreendimentos criativos. Nesse sentido, argumenta que a criatividade não é propriedade de “arquitetos independentes” da natureza e da sociedade, mas, emerge no âmago do “rico padrão de interações que é o mundo”. A partir desta perspectiva interacionista, um “retorno à totalidade” do mundo e da história afirma a unidade homem-mundo desdobrando-se na complexidade e pluralidade do real. Por conseguinte, a tese conseqüente a favor de uma dissolução da separação “objetivo” e “subjetivo” sustenta-se, pois, na afirmação de que os “seres humanos [subjetivos] não são entidades auto-suficientes separados da natureza [objetiva]” Cf. FEYERABEND, Paul. *Adeus à Razão*. Vera Joscelyne (trad.), São Paulo: UNESP, 2010, p. 155-171.

Ao considerar o conhecimento objetivo como sendo *essencialmente* um “produto humano, uma criação humana” – a parafrasear Popper (1975, p. 119) –, infere-se claramente a rejeição de Feyerabend à noção de realismo de senso comum que separa o sujeito (subjetivo) e o objeto (objetivo). Por certo – e aprofundaremos a concepção de realismo na seção 4.2 –, o objeto não é uma realidade ‘preexistente’ ou independente dos nossos modos de apreensão. Em *Contra o Método*, sustenta: a “criação de uma *coisa* e geração associada à compreensão de uma *idéia correta* dessa coisa *são, muitas vezes, partes de um único e indivisível processo*” (FEYERABEND, 1977, p. 32) [1ª à 3ª ed.], no qual se desenvolve uma dialética entre razão e prática. Nesse sentido, “objetivo” e “subjetivo” constituem-se em mútua interação em uma realidade em ação (aberta e mutável) a partir da intervenção do sujeito constituindo o “real” em suas formas objetivas de significá-lo que, por sua vez, alteram a forma de vida do sujeito. Da atribuição de sentido à realidade vinculada a informação contextual entrevê-se o problema de verdades históricas e contextualmente construídas, e um interacionismo objetivo/subjetivo suscita, conforme trataremos no capítulo 4 seção 4.4, o problema do relativismo.

Em *A Conquista da Abundância* (2006), argumenta Feyerabend, “não é possível desenhar uma linha clara e duradoura entre os ingredientes ‘objetivos’ e os supostamente ‘subjetivos’ do processo de aquisição do conhecimento e do conhecimento em si” (FEYERABEND, 2006, p. 116). Nesse sentido, a impossibilidade de desenhar uma linha clara entre as noções de “objetivo” e “subjetivo” está relacionada à sua concepção de conhecimento enquanto “oceano de alternativas mutuamente incompatíveis” (FEYERABEND, 1977, p. 40) [1ª à 3ª ed.], a moldar produtos ou eventos descritos objetivamente, mas contendo um caráter subjetivo inerente.

Na perspectiva feyerabendiana, a dicotomia “objetivo” *versus* “subjetivo” nega a complexidade do real na qual o sujeito intervém e é afetado pelo objeto. A abordagem do autor desvela uma insuficiência da visão tradicional que trata “o” pólo objetivo, centrado na descrição do objeto, como separado das idiosincrasias históricas, culturais e de crenças do sujeito, ou seja, do pólo subjetivo. No escopo de sua explicação contextualista, desde a 2ª edição de *Contra o Método* (1993), afirma que “as regras de contexto não se destinam a *substituir* as regras absolutas, mas a *suplementá-las*” (FEYERABEND, 1993, p. 314) [2ª e 3ª ed.]. Ora, da complementaridade de regras absolutas e contextuais intimamente relacionadas à situação da pesquisa, pode-se inferir a relação de complementaridade e mútua imbricação entre regras ou leis que expressam corolários objetivos e o contexto de sua aplicação (entendido como “subjetivo”) a afetar o conhecimento resultante. Sobre a “objetividade” dos

juízos de valor, “a redução a princípios compartilhados nem sempre é possível e, por isso, temos que admitir que as exigências ou fórmulas que os expressam são incompletas tal como as utilizamos” (FEYERABEND, 1993, p. 301) [2ª e 3ª ed.], devendo ser compreendidas em relação a uma prática, um contexto. Nesta medida, é na realidade histórica que os princípios compartilhados tornam-se objetivos moldando-se no contexto de uso, mas simultaneamente, alterando o contexto histórico ao qual se aplicam.

Uma análise da história da ciência sugere um entrelaçamento entre o sujeito em seus estados subjetivos de crença, visão de mundo, etc., em sua imersão no contexto sócio-cultural e o objeto que, sofrendo a interferência do sujeito, torna-se objeto de conhecimento. Isso inegavelmente imputa uma dimensão subjetiva inerente ao olhar do observador, em sua interação com o objeto. Compreender a relação de imbricação “objetivo” e “subjetivo” na qual os produtos da ciência são construídos, coloca-nos diante da possibilidade de superar tal dicotomia, não prescindindo de objetividade, mas sem ceder a um objetivismo da “Razão” que tem atuado como árbitro de práticas e culturas. Em sua forma mais contundente, a crítica do autor ao objetivismo da “Razão” expõe a relação inextrincável realismo-relativismo-racionalidade (conforme aprofundaremos no capítulo 4). Do ‘adeus’ ao objetivismo da “Razão” depreende-se uma racionalidade que retorna à vida a partir da qual o ato de julgar ou conceituar imputa objetividade, mas não renega a dimensão subjetiva inerente a tal ato.

Por ora, voltemo-nos à análise da crítica ao legado popperiano sobre a distinção entre “termos observacionais” e “termos teóricos”.

3.1.4 Termos Observacionais e Termos Teóricos

Em *A Lógica da Pesquisa Científica* (2006) a abordagem de Popper nos apresenta uma análise da ciência focada na teoria: “as ciências empíricas são sistemas de teorias. A lógica do conhecimento científico pode, portanto, ser apresentada como uma teoria de teorias” (POPPER, 2006, p. 61). Segundo Popper, as teorias nunca serão verificadas; uma teoria empiricamente testável é uma teoria falseável. A teoria que resistir aos testes mais acurados terá um alto grau de corroboração, mas isso não significa sua verificação, pois não se pode assim determinar que seja verdadeira; apenas se pode dizer que não foi falseada até o presente momento. Tal análise compreende a ciência como sendo propriamente caracterizada no contexto da discussão crítica para a “justificação” de nossa preferência por uma dada teoria. O falseamento a que são submetidas tomam teorias e fatos como entidades separadas entre si de modo que não só a teoria, independente do contexto histórico, obedece a regras metodológicas

uniformes, mas os enunciados observacionais cumpram com sua função descritiva independentemente da situação de pesquisa. Ao ver de Feyerabend, esse critério de ciência não é, contudo, suficiente para entender o processo de produção da *práxis científica*. Teorias ou fatos, sendo moldados em tal processo, podem requerer, durante sua elaboração, diferentes opções metodológicas e, antes de estar amadurecida para um teste decisivo, uma teoria freqüentemente recorre a procedimentos *ad hoc* para a corroboração de seus enunciados.

O empirismo lógico de Popper orienta-se contra teorias do conhecimento que se assentam em experiências ou percepções consideradas “subjetivas”, sobretudo o fenomenalismo e o sensualismo, segundo os quais “a experiência sensória e perceptual constitui a única ‘fonte do conhecimento’ de todas as ciências empíricas” (POPPER, 2006, p. 100). O autor está a combater o “psicologismo” que subjaz a tais abordagens. Nesse sentido, guiado pelo objetivo de analisar a “ciência” como conhecimento objetivo e, portanto, contra a idéia de conhecimento (científico) como crença, Popper estabelece que enunciados científicos devem ser testados pelo *Modus Tollens*. Em suma, o racionalismo popperiano expõe a ciência em termos de sistemas teóricos, onde “a observação é sempre uma *observação à luz de teorias*” (POPPER, 2006, p. 61n.) e, igualmente, as interpretações são “*interpretações à luz de teorias*” (POPPER, 2006, p. 115n.) [grifos do autor]. Nesse sentido, os seus “experimentos cruciais” supõem um nível de linguagem observacional comum às diferentes teorias, o que parece conflitar com sua consideração da observação como sendo sempre à luz de teorias. Embora o falseamento de teorias seja (excluindo-se estimativas de probabilidade e hipóteses não passíveis de reprodutibilidade) empírico e, assim, de refutação da teoria pela experiência, Popper defende o primado da teoria sobre a experimentação. Sobre a relação entre o trabalho teórico e a experimentação, sustenta o autor,

O teórico deve ter, muito antes, realizado o seu trabalho, ou, pelo menos, a parte mais importante desse trabalho: deve ter formulado, tão claramente quanto possível, sua pergunta. Desse modo, é ele quem mostra o caminho ao experimentador. E o próprio experimentador não está principalmente empenhado em fazer observações exatas; seu trabalho é, também, em grande parte, de natureza teórica. *A teoria domina o trabalho experimental desde o seu planejamento inicial até os toques finais, no laboratório* (POPPER, 2006, p. 115) [grifo nosso].

Neste momento, antes de adentrar na crítica de Feyerabend, será útil uma breve digressão à obra *Representing and Intervening*²² (1996) de Ian Hacking. Para Hacking, o experimento é

²² Utilizaremos HACKING, Ian. *Representar e Intervenir*. MARTÍNEZ, Sergio F. (trad.), 1ª edição, México: Paidós, 1996. Tradução espanhola de *Representing and Intervening* publicada originalmente em 1983.

um artefato que ganha autonomia e função própria em relação a enquadramentos teóricos, ou seja, a teoria não necessariamente precede a experimentação. Para sustentar tal concepção, Hacking expõe exemplos e alguns estudos de caso²³, dentre os quais, à guisa de exemplo, pode-se citar:

A observação de Newton da dispersão da luz e o trabalho de Hooke e Newton sobre os calores nas placas finas. Isto levou os fenômenos de interferência a serem chamados “anéis de Newton”. A primeira explicação quantitativa deste fenômeno foi dada somente um século mais tarde, em 1802, por Thomas Young (1773-1829). (...) Hooke e Newton não eram empiristas insensatos sem nenhuma idéia na cabeça. Eles viram o que viram porque eram curiosos, inquisitivos, pessoas reflexivas. Estavam tratando de formar teorias. Mas em todos estes casos [ou seja, incluindo também os estudos de caso precedentes] está claro que as observações precederam a qualquer formulação teórica (HACKING, 1996, p. 184) (tradução nossa).

Portanto, segundo esse autor, na história da ciência houve experimentos nos quais a observação precedeu a teoria se tomamos a última no sentido técnico, restrito de uma dada hipótese explicativa a ser testada pela observação experimental. Isso não implica em afirmar que haja observação destituída de todo e qualquer componente “teórico”, tomando-se a esse em um sentido amplo de componentes ideativos. Por exemplo, com o estudo de caso sobre os “anéis de Newton”, Hacking busca demonstrar que experimentos podem ter ‘vida autônoma’ em relação ao seu enquadramento teórico. O autor desloca a análise da história da teoria das ciências naturais, para a análise da ciência experimental: “a experimentação tem uma vida própria” (HACKING, 1996, p. 178). E, nesses termos, pode-se entrever uma crítica a alegação de que a teoria ou o trabalho teórico deva necessariamente preceder à observação. Por um lado, Popper ao afirmar que toda observação é impregnada de teoria, não está se referindo à teoria no sentido técnico de hipótese a ser testada. Mas, por outro lado, ao pretender que os “experimentos cruciais” sejam falseadores para teorias distintas, supõe que as teorias em competição tenham elementos teóricos em comum e não avalia o que as distingue. E, por sua vez, são tais distinções possíveis, não os elementos teóricos comuns, aquilo a que deve se dirigir o teste. Desde já, esse ponto nos remete ao problema da (in)comensurabilidade de teorias, conforme veremos no capítulo 4, seção 4.5.

Segundo o autor, uma “família feliz” compõe-se de “uma interseção entre a teoria e a observação hábil” (HACKING, 1996, p. 188), do que se infere que práticas teóricas ou experimentais não devem estar postas em ordem hierárquica na análise da ciência. Embora não seja o objetivo da presente seção, pode-se antever uma aproximação entre a abordagem de

²³ Detalhes cf. idem, ibidem, p. 177-194.

Feyerabend e a ‘filosofia da experimentação’ de Hacking, tal como é comumente conhecida. É razoável afirmar que o que aproxima sobretudo ambos os autores é a abordagem focada na *práxis científica*. Por ora, voltemo-nos à crítica de Feyerabend ao legado popperiano.

Para Feyerabend, “não há garantia de que o homem [cientistas] venha a resolver todos os problemas e a substituir cada teoria refutada por sucessora capaz de satisfazer as condições formais” (FEYERABEND, 1977, p. 273) [1ª à 3ª ed.]. À luz de *A Lógica da Pesquisa Científica* de Popper, dentre as principais condições formais (*regras*) de uma nova teoria falseável, consta a exigência de uma nova teoria preservar as conseqüências aceitáveis da teoria anterior, corrigindo seus erros, e; a capacidade de fazer predições anteriormente inexistentes, para gerar aumento de conteúdo. Em suma, para o autor, “o objetivo da ciência – a saber, a ampliação do conhecimento – pode ser identificado à ampliação do conteúdo de nossas teorias” (POPPER, 2006, p. 147).

Nas palavras de Popper, eis o enunciado que estabelece a título de regra metodológica: “todo novo sistema de hipóteses deve abranger ou explicar as regularidades anteriores, corroboradas” (POPPER, 2006, p. 277n.). Novos experimentos permitem decidir acerca de teorias antigas. Em adendo de 1972 à *A Lógica da Pesquisa Científica* (2006), em relação à preferência por uma dada teoria, resume Popper,

Por ‘melhor’ teoria entendo aquela que, dentre as rivais e remanescentes, apresente o maior poder explicativo, o maior conteúdo, a maior simplicidade e seja menos *ad hoc*. Será também a que se mostre mais suscetível de teste (POPPER, 2006, p. 479).

A partir da admissão de graus de testabilidade ou falseabilidade, pode-se não rejeitar absolutamente *todo* o conjunto de hipóteses da teoria antiga, mas a nova teoria falseável deve, inequivocamente, representar aumento de conteúdo de verdade (empírico e lógico). De qualquer modo, pode-se dizer que, se a experiência é a instância corroboradora de teorias ainda não falseadas, o primado da teoria sobre a experiência encontra-se em dificuldade, uma vez que fatos construídos à luz de diferentes arcabouços teóricos podem ser interpostos no processo de teste da teoria, alterando o seu escopo e seu “aumento de conteúdo” pode se revelar incomensurável com a teoria anterior. No capítulo 4, seção 4.5, aprofundaremos o problema da (in)comensurabilidade de teorias.

À luz de Feyerabend, na *práxis científica*, freqüentemente, fatos são descobertos ou construídos sob a expectativa de se alcançar um resultado pré-estabelecido e, somente *após*, são explicados por teorias; logo, não necessariamente a teoria em questão (como parece ao

racionalismo popperiano) precede o fato. Acrescente-se também que a exigência de “aumento de conteúdo” não é satisfeita pelo falseacionismo popperiano, porque uma nova teoria afirma-se atingindo um amplo domínio explicativo apenas progressiva e lentamente, após reconsiderar os problemas de observação da teoria precedente.

Conforme examinaremos no capítulo 4, subseção 4.1.2, o procedimento contra-indutivo proposto por Feyerabend aponta para a importância de se considerar a função das hipóteses alternativas na descoberta de fatos e conduz à crítica do que chama “pressuposto da autonomia relativa dos fatos”. Tal pressuposto - utilizado tanto pelo “racionalismo crítico” e seus seguidores quanto pelo empirismo -, assenta-se no corolário de que “fatos existam e a eles se possa chegar, independentemente de se ter ou não em conta alternativas da teoria a ser submetida à teste” (FEYERABEND, 1977, p. 50) [1ª à 3ª ed.]. Segundo o autor,

Os fatos e as teorias estão muito mais intimamente ligados do que o admite o princípio [pressuposto] da autonomia. Não apenas ocorre que a descrição de cada fato singular depende de *alguma* teoria (que, naturalmente, pode diferir da teoria a ser submetida à teste), como também ocorre existirem fatos que são desvelados apenas com o auxílio de alternativas da teoria a ser submetida à teste, e que se tornam inacessíveis tão logo essas alternativas se vêem excluídas (FEYERABEND, 1977, p. 51) [1ª à 3ª ed.].

Para o autor, o empirismo contemporâneo “exige que o conteúdo empírico de todo conhecimento por nós conseguido seja aumentado o quanto possível” (FEYERABEND, 1977, p. 53) [1ª à 3ª ed.]. Entretanto, ao somente aceitar hipóteses que se ajustem a teorias confirmadas ou corroboradas, eliminando hipóteses que não se ajustem a fatos estabelecidos (“condição de consistência”), o empirismo acaba por suprimir a invenção de hipóteses que poderiam levar a novos testes imprescindíveis para expandir o conteúdo empírico.

Sobre a crítica de Popper ao “instrumentalismo” segundo o qual, “a teoria *nada mais* é que um instrumento ou ferramenta para a predição” (POPPER, 2006, p. 61), não é o caso de aplicá-la a Hacking e Feyerabend. Esses últimos não sustentam haver primado da observação sobre a teoria, mas, tão somente, que na *práxis científica* não há fronteiras claras que permitam, por sua vez, estabelecer claramente uma separação entre termos teóricos e termos observacionais. Teorias não são meros instrumentos destituídos de significado. Em sua capacidade preditiva, teorias explicativas não se constituem em um corolário de premissas descritas em termos alheios à linguagem observacional, do que não se pode inferir que teorias sejam meros cabeçalhos para “justificar” a linguagem observacional.

Por fim, segundo Bert Terpstra – organizador do manuscrito inacabado *A Conquista da Abundância* –, como pano de fundo da obra de Feyerabend, “as dicotomias grosseiras não servem para expressar ontologias sutis” (FEYERABEND, 2006, p. 19). De fato, Feyerabend empreende esforço de análise buscando desconstruir abstrações generalizantes expostas em termos dicotômicos. Desde a Antiguidade, sustenta, a simplificação da complexidade do mundo em grandes subdivisões dicotômicas, por exemplo, real/aparente, conhecimento/opinião, objetivo/subjetivo, etc. –, estabeleceram um processo de negação da riqueza e variedade da realidade, das manifestações mítico-religiosas e sócio-culturais. A partir da sobreposição do argumento racional ultrapassando as fronteiras do conhecimento intuitivo para um conhecimento objetivo universal – conforme vimos no capítulo anterior –, as dicotomias são erigidas a entidades estáveis e estáticas tornadas “objetivas” no sentido de independentes de tradição. Desde já, pode-se anteciper o caráter da crítica que será aprofundada no capítulo 4: a implosão interna da “Razão” ao estilo de Feyerabend desvela a insuficiência de uma abordagem acerca da racionalidade entendida em termos *estritamente* teóricos e de objetividade histórico-independente. Pelo exposto na presente seção e subseções, partiremos para a crítica de Lakatos ao racionalismo popperiano, configurando-se em termos de um racionalismo mais liberal em relação à Popper. Tal é o caminho a ser percorrido para analisarmos com propriedade a implosão da “Razão” expressa no racionalismo lakatosiano.

3.2 A Crítica do “Novo Racionalismo” de Lakatos à Popper

Em sua obra-chave *A Metodologia dos Programas de Pesquisa* (1993), Lakatos propõe a “reconstrução *racional*” a favor de um “falseacionismo metodológico sofisticado” para avaliar o desenvolvimento da ciência a partir da análise da “história interna” de programas de pesquisa rivais. A partir de sua crítica ao “falseacionismo ingênuo e convencional”, podem-se perceber críticas à visão popperiana, embora Lakatos se declare adepto de um popperianismo que apenas ele (Lakatos) detectou, o do “falseacionismo sofisticado”. Por certo, Lakatos esboçou uma racionalidade historicizada, configurando-se, por um lado, em uma racionalidade mais liberal em relação à abordagem de Popper com a flexibilização de padrões metodológicos, mas, por outro lado, restringindo-se às razões “lógicas” e “empíricas” popperianas, indicando uma racionalidade rígida e conservadora. Por exemplo, a sua “heurística positiva”, a título de auxiliar os cientistas em seu procedimento e em sua avaliação da análise da situação histórica de um dado programa, desvela o caráter prescritivo dos padrões de honestidade intelectual e obscurece o cenário de disputas veladas e

de interesses ideológicos que povoam o âmbito da *práxis científica*. Em sua análise do conhecimento científico, de forma geral, observa-se um enfoque no conteúdo “objetivo” (segundo a acepção racionalista popperiana) e uma rejeição a questões subjetivas de natureza “sócio-psicológica”. Na presente seção, em primeiro lugar, faz-se necessário expor os termos da crítica de Lakatos à Popper que podemos apreender e a partir dos quais se pode aferir a flexibilização dos padrões. A partir disso, estaremos aptos a examinar com mais propriedade a crítica de Feyerabend ao racionalismo de viés lakatosiano.

Para Lakatos, pode-se situar ao menos duas características comuns ao falseacionista dogmático²⁴ e ao falseacionismo metodológico popperiano, que estão em contradição com a história da ciência. Conforme passagem abaixo, tais características compreendem,

1) uma contrastação é, ou deve fazer que seja, uma confrontação bilateral entre teoria e experimento, de modo que no enfrentamento final eles são os únicos atores, e; 2) que o único resultado interessante da confrontação é o falseamento (concluente): (os únicos) descobrimentos (autênticos) são refutações de hipóteses científicas. No entanto, a história da ciência sugere que 1) as contrastações são, no mínimo, enfrentamentos trilaterais entre teorias rivais e experimentos, e; 2) alguns dos experimentos mais interessantes originam, *prima facie*, uma confirmação no lugar de um falseamento. (...) A história da ciência não confirma nossa teoria da racionalidade científica (LAKATOS, 1993, p. 45) (tradução nossa).

A partir das considerações acima, Lakatos propõe minimizar o elemento convencionalista de Popper e “substituir as versões *ingênuas* do falseacionismo metodológico (...) por uma versão sofisticada que ofereça um novo *rationale* do falseamento” (LAKATOS, 1993, p. 46) (tradução nossa). Tal versão “sofisticada” assenta-se na vinculação do falseamento às condições da história *interna* de “programas de investigação” em termos de um *processo* de falseamento que extrapola a exigência popperiana, como condição suficiente *por si mesma*, de hipótese falseadora ou de experimento crucial. Desde já é interessante observar que há uma flexibilização no “novo racionalismo” de Lakatos em relação à Popper. Da supracitada tese “(1)” sobre a história da ciência, ao mencionar que “as contrastações são, *no mínimo...*”, pode-se inferir dessa expressão grifada uma porta entreaberta para que possam existir outros enfrentamentos além de “trilaterais”. Conforme supracitada, a sua tese “(2)” também flexibiliza a condição de falseamento. Importa-nos sublinhar que a “história” – supostamente “guiada” na reconstrução racional lakatosiana – é a instância que desvela a insuficiência do

²⁴ Para o qual, segundo Lakatos, o critério de demarcação é o seguinte: “uma teoria é ‘científica’ (ou aceitável) se tem uma ‘base empírica’” (LAKATOS, 1993, p. 38) (tradução nossa).

falseacionismo popperiano, ainda que o próprio Lakatos também queira amarrá-la com as cordas da “Razão”.

O racionalismo popperiano estabelece em seu critério de demarcação que uma teoria científica deve ser empiricamente falseável. Por sua vez, o “novo racionalismo” esboçado em seu falseacionismo metodológico “sofisticado” estabelece que uma teoria é “científica” “somente se tem um excesso de conteúdo empírico corroborado com relação a sua predecessora ou rival, isto é, somente se conduz ao descobrimento de fatos novos” (LAKATOS, 1993, p. 46) (tradução nossa). Enquanto para Popper uma teoria é falseada mediante um enunciado observacional aceitável como sendo conflitante com ela e comprometendo o seu sistema, para Lakatos uma teoria é falseada no confronto com outra teoria proposta, sendo que esta deve abarcar o conteúdo refutado da teoria precedente excedendo-a em conteúdo empírico e conduzindo a fatos novos.

Popper critica tenazmente os “estratagemas convencionalistas” (POPPER, 2006, p. 86), mais especificamente, à permissividade no uso de hipóteses auxiliares, inclusive *ad hoc*. Tal posição, considera Lakatos, não fornece um guia adequado para uma reconstrução racional da história da ciência. Nesse sentido, o autor flexibiliza a regra popperiana em relação à proibição contra falseamento via convencionalismos, sendo contrário ao “isolamento lógico” (LAKATOS, 1993, p. 47) da teoria que se pode depreender do falseacionismo popperiano. Em suma, a avaliação de teorias com o objetivo de falseamento deve ter em vista sobretudo os *programas de pesquisa*, os quais são constituídos por *séries de teorias*, as quais se apresentam como teoricamente e empiricamente progressivas ou regressivas e degenerativas. Lakatos substitui o critério “correspondentista” de Popper, segundo o qual o falseamento baseia-se na relação entre uma teoria e a base empírica como instância de sua corroboração. E, assim, propõe que o falseamento “não é [seja] simplesmente uma relação entre uma teoria e a base empírica, mas, uma relação múltipla entre teorias rivais, a base empírica original e o crescimento empírico que tem origem na confrontação” (LAKATOS, 1993, p. 51) (tradução nossa). Para Lakatos, nenhum experimento (inclusive os “experimentos cruciais” de Popper) ou enunciado observacional, pode, *por si mesmo*, gerar um falseamento: “o falseamento tem um ‘caráter histórico’” (LAKATOS, 1993, p. 51) (tradução nossa). Há uma flexibilização do critério popperiano de falseamento, admitindo relações “múltiplas” entre teorias rivais, ainda que Feyerabend lhe critique o fato de não esclarecer, suficientemente, em que termos se gera tal multiplicidade no que diz respeito ao caráter “histórico” do falseamento.

A “reconstrução racional” pretendida por Lakatos está focada nos programas de investigação que podem ser avaliados em termos de transformações progressivas ou regressivas de um problema. Resumidamente, sustenta,

A unidade básica para avaliação não deve ser uma teoria isolada ou uma conjunção de teorias, mas, um ‘programa de investigação’ com um ‘núcleo firme’ convencionalmente aceito (e, portanto, ‘irrefutável’ por decisão provisional) e com uma ‘heurística positiva’ que define os problemas, esboça a construção de um cinturão de hipóteses auxiliares, prevê anomalias e vitoriosamente as transforma em exemplos segundo um plano preconcebido (LAKATOS, 1993, p. 144-145) (tradução nossa).

Os “programas” são articulações de teorias desdobrando-se na história *interna* das diferentes áreas do conhecimento científico, em suma, formando programas de investigação científica. Lakatos propõe substituir a idéia popperiana de avaliação de teorias em termos de hipótese(s) falseadora(s) por uma avaliação de programas que se constituam progressivos ou regressivos e degenerativos. Em contraposição ao “caráter claramente negativo do falseacionismo ingênuo” (LAKATOS, 1993, p. 50-51) (tradução nossa) propõe a sua heurística “positiva”, *i. e.*, um conjunto de regras a serem seguidas por um dado programa para proteger seu núcleo e que pretenda ser progressivo. No entanto, exige critérios, por exemplo, de honestidade intelectual. Contra Kuhn, propõe que a história da ciência não é de teorias em sucessão, mas, a história de programas científicos em concorrência e as “revoluções científicas” constituem-se em um processo racional de superação de um programa por outro conforme as diretrizes do seu falseacionismo sofisticado. Em linhas gerais, exposta a crítica velada de Lakatos que se intitulava um popperiano, passemos a crítica de Feyerabend sob uma ambigüidade de interpretação ou possível dupla leitura que se pode aferir do legado lakatosiano.

3.3 Dupla Leitura, Racionalista e Anarquista: a Crítica de Feyerabend à Lakatos

O racionalismo lakatosiano foi amplamente debatido, então, em linhas gerais a título de contextualização do debate, mas, atendo-nos para evitar dispersão, brevemente será apresentada a crítica de Kuhn e, mais aprofundadamente, nos dedicaremos à crítica de Feyerabend a Lakatos. No entanto, de passagem cabe apresentar o questionamento de Popper na 3ª edição de *A Lógica da Pesquisa Científica* (2006): “o que, precisamente, desejamos reconstruir? Se forem os processos envolvidos na estimulação e produção de uma inspiração, devo recusar-me a considerá-los como tarefa da lógica do conhecimento. Esses casos

interessam à Psicologia Empírica, não à Lógica” (POPPER, 2006, p. 32). Nesses termos, o questionamento de Popper, sem delongas, o leva imediatamente a rejeitar o intento de “reconstrução racional” da história da ciência. Do que se pode depreender, tal rejeição não pressupõe somente uma diferença de concepção de ciência, mas, também, que a teoria da racionalidade em Popper exige simplicidade e uniformidade que não se pode encontrar na história e que o próprio racionalismo lakatosiano denuncia tal insuficiência.

Em seu artigo *Reflections on my critics* (1970b), Kuhn critica *A Metodologia dos Programas de Investigação Científica* (1993) pelo que Lakatos deve “especificar os critérios que podem ser utilizados em um momento dado para distinguir entre um programa de investigação degenerativo de um progressivo, e assim por diante. Se não, não nos disse nada²⁵” (KUHN, 1970b, p. 239) (tradução nossa), posto que, para Lakatos “o mero falseamento (no sentido de Popper) não tem porque implicar o abandono” (LAKATOS, 1993, p. 145) (tradução nossa) de um programa. Ou seja, o questionamento remete à necessidade de se estabelecer em que momento dado um programa deixa de ser progressivo e passa a ser regressivo ou degenerativo. Na referida obra criticada por Kuhn, por exemplo, Lakatos (1993, p. 146-147) limita-se a afirmar que “se um programa de investigação explica de forma progressiva mais fatos que um programa rival, ‘supera’ a esse último, que pode ser eliminado (ou arquivado, se preferirem)”. No ensaio de *Contra o Método*²⁶ (1974) a crítica de Feyerabend move-se em direção à crítica de Kuhn: o que parece ser um movimento degenerativo de uma problemática, pode constituir o começo de um período de progresso muito maior. Por sua vez, no artigo *History of Science and its rational reconstructions* (1978) publicado pela primeira vez em 1970, afirma Lakatos (1978, p. 112n.), “eu defino um programa de pesquisa como degenerativo mesmo que antecipa fatos novos, mas o faz em um desenvolvimento remendado [descontínuo] mais do que por uma heurística positiva coerente e pré-planejada” (tradução nossa). Um programa em “degeneração” é aquele que não é nem mesmo teoricamente progressivo, ou seja, capaz de gerar novos problemas teoricamente. Lakatos admite que não se pode, por razões “empíricas” ou “lógicas”, decidir se um programa

²⁵ Eis a passagem no texto inglês: “above all, viewing theories as research programmes to be evaluated over time, scientists must decide whether a given programme at a given time is ‘progressive’ (whence scientific) or ‘degenerative’ (whence pseudo-scientific). If the first, it is to be pursued if the latter, rejected. (...) On this reading Lakatos has yet to tell us how scientists are to select the particular statements that are to be unfalsifiable by their *fiat*; he must also still specify criteria which can be used at the time to distinguish a degenerative from a progressive research programme; and so on. Otherwise, he has told us nothing at all”. Cf. KUHN, Thomaz. *Reflections on my critics*. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1970b, 231-278.

²⁶ Utilizamos FEYERABEND, Paul K.. *Contra el Método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. HERNÁN, Francisco (trad.), Barcelona: Ariel, 1974. Tradução espanhola de *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* originalmente publicado em 1970.

em “degeneração” poderá ou não se recuperar. Nesses termos, é tão ‘racional’ abandonar como se apegar a um programa em “degeneração”. Qual o critério para decidir se já foi dado tempo suficiente para um programa se “regenerar”? Kuhn e Lakatos o pressionam nessa direção. A depreender-se da resposta de Lakatos, esse critério pertenceria antes a padrões sócio-psicológicos (que deveria rejeitar como “externos” à ciência):

Isso [referindo-se à admissão de que seja ‘racional’ jogar um ‘jogo perigoso’] não significa, como poderia parecer, uma licença àqueles que aderem a um programa em degeneração. Pois eles podem fazê-lo apenas privadamente. Os editores de revistas científicas devem se recusar a publicar seus artigos que, em geral, conterão ou solenes reafirmações da sua posição ou absorção de contra-evidência (ou mesmo de um programa rival), por meio de ajustes lingüísticos *ad hoc*. Fundações de pesquisa também devem recusar-lhes dinheiro²⁷. (LAKATOS, 1978, p.117) (tradução nossa).

Também em *A Metodologia dos Programas de Investigação Científica* Lakatos defende-se das objeções afirmando que Feyerabend e Kuhn “misturam avaliações *metodológicas* de um programa com os sólidos conselhos *heurísticos* acerca de como proceder. É perfeitamente racional participar de um jogo arriscado, o que é irracional é enganar-se com relação aos riscos” (LAKATOS, 1993, p. 152-153) (tradução nossa).

Conforme brevemente mencionado na seção 3.1.1 da presente dissertação, um traço distintivo importante do “novo racionalismo” de Lakatos é a valorização do papel da história para a filosofia da ciência; porém, a interpretação é “normativamente²⁸” orientada à “história interna” da ciência, movida apenas por razões “empíricas” e “lógicas”. Segundo Lakatos,

Alguns dos problemas mais importantes da história externa somente podem ser formulados em termos de uma metodologia, por isso, a história interna, assim definida, é o principal e a história externa, o secundário. Realmente, haja vista a

²⁷ Segue a passagem citada no texto em inglês: “This does not mean as much license as might appear for those who stick to a degenerating programme. For they can do this mostly only in private. Editors of scientific journals should refuse to publish their papers which will, in general, contain either solemn reassertions of their position or absorption of counterevidence (or even of rival programmes) by *ad hoc*, linguistic adjustments. Research foundations, too, should refuse money”. Detalhes cfe. LAKATOS, Imre. *History of Science and Rational Reconstructions*. In: _____. *The Methodology of Scientific Research Programmes (Philosophical Papers vol. I*, edited by John Worrall and Gregory Currie), Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 102-138.

²⁸ Sobre a sua concepção de normativismo, diz, “o termo ‘normativo’ já não significa regras para obter soluções e, sim, simplesmente instruções para avaliar soluções existentes [na história]” (LAKATOS, 1993, p. 135n.) (tradução nossa). Conforme vimos na seção 3.1 e subseções, o normativismo em Popper assenta-se na aceção de um conjunto de regras metodológicas prescritivas. Entrevê-se uma flexibilização do padrão popperiano de normativismo pois, não há a emissão de ‘ordens’ abstratas mas, por outro lado, a reconstrução racional ao buscar “soluções existentes” (LAKATOS, 1993, p. 135n.) baseando-se na força heurística dos programas, contém em si um elemento que, à luz do anarquismo feyerabendiano, é regulador da atividade do cientista.

autonomia da história interna (e não da externa), a história externa é irrelevante para a compreensão da ciência (LAKATOS, 1993, p. 134-135) (tradução nossa).

Entretanto, o autor refere-se a “história interna” como a história “intelectual” (LAKATOS, 1977 [1993], p. 135), ou seja, a história do conteúdo, modo interno de funcionamento e desenvolvimento da ciência. Relegando a história “externa” a um plano que deve ser reconstruído racionalmente tanto quanto possível, transparece a veia do racionalismo tradicional do pensamento do autor. Entretanto, mesmo ao estabelecer o primado da história “interna”, o próprio Lakatos enfraquece a afirmação supracitada que assevera a irrelevância da história externa. Eis a passagem que sustenta tal afirmação: “a metodologia dos programas de investigação, como qualquer outra teoria da racionalidade científica, deve ser complementada pela história empírico-externa” (LAKATOS, 1993, p. 149) (tradução nossa). A acusação de Feyerabend à Lakatos, a respeito do último defender um “anarquismo disfarçado” (FEYERABEND, 1977, p. 283), torna-se presente, considerando-se que o falseacionismo metodológico sofisticado flexibiliza os padrões de normatividade de Popper. E, também, no que diz respeito às avaliações metodológicas, mantém padrões enquanto *soluções* disponíveis na história.

A crítica de Feyerabend remete ao papel da história em relação à teoria da ciência proposta por Lakatos. Ainda que possamos encontrar diferenças na concepção de ciência, há pontos de aproximação entre esses autores, tal como esclarece Feyerabend na 1ª edição inglesa de *Contra o Método*. Em relação à teoria da ciência proposta por Lakatos, Feyerabend concorda com que

A metodologia deve conceder espaço livre para as idéias que desejamos examinar. Surgida uma teoria nova, não cabe, de imediato, recorrer aos padrões costumeiros para decidir se ela sobreviverá ou não. (...) importa a *evolução* da teoria no decurso de longos períodos de tempo. (FEYERABEND, 1977, p. 287)

Também concorda com Lakatos em que os padrões metodológicos não são imunes à crítica. Procede examiná-los, aprimorá-los, substituí-los por melhores padrões, enquanto a avaliação ocorre a partir do material histórico.

Entretanto, os “sólidos conselhos heurísticos” – a usar a expressão de Lakatos (1993, p. 152) –, à luz de Feyerabend, freqüentemente não condizem com a realidade da *práxis científica*. De fato, a réplica de Lakatos à Kuhn e Feyerabend sobre a objeção de quando é racional ou irracional os cientistas se apegarem a programas degenerativos –, recorre a um

fator por ele mesmo considerado “irrelevante” (1993, p. 135) para a compreensão da ciência: a sua história “externa”, como vimos acima, ao recorrer a decisões de editores e de fundos para a pesquisa. Em seu “jogo da ciência” (LAKATOS, 1993, p. 202), busca combinar elementos: do empirismo sob a determinação de se aprender da experiência, porém, distanciando-se de um indutivismo na medida em que, *por si*, a falta de suporte empírico não implica que uma teoria deva ser abandonada; do convencionalismo sob a importância das decisões metodológicas (inclusive uma não rejeição de hipóteses *ad hoc*); e do falseacionismo popperiano, principalmente sob a noção de “verossimilitude” ou do progresso científico em termos de aproximação a verdade. Enquanto o ‘jogo da ciência’ permite-se configurar como um “jogo arriscado” (LAKATOS, 1993, p. 153), o *rationale* de Lakatos configura-se em uma racionalidade mais liberal em relação à Popper. À luz de Feyerabend, a racionalidade lakatosiana não se constitui mais *restrita* às regras metodológicas popperianas, mas, encontra-se em dificuldade em face ao irracionalismo que subjaz à história (relega a história externa, mas, serve-se dela para defender-se das objeções de Kuhn e Feyerabend). Nesse sentido, fortalece-se a acusação de ‘dupla’ leitura.

Na 1ª edição inglesa de *Contra o Método* Feyerabend considera a possibilidade de uma dupla interpretação na obra de Lakatos: “a metodologia dos programas de pesquisa, na medida em que é racional, não difere do anarquismo. Na medida em que difere do anarquismo, não é ‘racional’” (FEYERABEND, 1977, p. 303) e, assim, conclui tratar-se de um anarquismo disfarçado. A passagem abaixo apresenta o quadro geral a partir do qual iremos avaliar os argumentos que sustentam a crítica de Feyerabend:

A discórdia entre mim e Lakatos diz respeito aos padrões que ele recomenda, á sua maneira de avaliar a ciência moderna (em comparação com, digamos, a ciência aristotélica ou o mito), a sua afirmativa de que procedeu ‘racionalmente’, bem como aos particulares dados históricos de que ele se vale ao discutir as metodologias (FEYERABEND, 1977, p. 287-288).

Para os nossos propósitos será suficiente nos atermos às diferentes visões de ciência e ao sentido lakatosiano de “racional” a partir dos quais se torna latente o pomo da discórdia. Em relação à crítica de Kuhn e Feyerabend expostas nessa seção, enquanto na sua *Metodologia* Lakatos responde-a recorrendo a história externa, no artigo *History of Science and Its Rational Reconstruction* (1978) afirma que “é possível alguém apegar-se racionalmente a um programa em degeneração até que este seja dominado por um rival e mesmo posteriormente, e que programas podem libertar-se da fossa da degeneração” (LAKATOS apud

FEYERABEND, 1977, p. 289). Do que se pode depreender, em relação à ciência, a liberalidade de Lakatos ao concebê-la como “jogo arriscado” (LAKATOS, 1993, p. 153) contrasta com a sua tentativa de transformá-la em um “exercício epistemologicamente racional” (LAKATOS apud FEYERABEND, 1977, p. 322n.). O núcleo da crítica de Feyerabend à Lakatos está em que, de um lado, a flexibilidade de sua abordagem leva-o, freqüentemente, a extrapolar o próprio enquadramento normativo que, de outro lado, Lakatos pretende. A partir do *rationale* lakatosiano que concede espaço livre em relação às avaliações metodológicas e, também, à possibilidade de que um programa em degeneração possa se recuperar e tornar-se progressivo, afirma Feyerabend (1977, p. 290), “qualquer opção do cientista será racional, porque é compatível com os padrões” [grifo do autor]. De fato, pode-se concordar com Feyerabend no sentido de que a liberalidade de Lakatos delineada por seu ‘padrão’ de normatividade, permite aferir que na teoria da racionalidade lakatosiana a razão não orienta *diretamente* as ações do cientista para um lado ou para outro. E conclui, “dada a razão e nada mais, ‘tudo vale’” (Cf. FEYERABEND, 1977, p. 290).

Para os nossos propósitos, conforme teremos a ocasião de aprofundar no capítulo 4, a filosofia de Feyerabend, em linhas gerais, descreve a ciência como uma aventura intelectual irrestrita, ilimitada, moldada em seu complexo desenvolvimento histórico pela liberdade de pesquisa. Para Feyerabend, de outro lado, Imre Lakatos,

Deseja que a ciência e, em verdade, o todo da vida intelectual se conforme a certos padrões fixos, quer fazê-la ‘racional’. O que significa duas coisas: (a) os padrões escolhidos nunca cederão passo a padrões de outra espécie; se o conhecimento ou a ciência há de ser parte de um contexto mais amplo, isso não deve afetar-lhe a natureza; a ciência, em especial deve conservar sua ‘integridade’. (b) os padrões também serão dotados de força heurística, ou seja, a atividade por eles regulada será diversa da aventura intelectual do anarquista (FEYERABEND, 1977, p. 300).

Tal como assevera Lakatos, as decisões metodológicas são guiadas por padrões. Por um lado, um esquema que encerra padrões *fixos* deve diferir do anarquismo, entretanto, propiciando “*meio de essas decisões ocorrerem com certa regularidade*” (FEYERABEND, 1977, p. 301) [grifo do autor]. A esse respeito, sugere Feyerabend, a insuficiência dos padrões que pressupõe tal regularidade pode ser completada com uma análise sócio-psicológica relegada por Lakatos. Os padrões comportam tanto atitudes conservadoras (vide recomendação aos editores de revistas científicas de negar publicação de trabalhos ligados a programas degenerativos e, as fundações de negarem fundos de investimento a tais programas), quanto liberais, sem colidir com um critério de racionalidade. O problema, argumenta Feyerabend, é

que a maleabilidade dos padrões torna igualmente maleável e ambígua a noção de racionalidade subjacente. Quando Lakatos recomenda atitude conservadora, não é por mudança estritamente “racional” que cientistas abandonam programas degenerativos, mas, por se “criar uma situação histórica diante da qual, *do ponto de vista prático*, muito difícil se torna prosseguir com um programa de pesquisa que se ache em decadência” (FEYERABEND, 1977, p. 302).

Entre suas múltiplas facetas, a ciência apresenta-se como um “poderoso *negócio*” (FEYERABEND, 1977, p. 291). Assim compreendida, acomoda-se a aproximação da ciência a uma construção social sob a perspectiva de fatores sócio-econômicos, políticos e culturais que permeiam as relações entre instituições e atores (cientistas). Lakatos deliberadamente rejeita tal abordagem que considera sócio-psicológica. Por outro lado, em grande medida a abordagem de Feyerabend e Lakatos se aproximam. Para ambos, *se* da prática científica resultam teorias e fatos que sustentam relatos de observação, demonstrações empíricas, etc., e, *se* na ciência grande parte desse conhecimento recorre à experiência que, por sua vez, acontece na realidade histórica, *então*, analisar a ciência requer entendê-la em sua racionalidade historicizada. Conforme será exposto no capítulo 4, Feyerabend e Lakatos se aproximam em relação ao tratamento dado a questão da proliferação de teorias.

A título de ainda ilustrar a liberalidade dos seus padrões que, segundo Feyerabend, o aproximam do anarquismo, o próprio Lakatos afirma: “a história da ciência sempre é mais rica que sua reconstrução racional” (LAKATOS, 1993, p. 154). Portanto, o próprio autor admite que tal “reconstrução racional” não capta a riqueza e a abundância da história. Se o conceito lakatosiano de racionalidade comporta “racional” relacionado à atitude do cientista em relação às decisões metodológicas, as quais também acomodam elementos como, por exemplo, o comportamento dos cientistas (freqüentemente, guiado emotivamente), então cede terreno ao que Lakatos considera “irracional”. Pelo exposto até o presente momento, a crítica implosiva de Feyerabend apresentou-se nos termos de um componente negativo da “Razão” aos moldes tradicionais. Como se pode entrever a partir de tal crítica, o objetivo de encontrarmos lugar para uma racionalidade “científica” no pensamento do autor nos leva a buscá-lo na pluralidade de formas de que a razão se vale para escapar a enquadramentos que a delinham estática e a-histórica.

4 HÁ LUGAR PARA UMA RACIONALIDADE CIENTÍFICA?

O empreendimento implosivo exposto no capítulo anterior incita a pergunta que dá título a presente dissertação: há lugar para uma racionalidade científica no pensamento de Feyerabend? Se há, em que termos se delinea?

Em sua autobiografia *Matando o Tempo* (1996) o autor relata, ainda em fase ascendente na carreira acadêmica (final da década de 60), sua inclinação a “chocar as pessoas” (FEYERABEND, 1996, p. 150), a partir da qual, possivelmente, assume a rotulagem de “anarquista”. O estilo ácido de Feyerabend ao contrapor caos *versus* ordem, história *versus* leis fixas e imutáveis, constitui-se além de artifício retórico em poderosa estratégia argumentativa desvelando a complexidade da *práxis científica* em face da tentativa de apreensão em teorias e regras simples. Nesse capítulo, trata-se do “anarquismo epistemológico” buscando compreendê-lo não simplesmente como encerrando “a” filosofia *defendida* (no sentido forte desse termo) por Feyerabend mas, em seus desdobramentos sobre o “pluralismo metodológico” e a “proliferação de teorias” que dá lugar às “contra-regras”. Além disso, expõe-se a influência de John Stuart Mill em relação ao pluralismo e a proliferação de teorias e concepções novas como fator-chave necessário, segundo Feyerabend, a uma abordagem humanitária da ciência. Na subseção 4.1.2 “A Proliferação de Teorias” também é ilustrada a aproximação entre Lakatos e Feyerabend e o distanciamento do último em relação à Kuhn, sob uma crítica a uniformidade de paradigmas e a circunscrição de períodos em que se manifesta mais fortemente o “princípio de tenacidade”. Tal crítica, que está direcionada à *Estrutura das Revoluções Científicas* (2007) de Kuhn, remonta à “ciência normal” como período de ciência monolítica –, desfaz-se com a aproximação de Feyerabend à Kuhn no que se refere à “incomensurabilidade” não mais atrelada à noção de paradigma, a partir da obra autocrítica de Kuhn, *O Caminho desde a Estrutura* (2006).

As seções “3.2 A noção de realismo e a concepção de realidade” e “3.4 O problema do relativismo”, de certa maneira complementam-se, considerando o exposto na seção 4.3 “A Interação Razão-Prática” sobre a relação entre universal e particular. Nas seções supramencionadas pode-se entrever uma relação realismo-relativismo a partir da qual a noção de “realidade” emerge do contexto como espaço no qual interagimos com natureza e cultura e que, por sua vez, faz emergir diferentes formas de significá-las. Retornando à questão principal sobre a possibilidade ou não de se encontrar uma “racionalidade científica” no pensamento de Feyerabend, desde já se pode responder positivamente a tal questão, na medida em que se possa depreendê-la da análise de ciência empreendida pelo autor.

4.1 O Anarquismo Epistemológico

As “boas razões” popperianas – também utilizadas por Lakatos, ainda que delineadas de modo a comportar uma flexibilização dos padrões –, são esboçadas em termos de regras metodológicas rígidas que não captam o “jogo da ciência”, segundo Feyerabend (FEYERABEND, 2007, p. 88). Ou seja, não captam a trama de condições e a rede de pressupostos teórico-práticos entrelaçados e articulados na tecedura inconsútil de técnicas, instrumentos e habilidades em relação a fatores histórico-sociais que influenciam na legitimação e estabilização de teorias e fatos científicos. Assim, enquanto balizador da análise, a história da ciência e a *práxis científica* colidem com o caráter prescritivo das normas, padrões ou regras racionalistas, revelando-as restritivas, errôneas e, inclusive, “indesejáveis” desde uma perspectiva humanista. O *modus operandi* de Feyerabend utiliza-se do “anarquismo epistemológico” e do correspondente pluralismo metodológico como estratégia argumentativa para uma implosão interna do racionalismo. Nessa seção, estaremos guiados pelo objetivo de analisar o (mal) afamado “anarquismo epistemológico” em suas teses fundamentais, de modo especial dedicando-nos às implicações de tal anarquismo no sentido de aferir uma noção de racionalidade científica.

Desde o parágrafo inicial de *Contra o Método*, afirma o autor, “o *anarquismo*, embora não se constituindo, talvez, a filosofia *política* mais atraente, pode ser, sem dúvida, excelente remédio para a *epistemologia* e para a *filosofia* da ciência” (FEYERABEND, 1974, p. 7) [1ª à 3ª ed., incluindo o ensaio de 1970]. De imediato, pode-se questionar: mas a que “anarquismo” está a se referir Feyerabend? Quais são as suas características e o escopo que o torna, segundo o autor, “excelente remédio” para a epistemologia e para a filosofia da ciência? Para o autor, o anarquismo epistemológico difere tanto do anarquismo político e do religioso, quanto do ceticismo. Difere do anarquismo político para o qual o Estado, as instituições e as ideologias que os sustentam em seu *status quo* constituem-se aprisionamentos de sua liberdade de ação. Também difere de um anarquismo religioso que nega leis sociais e morais, enfim, as leis do mundo material e corpóreo que limitam ou aprisionam a existência humana. O anarquismo epistemológico acomoda a espontaneidade, a liberdade de pensamento e de ação enquanto traços característicos das formas de anarquismo supramencionadas; no entanto, distingue-se delas por não desconsiderar quaisquer formas de vida que, de diferentes maneiras, sobrepõem-se compondo a tecedura da racionalidade de nossas crenças. O anarquismo feyerabendiano também busca distanciar-se de um ceticismo afeito à indiferença em

relação a juízos de valor ou à abstenção de juízo, pois não se vê atrelado a quaisquer juízos que possam implicar um *determinado* compromisso epistemológico imutável. Segundo Feyerabend,

Enquanto o anarquista político ou religioso pretende afastar certa forma de vida, o anarquista epistemológico desejará, talvez, defendê-la, pois não tem lealdade permanente para com qualquer instituição, nem permanente aversão contra ela. (...) Não há concepção ‘absurda’ ou ‘imoral’ que ele se recuse a examinar ou acompanhar e método algum é visto como indispensável. Aquilo a que se opõe de maneira decidida são os padrões universais, as leis universais, as idéias universais, como ‘Verdade’, ‘Razão’, ‘Justiça’, ‘Amor’, e o comportamento que essas idéias acarretam, conquanto não deixe de admitir que, freqüentemente, é de boa política agir como se tais leis (tais idéias) existissem e como se lhes desse crédito. Talvez o anarquista epistemológico se ligue ao anarquista religioso na oposição à ciência e ao mundo material e talvez supere qualquer vencedor de Prêmio Nobel na defesa vigorosa da pureza científica (FEYERABEND, 1977, p. 292-293).

Em suma, em *Contra o método*, o “remédio” (FEYERABEND, 1977, p. 19) [1ª à 3ª ed., incluindo o ensaio de 1970] oferecido pelo autor está direcionado às instituições, ideologias e concepções filosóficas ou científicas que se constituam petrificadas, revestidas sob a chave de um absolutismo e universalismo a-histórico que lhe imputam autoridade. Analisando o anarquismo como *atitude* no ensaio de 1970 e na 1ª edição inglesa de *Contra o Método* (1977) Feyerabend aproxima a postura do anarquista de um “Dadaísmo” em relação à liberdade de ação, a forma de vida, a visão de mundo e de si como parte da natureza, do todo. Entretanto, tal aproximação não implica adoção irrestrita do dadaísmo. Para o autor,

A compreensão de que razão e anti-razão, sentido e sem sentido, intenção e acaso, consciência e não consciência [e, acrescentaria eu, humanitarismo e anti-humanitarismo] são, em conjunto, partes necessárias de um todo (...). O anarquista epistemológico aceita esse ponto, embora não se expresse de forma tão contida. Não há como, neste ensaio, acompanhar todas as implicações desta radical concepção, que é racional no sentido de que toda ação por ela recomendada pode ser defendida com recurso aos mais primorosos argumentos (...). Eu, diferentemente, procurarei mostrar como um anarquista epistemológico pode atuar em específicas situações-problema, admitido que ele se haja temporariamente inclinado por escolher certo objetivo e por aceitar certa descrição do ‘estado do mundo’ (FEYERABEND, 1977, p. 294-295).

Tal como exposto especialmente na 1ª edição de *Contra o Método* (1977), é em relação ao anarquismo enquanto *teorético* (no que sutilmente difere do dadaísmo) que aparece o princípio *anything goes*. Segundo o autor,

A idéia de um método estático ou de uma teoria estática da racionalidade funda-se em uma concepção demasiado ingênua do homem e de sua circunstância social. Os que tomam do rico material da história, sem a preocupação de empobrecê-lo para agradar a seus baixos instintos, a seu anseio de segurança intelectual (que se manifesta como desejo de clareza, precisão, ‘objetividade’, ‘verdade’), esses vêm claro que só há um princípio que pode ser defendido em *todas* as circunstâncias e em *todos* os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio *tudo vale* (FEYERABEND, 1977, p. 34)[1ª à 3ª ed.].

Apesar de Feyerabend mencioná-lo como “princípio”, utiliza-o como *metaprincípio* no sentido de, ao contemplar a história da ciência em sua diversidade, perguntar-se se há um princípio que se aplique como tal a todos os contextos. E sua resposta, condicionada ao desejo de alguns de colocarem-se sob a vigência de um princípio comum, é que este princípio só poderia ser o *anything goes*. No caso da *práxis científica*, princípios epistemológicos prestam ao cientista, enquanto oportunista metodológico, utilidade conforme a situação de pesquisa. Este metaprincípio busca solapar a confiança que se constitui irrestrita na autoridade da razão, sendo essa elevada a padrões de racionalidade descontextualizados, face à riqueza e abundância da história. É *crucial* notar, contra uma teoria da racionalidade que se constitua “estática”, a conexão do homem imerso na sua dimensão sociocultural e na tradição a partir da qual engendra conhecimento, pressupõe concitá-lo ao fluxo da história. Na 2ª edição de *Contra o Método* (1993), adverte, ‘tudo vale’ “não é um ‘princípio’ que eu sustente - não penso que possam ser utilizados e produtivamente discutidos os ‘princípios’ fora da situação concreta de investigação que supomos que afetam -, mas é a exclamação apavorada de um racionalista que observa a história mais de perto” (FEYERABEND, 1993, p. 7-8). Em sua obra, o próprio autor não atribui relevância ao metaprincípio escrito em “uma veia um tanto irônica” (FEYERABEND, 1993, p. 8). Considerando o “tudo vale” como *parte* do anarquismo epistemológico, voltemo-nos ao exame interno da obra de Feyerabend a fim de captar os termos de tal anarquismo.

Enquanto anarquismo *teorético*, a argumentação feyerabendiana é mitigada do ensaio de 1970 à 1ª edição inglesa de *Contra o Método* (1975), havendo nessa última, inclusive, a remoção do subtítulo: *outline of an anarchistic theory of knowledge*. Em relação à 2ª e 3ª edição inglesa da referida obra (respectivamente, em 1988 e 1993), pode-se observar que Feyerabend diminui o enfoque dado à sua aproximação em termos da atitude anarquista com o “Dadaísmo”, constante até a 1ª edição (1975). Não esclarecendo suficientemente a sugestão de que “todos os padrões universais” (FEYERABEND, 1977, p. 22) [1ª à 3ª ed.] devam ser rejeitados, a partir da 1ª edição inglesa de *Contra o Método* (1975), de fato, Feyerabend tornou-se vulnerável à crítica, acusado de defender um anarquismo “ingênuo”. No entanto, a

defesa contra tal acusação perpassa um esclarecimento sobre o metaprincípio *anything goes* que pode ser rastreado desde *Science in a Free Society*¹ (1978). Na referida obra, o autor chama a atenção,

Observe-se o contexto da afirmação. ‘Tudo vale’ não é o primeiro e único princípio de uma nova metodologia recomendada por mim. É a única forma em que aqueles que confiam plenamente nos padrões universais e desejam compreender a história em função destes termos podem descrever minha explicação das tradições e das práticas de pesquisa (...). Se esta explicação é correta, então tudo o que um racionalista pode dizer sobre ciência (e sobre qualquer outra atividade de interesse) é: tudo vale² (FEYERABEND, 1978, p. 39-40) (tradução nossa).

Como vimos antes, essa “observação” de Feyerabend constante em *Science in a Free Society* (1978) é coerente com advertência semelhante que consta no prefácio a 2ª edição inglesa de *Contra o Método* (1993). Para esclarecer a sua posição em relação às críticas ao *Contra o Método* (1977) que o consideraram um idealista – supondo que Feyerabend deseja substituir regras convencionais por regras ‘revolucionárias’ como a proliferação de teorias e a contra-indução –, em *Science in a Free Society* (1978) o autor reitera passagem constante naquela obra. Diz o autor, “na página 32 de *Contra o Método* [p. 43 da 1ª edição traduzida em 1977] eu disse explicitamente que ‘minha intenção não é o de substituir um conjunto de regras gerais por outro conjunto: minha intenção é, ao contrário, convencer o leitor de que toda a metodologia, mesmo as mais óbvias, tem seus limites’” (FEYERABEND, 1978, p. 32) (tradução nossa). Além de reafirmada em *Science in a Free Society*, essa idéia-chave à compreensão do anarquismo epistemológico consta em todas as edições de *Contra o Método* e, de fato, esvazia o sentido de críticas como, por exemplo, a de Herbert Schnädelbach, no seu artigo *Against Feyerabend* (1991). Para Schnädelbach (1991, p. 438), “independentemente do fato de que ‘tudo vale’ resulta da percepção de que todas as metodologias têm limites, o que

¹ Entrementes, o leitor avisado poderá lembrar o prefácio da esposa Grazia Borrini-Feyerabend em *A Conquista da Abundância* (2006), segundo a qual em sua última década de vida “Paul não estava absolutamente satisfeito com *Science in a Free Society*, que não queria ver reeditado” (FEYERABEND, 2006, p. 14). Contudo, guardando-se as devidas proporções ao considerar, por um lado, que o espectro do relativismo apresentado nesta obra é superado em *Adeus à Razão* (2010) e *A Conquista da Abundância* (2006), mas, por outro lado, que ela antecipa aspectos importantes do anarquismo epistemológico que irão constar na 2ª e 3ª edição de *Contra o Método* (respectivamente, em 1988 e 1993), não é lícito deixar de mencionar tal obra.

² Eis a passagem no texto inglês: “note the context of the statement. ‘Anything goes’ is *not* the one and only way in which those firmly committed to universal standards and wishing to understand history in their terms can describe my account of traditions and research practices (...). If this account is correct then all a rationalist can say about science (and about any other interesting activity) is: anything goes”. Detalhes cf. FEYERABEND, Paul K.. *Science in a Free Society*. London: NLB, 1978, p. 13-40.

nós precisamos é continuamente de novos métodos e não a abolição do método³” (tradução nossa). Tal esvaziamento da crítica, considero, parte da observação de que Feyerabend não sustenta uma tese ingênua de abolição do método: o *anything goes* [tudo vale] é metaprincípio histórico e é a complexidade e o pluralismo da história que desvela a *práxis científica* contrapondo-se a um monismo metodológico.

O anarquismo feyerabendiano sustenta-se nas contra-regras que caracterizam a contra-indução e no pluralismo metodológico que capta a riqueza de procedimentos oportunisticamente utilizados por cientistas, de acordo com a circunstância de pesquisa. Depreende-se do corolário anarquista uma concepção de conhecimento, segundo a qual,

O conhecimento não é uma série de teorias coerentes a convergir para uma doutrina ideal; não é um gradual aproximar-se da verdade. É, antes, um *oceano de alternativas mutuamente incompatíveis* (e, talvez, *até mesmo incomensuráveis*), onde cada teoria singular, cada conto de fadas, cada mito que seja parte do todo força as demais partes a manterem articulação maior, fazendo com que todas concorram, através desse processo de competição, para o desenvolvimento de nossa consciência” (FEYERABEND, 1977, p. 40-41) [1ª à 3ª ed.].

Antes de tudo, tal concepção é diametralmente oposta à visão tradicional (inclusive, mas não somente) do racionalismo popperiano que restringe o conhecimento objetivo ao âmbito da produção teórica. Para Feyerabend, o conhecimento humano constrói-se no âmago das formas de vida da cultura articuladas em suas múltiplas forças por indivíduos e sociedades que as estabelecem em um processo de competição/colaboração. O anarquismo epistemológico enquanto estratégia de implosão do racionalismo e de abordagem da *práxis científica*, trata o conhecimento enquanto processo dinâmico, no qual a racionalidade está ‘em ação’ no “oceano de alternativas” (FEYERABEND, 1977, p. 40) [1ª à 3ª ed.] dos saberes e das culturas. Tal anarquismo não é contra e não apregoa a ausência de postulados epistemológicos e de regras metodológicas na investigação científica. O *anything goes* enuncia tão somente a ausência de leis *universais* ou princípios *absolutos* descontextualizados em relação à construção histórica do conhecimento (científico).

Da afirmação de *Contra o Método*, segundo a qual “*todas as metodologias, inclusive as mais óbvias, têm limitações*” (FEYERABEND, 1977, p. 43) [1ª à 3ª ed.], depreende-se um anarquismo que se traduz essencialmente pluralista por não desconsiderar quaisquer

³ Segue a passagem citada no texto em inglês: “quite apart from the fact that anything goes by no means follows from the insight that all methodologies have limits, what we continually need is new methods and not the abolition of method” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 438). Detalhes cf. SCHNÄDELBACH, Herbert. *Against Feyerabend*. In: *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991, p. 433-448.

alternativas que possam contribuir ao crescimento do conhecimento. Na filosofia de Feyerabend, o pluralismo é condição *sine qua non* de conhecimento. “O conhecimento decorre de uma pluralidade de concepções antes que de determinada aplicação da ideologia preferida. Reconhecemos que a pluralidade há de ser assegurada por entidades não-científicas” (FEYERABEND, 1977, p. 70). As entidades não científicas às quais o autor se refere, são entidades comumente consideradas ‘externas’ à ciência, tais como a Igreja, o Estado etc., ao passo que, o desenvolvimento do conhecimento (científico) não deve estar posto acima ou independentemente das sociedades, enfim, das pessoas afetadas por tal conhecimento. Da pluralidade de concepções movendo-se em um “*oceano de alternativas mutuamente incompatíveis*” (FEYERABEND, 1977, p. 40) [1ª à 3ª ed.], depreende-se uma concepção ampla de “conhecimento” não restrito, por exemplo, ao “Mundo 3” do conhecimento no sentido “objetivo” de Popper. Engendra-se o conhecimento no labirinto de interações da História, na qual diferentes concepções abarcam desde o arcabouço técnico-científico até doutrinas metafísicas, míticas e ideologias conflitantes justapostas na realidade histórico-social. Tais interações convergem para um processo de competição entre uma ou mais concepções, mas tal competição, para Feyerabend, não deve estar posta em termos de se eliminar concepções, pois um processo de acomodação pode também ser benéfico ao crescimento do conhecimento (científico). Segue-se que o conhecimento é forjado na relação entre fatos, valores e racionalidade⁴ que, interagindo sob a mediação da História, transformam pressupostos epistemológicos, ontológicos, antropológicos e pedagógicos.

O anarquismo epistemológico apresentado por Feyerabend é utilizado como estratégia de argumentação que busca contrapor, de um lado, a reconstituição histórica da ciência (com relevância ao estudo de caso de Galileu) e, de outro lado, o racionalismo popperiano na sua tradução metodológica como conjunto de regras fixas, imutáveis e universalmente válidas independente de contexto. É particularmente importante notar que o argumento está sempre direcionado a contrapor tais regras simples *versus* procedimentos complexos e heterogêneos que extrapolem o conteúdo simples de regras que pressupõe a ciência como uma prática ordenada. Nesse sentido, o *anything goes* implode a pretensão de enquadrar normativamente a ciência como empreendimento que pressuponha regularidade histórico-independente. Ou seja,

⁴ Em nota de rodapé que consta em *Adeus à Razão* (2010), afirma Feyerabend, “separar fatos, valores e racionalidade é, evidentemente, um artifício. Os fatos são constituídos por procedimentos que contêm valores, os valores se modificam sob o impacto dos fatos e os princípios de raciocínio presumem uma certa ordem do mundo” (FEYERABEND, 1987 [2010], p. 34).

de enquadrá-la em termos de um progresso linear do conhecimento científico⁵ como um “gradual aproximar-se da verdade” (FEYERABEND, 1977, p. 40) [1ª à 3ª ed.]. “Não há idéia, por mais antiga e absurda, que não seja suscetível de melhorar o nosso conhecimento” (FEYERABEND, 1993, p. 51) [2ª e 3ª ed.]. Por conseguinte, a ciência não se constitui independentemente da história do pensamento, mas, absorve-a quer seja no âmbito de crenças e valores do cientista, quer seja através da educação científica transmitindo as criações da ciência. E, assim, o *anything goes* desvela-se também um princípio meta-histórico: ‘tudo vale’ está para além da história da ciência. Tal como exposto na 1ª edição inglesa de *Contra o Método* (1977) a estratégia de argumentação do anarquista pode, ao invés de hipóteses solidamente fundadas, buscar captar “farrapos de argumentos, sem pejo de lhes emprestar feição de propaganda” (FEYERABEND, 1977, p. 299), se assim o exigir a situação sob análise. E, enfim, freqüentemente busca captar hipóteses e ou procedimentos considerados marginais como ponto de partida para ilustrar a ciência como “empreendimento essencialmente anárquico” (FEYERABEND, 1977, p. 17) [1ª à 3ª ed.]. Por certo, à luz do *anything goes*, há uma transgressão de toda e qualquer descrição delineada em termos normativos e estáticos.

Na introdução de *Contra o Método*, sustenta Feyerabend, “a tentativa de fazer crescer a liberdade, de atingir vida completa e gratificadora e a tentativa correspondente de descobrir os segredos da natureza e do homem implicam, portanto, rejeição de todos os padrões universais e de todas as tradições rígidas” (FEYERABEND, 1977, p. 22) [1ª à 3ª ed.]. Desconsiderando-se o interessante exame sobre as relações entre razão e prática (seção 4.3), errônea e apressadamente poder-se-ia filiar Feyerabend a um anarquismo “ingênuo” contrário a todas as regras ou padrões “desprovidos de valor e deveriam ser abandonados” (FEYERABEND, 2007, p. 310). No entanto, o problema remete à relação entre padrões universais e racionalidade e mesmo no ensaio de 1970 onde a crítica se constitui mais ácida, deve-se ponderar acrescentando passagem que consta na introdução perpassando todas as edições da obra, na qual, deixa timidamente entreaberta a possibilidade de conceder à razão um espaço maior. Diz o autor, “poderá chegar, porém, uma época em que seja necessário dar a razão uma vantagem temporária e em que será prudente defender suas regras com a

⁵ Neste ponto, Feyerabend está a criticar o racionalismo popperiano. De fato, em *A Lógica da Pesquisa Científica*, segundo Popper (2006, p. 303), a “trilha da ciência” se constitui a partir de uma “tendência de avanço em direção a teorias de nível de universalidade sempre mais elevado”. Em outra passagem aparece ainda mais clara a pressuposição de um progresso linear do conhecimento científico: “os níveis de universalidade [das inferências dedutivas que apóiam os métodos de teste] são alcançados, em ordem cronológica, passando-se dos mais baixos para os mais altos” (p. 304). Cf. POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica Científica*. HEGENBERG, Leônidas; MOTA, Octanny Silveira da (trads.), São Paulo: Cultrix, 2006, p. 303-308 (seção 85).

exclusão de qualquer outra coisa. Mas não penso que estejamos vivendo época deste tipo⁶” (FEYERABEND, 1974, p. 13-14) (tradução nossa). Deve-se também levar em consideração a passagem que conclui a 1ª edição inglesa (1977), a partir da qual, sugere, recorrendo-se a uma explicação contextual “a racionalidade de nossas crenças se verá consideravelmente aumentada” (FEYERABEND, 1977, p. 466). Tal possibilidade entreaberta na 1ª edição ganha relevância na 3ª edição (2007). Ao final da introdução na nota de rodapé 12 dessa última edição, diante das transformações do final do séc. XX, admite que se deva “dar maior peso à razão, não porque ela seja e sempre tenha sido fundamental, mas porque parece ser necessário, em circunstâncias que ocorrem muito freqüentemente hoje (mas que podem desaparecer amanhã), criar uma abordagem mais humana” (FEYERABEND, 2007, p. 36). Em linhas gerais, já na 2ª edição (1993) há a mitigação da crítica ao racionalismo pela aceitação de ‘padrões de racionalidade’ que podem ser avaliados e aperfeiçoados. Contudo, é importante salientar que as três edições rejeitam padrões de racionalidade não contextualizados, não se excluindo, mas, antes, se complementando na sua concepção sobre a racionalidade científica que não obedece *a priori* leis, padrões ou princípios universais em termos independentes de sua aplicabilidade na realidade histórica.

Cabe ainda mencionar que o anarquismo metodológico ao implodir a pretensão de se constituir regras *fixas* ou padrões universais imutáveis em termos de uma “Razão” descontextualizada, critica o que chama “chauvinismo científico” (FEYERABEND, 1977, p. 69). Esse, para Feyerabend, assenta-se no seguinte corolário: “o que é compatível com a ciência deve permanecer, o não compatível com a ciência deve perecer. ‘Ciência’, nesse contexto, significa não apenas um método específico, mas todos os resultados que o método até então produziu” (FEYERABEND, 1977, p. 69). Essa idéia está presente no pensamento de Popper. Em *A Lógica da Pesquisa Científica* (2006), a tarefa da epistemologia enquanto lógica da pesquisa científica, segundo Popper, é de “proporcionar uma análise lógica desse procedimento [a pesquisa científica], ou seja, analisar *o método* das ciências empíricas” (POPPER, 2006, p. 27) [grifo nosso]. No entanto, compreendendo a crítica ao “chauvinismo científico” (FEYERABEND, 1977, p. 69) em termos gerais, enquanto crítica a qualquer

⁶ Particularmente importante assinalar que a passagem supracitada também consta na 2ª e 3ª edição inglesa, mas, no prefácio e na introdução da última o autor relata os desafios sociopolíticos e culturais dos novos tempos no sentido de se construir uma abordagem humana que corresponda a tais desafios. No prefácio à 3ª edição inglesa, salienta Feyerabend: “muita coisa aconteceu desde que publiquei *Contra o Método* pela primeira vez. Houve dramáticas mudanças políticas, sociais e ecológicas. A liberdade aumentou – mas trouxe fome, insegurança, tensões nacionalistas, guerras e franco assassinato. (...) Em um campo estreito, os historiadores da ciência tentaram reconstruir o passado mais distante e o mais imediato sem distorcê-lo com crenças modernas a respeito da verdade (fato) e racionalidade” (FEYERABEND, 2007, p. 11-12).

crença elevada à ideologia no poder da ciência como medida de excelência do conhecimento humano, Feyerabend não restringe o alvo ao legado popperiano.

Exposto o anarquismo epistemológico, podemos continuar a explorar os desdobramentos da filosofia de Feyerabend a partir do seu “pluralismo metodológico”, da “contra-indução” e da “proliferação de teorias”.

4.1.1 O Pluralismo Metodológico

No ensaio de 1970 de *Contra o Método* e no *Philosophical Papers Vol. II Problems of Empiricism* (1981), Feyerabend expõe a sua ‘base filosófica’ em relação a sua concepção de “pluralismo” e “proliferação” sob a influência de John Stuart Mill em seu livro *On Liberty*⁷ (1991). Representante destacado do liberalismo inglês, na referida obra o autor defende a importância da liberdade para o homem e a sociedade traduzindo-se na importância da variedade de opiniões; da diversidade e, enfim, da pluralidade de alternativas possíveis em relação ao desenvolvimento humano. Por essa via, tem-se a influência de Mill em relação à visão de Feyerabend sobre pluralidade de teorias, fatos, argumentos e experiências que compõem a tecitura de nosso conhecimento não estável e plural sobre o mundo. A seguinte passagem de Mill será útil para avaliar de forma geral – sem incorrer no risco de nos dispersarmos – em que termos tal influência se faz presente:

A maioria dos homens eminentes de cada geração passada esposaram muitas opiniões hoje reconhecidas errôneas, e fizeram e aprovaram inúmeras coisas que hoje ninguém justificará. Como então responderam entre os homens, em geral, opiniões racionais e uma conduta racional? Se realmente existe essa preponderância – e deve existir a menos que os negócios humanos estejam, e sempre tenham estado, numa condição desesperada – isso é devido a uma qualidade do espírito humano, fonte de tudo que é respeitável no homem, como ser intelectual e como ser moral – a saber, a corrigibilidade dos seus erros. Ele é capaz de retificar os seus enganos pela discussão e pela experiência. As opiniões e práticas erradas se submetem gradualmente ao fato e ao argumento, mas fatos e argumentos, para produzirem algum efeito no espírito, devem ser trazidos diante dele. Muito poucos fatos são eloquentes por si dispensando comentários que lhes revelem o significado (MILL, 1991, p. 63).

Segundo Feyerabend, o “pluralismo” e a “proliferação” de Mill ao invés de uma análise *estritamente* epistemológica, estão fundados sobretudo em uma argumentação humanitária que toma como ponto de partida a experiência variada e multifacetada que se

⁷ Utilizamos MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. BARROS, Alberto da Rocha (trad.); apresentação Celso Lafer, Petrópolis: Vozes, 1991. Obra publicada originalmente em 1859.

desdobra na História. “A proliferação se introduz como solução a um problema da *vida* (...) como podemos aumentar nossa liberdade de modo que nós possamos decidir, mais que adotar por costume, o modo segundo o qual queremos dispor de nossos talentos?” (FEYERABEND, 1974, p. 28). Considera-se o desenvolvimento multilateral das sociedades e dos homens, as diferenças entre culturas e as mudanças culturais, as variedades de gêneros de significação e de manifestação da natureza humana. Tais desenvolvimentos plurais, argumenta Feyerabend, incitam uma abordagem pluralista capaz de dar conta do complexo e rico cenário de fatores que forjam não somente a *práxis científica* mas, o desenvolvimento livre do indivíduo. Para o autor, “o pluralismo das teorias e das doutrinas metafísicas não é apenas importante para a metodologia; também é parte essencial da concepção humanitária” (FEYERABEND, 1977, p. 71) [1ª à 3ª ed.]. O autor ressalva no *Philosophical Papers Vol. II Problems of Empiricism* (1981) que, originalmente, a idéia de “proliferação” foi introduzida por Mill “sem qualquer efeito sobre a filosofia das ciências naturais⁸” (FEYERABEND, 1981, p. 19) (tradução nossa). Entretanto, desde o ensaio de *Contra o Método* (1970) perpassando a sua 1ª edição (1975), os *Philosophical Papers vol. I e II* (1981), a 2ª e a 3ª edições de *Contra o Método* (respectivamente em 1988 e 1993), observa-se que o autor busca conectar o “pluralismo” de Mill com sua análise da ciência. Conforme passagem do ensaio de *Contra o Método* (1974) (retomada no *Philosophical Papers vol. II*), segundo o autor,

Hoje a única questão é como a ciência pode melhorar seus próprios recursos, sem importar qual seja o efeito humano de seus métodos e resultados. Para Mill a conexão todavia existe. O método científico é parte de uma teoria geral do homem. Desta teoria recebe suas regras e se constrói de acordo com nossas idéias de uma existência humana que valha a pena (FEYERABEND, 1974, p. 28) (tradução nossa).

É *crucial ponderar* que Feyerabend não pretende oferecer uma teoria moral ou do “Homem”, mas – tal como é bastante latente também em *Science in a Free Society* (1978) –, em relação à ciência, busca analisá-la enquanto empreendimento humano falível que não deve estar posto em termos de ideologia estável independente dos homens e das sociedades por ela afetadas. Em seu artigo, *Feyerabend e o Pluralismo Metodológico* (1996), segundo Anna Carolina Regner, “o exame que [Feyerabend] faz da ciência projeta-se na perspectiva de uma rede de pressupostos epistemológicos, ontológicos, antropológicos e pedagógicos, que excedem uma pauta meramente metodológica” (REGNER, 1996, p. 66). Esta observação é coerente,

⁸ Segue a passagem no texto inglês: “John Stuart Mill introduced proliferation (...) in his *On Liberty* but without any effect on the philosophy of natural sciences” (FEYERABEND, 1981, p. 19).

especialmente considerando a influência de Mill sobre Feyerabend. Pode-se acrescentar que tal rede de pressupostos constitui-se de modo a captar movimentos históricos imbricados, nos quais pressupostos epistemológicos, ontológicos, antropológicos ou pedagógicos se traduzem nas opiniões de especialistas e, inclusive, de não-especialistas.

Desde a introdução da 1ª edição de *Contra o Método* (1977), ao ilustrar o caráter complexo do processo histórico, em nota de rodapé, comenta o autor, “algumas alterações [históricas] podem transformar uma lição de filosofia política e lição de *metodologia*. Isso não surpreende. (...) a única diferença está em que as metodologias-padrão deixam de ter em conta o fato de que a História apresenta, constantemente, feições novas” (FEYERABEND, 1977, p. 24n.5) [1ª à 3ª ed.]. No entanto, a partir da 2ª edição (e, também, na 3ª edição) de *Contra o Método* (1993), a *mesma* nota de rodapé é ampliada por Feyerabend mencionando explicitamente a sua idéia de uma metodologia “elástica e historicamente informada” (FEYERABEND, 1993, p. 24n.5). Em relação ao texto dessa nota de rodapé 5, claramente o que consta na 2ª e 3ª edições complementa o texto da 1ª edição e é possível entrever uma noção aberta de metodologia como meio de “passar de um estágio histórico a outro” (idem, *ibidem*, p. 24) não restrito apenas ao conhecimento científico. Depreende-se de tal visão que a variedade de opiniões é aquilo que impulsiona a construção do conhecimento (científico). Nesses termos, pode-se entrever uma racionalidade cambiante não restrita a aplicação de corolários metodológicos. No âmago da elasticidade de métodos, será racional a escolha e utilização dos mesmos conforme a situação de pesquisa.

A crítica ao “chauvinismo científico” (FEYERABEND, 1977, p. 69) [1ª à 3ª ed.] também se desdobra na pretensão deste em erigir argumentos metodológicos como medida de excelência da ciência em relação a outras formas de vida. Ainda que possamos rastrear tal pensamento desde o ensaio de *Contra o Método* (1974), a crítica ao “chauvinismo científico” que consta a partir da 1ª edição de *Contra o Método* (1977) também encontra eco em *Science in a Free Society* (1978), ao relacionar tal chauvinismo ao monismo metodológico. Em *Science in a Free Society* (1978), afirma Feyerabend,

Não há ‘método científico’, não há procedimento único ou conjunto de regras que seja fundamental em toda investigação e a garantia de que seja ‘científico’ e, por conseguinte, digna de crédito. Todo projeto, toda teoria, todo procedimento tem de ser julgado por seus próprios méritos e de acordo com critérios adequados ao processo em questão. A idéia de um *método* universal e estável que seja medida imutável de adequação, assim como, a idéia de uma *racionalidade* universal e estável são tão fantasiosas como a idéia de um instrumento de medição universal e estável capaz de medir qualquer magnitude, independentemente de circunstâncias. Cientistas revisam suas normas, seus

procedimentos e seus critérios de racionalidade quando adentram em novos campos de investigação do mesmo modo que revisam e, talvez, substituam totalmente suas teorias e seus instrumentos quando adentram em novos campos de investigação⁹ (FEYERABEND, 1978, p. 98) (tradução nossa).

Desnecessário dizer, o autor não se posiciona simplesmente contra a noção e uso de método como instrumento de investigação, mas contra um monismo metodológico que pressuponha algo como “o” método científico descrito em termos normativos e prescritivos que subjazem à abordagem do racionalismo popperiano. A partir de Feyerabend, pode-se afirmar, a irracionalidade das regras metodológicas popperianas está em erigir uma *entificação* da “Razão” unívoca, perpassando a aplicabilidade das regras em qualquer situação de pesquisa. O antídoto, ou melhor, o ‘remédio’ da filosofia feyerabendiana é proposto em termos de um pluralismo metodológico, a partir do qual o cientista recorre à utilidade do método conforme à circunstância de pesquisa. Sob o horizonte da *práxis científica*, na introdução de *Contra o Método* Feyerabend utiliza-se de passagem de Einstein como ponto de partida para a posição que deseja defender em relação ao pluralismo na ciência:

As condições externas que os fatos da experiência colocam [diante do cientista] não lhe permitem, ao erigir seu mundo conceitual, que ele se prenda em demasia a um dado sistema epistemológico. Em consequência, o cientista aparecerá, aos olhos do epistemologista que se prende a um sistema, como um oportunista inescrupuloso (EINSTEIN apud FEYERABEND, 1977, p. 20) [1ª à 3ª ed.].

O “oportunista inescrupuloso” mencionado por Einstein representa para Feyerabend – embora o último não o descreva empregando tal expressão –, o cientista valendo-se de oportunismo metodológico. O oportunismo consiste em utilizar a metodologia que melhor convier aos objetivos de investigação que podem, inclusive, ser alterados no decorrer de uma pesquisa. A circunstância de pesquisa desdobra-se imersa na complexidade de movimentos da história, no entrelaçamento entre teorias e fatos, a partir de interpretações de fatos permeadas de componentes ideativos e de problemas criados por interpretações conflitantes em relação às

⁹ Segue a passagem no texto inglês: “There is no ‘scientific method’; there is no single procedure, or set of rules that underlies every piece of research and guarantees that it is ‘scientific’ and, therefore, trustworthy. Every project, every theory, every procedure has to be judged on its own merits and by standards adapted to the processes with which it deals. The idea of a universal and stable *method* that is an unchanging measure of adequacy and even the idea of a universal and stable *rationality* is as unrealistic as the idea of a universal and stable measuring instrument that measures any magnitude, no matter what the circumstances. Scientists revise their standards, their procedures, their criteria of rationality as they move along and enter new domains of research just as they revise and perhaps entirely replace their theories and their instruments as they move along and enter new domains of research” (FEYERABEND, 1978, p. 98).

teorias, idéias etc.. Sendo assim, “a ciência não conhece ‘fatos nus’”, afirma Feyerabend (1977, p. 20) [1ª à 3ª ed.]. Considerando o entrelaçamento de fatores externos e internos à ciência, para o autor,

O cientista que deseja ampliar ao máximo o conteúdo empírico das concepções que sustenta e que deseja entender aquelas concepções tão claramente quanto possível deve, portanto, introduzir concepções novas. Em outras palavras, o cientista deve adotar *metodologia pluralista* (FEYERABEND, 1977, p. 40) [1ª à 3ª ed.].

Desde já, a sugestão de introduzir concepções novas aproxima o pluralismo metodológico da sugestão de proceder contra-indutivamente. Por ora, um pluralismo metodológico permite abertura à utilização de metodologias, não circunscrevendo de antemão e em caráter normativo “o” método *único* da ciência. Na confirmação e teste de fatos científicos, considerando-se que os fatos podem apresentar um resultado que não satisfaz as condições de aceitabilidade da teoria, o recurso a hipóteses alternativas (*ad hoc* como o autor busca mostrar no estudo de caso de Galileu) atende à pluralidade inerente a questões de teste e a conteúdo empírico de teorias. O “pressuposto da autonomia relativa dos fatos” (FEYERABEND, 1977, p. 50) [1ª à 3ª ed.], à luz do “caráter histórico-fisiológico da evidência” (FEYERABEND, 1977, p. 89) [1ª à 3ª ed.], não se sustenta, pois esse caráter revela que teorias e fatos encontram-se contaminados por componentes subjetivos, concepções antigas e mesmo justapostas historicamente. Nesse sentido, os fatos não são instâncias *puras* em termos de dados neutros em relação ao contexto observacional. Fundamental à descrição de ciência oferecida por Feyerabend, é compreender que o material à disposição do cientista, incluindo-se teorias, fatos, técnicas matemáticas ou de observação etc., não estão dispostos em termos histórico-independentes, inclusive, em relação a nossas formas de significação.

Enquanto Popper afirma a necessária concordância entre teoria e experiência, sendo essa última a instância de decisão a partir da qual podemos justificar a nossa preferência por uma dada teoria, para Feyerabend, “nenhuma teoria está jamais em concordância com todos os fatos conhecidos em seu domínio” (FEYERABEND, 1977, p. 79) [1ª à 3ª ed.]. Nesse sentido, também rejeita que teorias possam anteceder ou simplesmente serem derivadas dos fatos. Sobre a distinção entre termos observacionais e termos teóricos, segundo Feyerabend, o aprendizado para descrever uma linguagem de observação, “sempre envolve ambos elementos” (FEYERABEND, 1977, p. 263) [1ª à 3ª ed.]. Sendo assim, “a experiência surge *com* pressupostos teóricos, e não antes deles, e uma experiência sem teoria é tão

incompreensível quanto o é (presumidamente) uma teoria sem experiência” (FEYERABEND, 2007, p. 210).

Exposto o pluralismo metodológico, voltemo-nos à ocasião de investigá-lo tal como se desdobra em relação à noção de “proliferação” e à sugestão de proceder contra-indutivamente que dá lugar à proposta feyerabendiana de “contra-regras”.

4.1.2 A Proliferação de Teorias

A partir da 1ª edição inglesa de *Contra o Método*, o pluralismo feyerabendiano está intimamente relacionado com a idéia de proliferação de teorias e suas “contra-regras”, sugerindo que “a invenção de alternativas para a concepção que está em debate constitui parte essencial do método empírico” (FEYERABEND, 1977, p. 53) [1ª à 3ª ed.]. No *Philosophical Papers Vol. I Realism, Rationalism and Scientific Method* (1981), segundo o autor, “qualquer metodologia que adota o princípio [da proliferação] será chamada uma metodologia pluralista” (FEYERABEND, 1981, p. 105-106) (tradução nossa). Em ambas as obras, a proliferação de teorias é condição ao procedimento contra-indutivo recomendado pelo autor, tal como descrito no *Philosophical Papers Vol. I Realism, Rationalism and Scientific Method* (1981), eis o corolário do “princípio da proliferação: “inventar e elaborar teorias que sejam incompatíveis com o ponto de vista aceito, mesmo que este último venha a ser altamente confirmado e geralmente aceito¹⁰” (FEYERABEND, 1981, p. 105)(tradução nossa). Tal corolário não difere da noção de “proliferação” exposta em *Contra o Método* (1ª à 3ª ed.). A questão da “proliferação de teorias” é abordada por Kuhn, Lakatos e Feyerabend. A fim de melhor compreender a posição do último, nessa seção será útil apresentar a crítica de Feyerabend aos autores mencionados em torno desta temática. A partir disso, na subseção 4.1.2.1 trataremos da proposta feyerabendiana das “contra-regras” e estaremos preparados para extrair a sua relação com o problema da racionalidade científica.

No seu artigo *Consolations for the Specialist* (1970b), Feyerabend, inicialmente, aponta o que considera uma ambigüidade de apresentação na Estrutura acerca de oferecer, em alguns momentos, prescrições metodológicas, em outros momentos, descrição (Cf. FEYERABEND, 1970b, p. 198-199). Mas, principalmente, critica Kuhn em relação à concepção de “ciência normal”, *i.e.*, a possibilidade de haver um período de pesquisa estável

¹⁰ Eis o texto inglês para ambas passagens citadas deste vol. I do *Philosophical Papers* (1981): “*the principle of proliferation: invent, and elaborate theories which are inconsistent with the accepted point of view, even if the later should happen to be highly confirmed and generally accepted. Any methodology which adopts the principle will be called a pluralistic methodology*” (FEYERABEND, 1981, p. 105-106) [grifo do autor].

em torno de um paradigma compartilhado por uma dada comunidade científica. Conseqüentemente, também não aceita a noção de “paradigma”. Feyerabend aproxima-se, *apenas em parte*, de Kuhn em relação à “proliferação” regida sob um “princípio de tenacidade¹¹” da pesquisa, na medida em que Kuhn assevera que teorias não podem ser refutadas simplesmente por uma dada “anomalia”, sem o recurso a teorias alternativas. Porém, Feyerabend distancia-se de Kuhn ao propor a *interação e simultaneidade* entre tenacidade e proliferação a favor da utilização de “uma multiplicidade de teorias mutuamente incompatíveis a qualquer momento do desenvolvimento do nosso conhecimento¹²” (FEYERABEND, 1970b, p. 203) (tradução nossa) [grifo do autor].

Em *A Estrutura das Revoluções Científicas* (2007), a “ciência normal” tal como a descreve Kuhn é marcada por um “consenso estável” (KUNN, 2007, p. 35) em relação à articulação teórica e experimental de um paradigma, caracterizando-se como “atividade que consiste em solucionar quebra-cabeças (KUNN, 2007, p. 77). Essa “ciência normal” é regida pelo paradigma cuja vigência é marcada pela “tenacidade” com que é seguido e rege a pesquisa. No período de ciência normal, não há proliferação de teorias, exceto como aplicações ou extensões do paradigma vigente. A “proliferação” de teorias como alternativas às visões sustentadas pelo “paradigma” é, ao contrário, indício de que o paradigma está em crise e se agudiza a medida em que cresce a consciência da “anomalia”, de que algo está errado com o “paradigma”. Assim, é nos períodos de “crise” que se ilustra o papel histórico da proliferação na queda de um dado paradigma.

Segundo Feyerabend,

Tendo adotado a tenacidade não podemos mais usar fatos recalcitrantes para a remoção de uma teoria *T*, mesmo que os fatos aconteçam tão simples e claros como a luz do dia. Mas podemos usar *outras* teorias, *T'*, *T''*, *T'''*, etc., que *acentuam* as dificuldades de *T*, enquanto ao mesmo tempo prometendo meios para a solução. Neste caso, a eliminação de *T* é impelida pelo princípio da tenacidade. Assim, se a mudança de paradigmas é o nosso objetivo, então, mais que estar preparado para

¹¹ Segue a passagem conforme o texto inglês no qual formula o “princípio de tenacidade” que, *em parte*, é compartilhado por Kuhn: “I shall call the advice to select from a number of theories the one that promises to lead to the most fruitful results, and to stick to this one theory even if the actual difficulties it encounters are considerable, the *principle of tenacity*”. Cf. FEYERABEND, Paul (1970b). *Consolations for the Specialist*. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 203.

¹² Eis a passagem do texto inglês: “the tenacity as understood by Kuhn and by myself demands that it [theory] should be retained *even if there are data which are inconsistent with it*. (...) I suggest, can be solved only if one is prepared to use a multiplicity of mutually inconsistent theories *at any time of the development of our knowledge*” (FEYERABEND, 1970b, p. 203n.).

apresentar e articular alternativas para *T* (...) devemos estar preparados para aceitar um *princípio de proliferação*¹³ (FEYERABEND, 1970b, p. 205) [grifo do autor].

Em outra passagem, afirma, “parece que não é a atividade de solução de problemas a responsável pelo crescimento do nosso conhecimento, mas a ativa interação de várias concepções sustentadas com tenacidade¹⁴” (FEYERABEND, 1970b, p. 209) (tradução nossa). Portanto, ainda que tanto Feyerabend quanto Kuhn compartilhem do princípio da tenacidade permitindo a conservação da teoria ainda que haja inconsistência ou desacordo com os dados, a perspectiva de interação e simultaneidade entre tenacidade e proliferação proposta por Feyerabend questiona a concepção de “ciência normal” proposta por Kuhn. “Se a ciência normal é *de fato* tão monolítica quanto o quer Kuhn, de onde vêm as teorias concorrentes?¹⁵” (FEYERABEND, 1970b, p. 206) (tradução nossa). A perspectiva defendida por Feyerabend sugere abandonar a idéia de períodos [históricos] de tenacidade, como pressupõe o período de ciência “normal” no qual Kuhn julga haver consenso estável ou de que haja um período de “crise” no qual a proliferação ocorra de forma mais acentuada. Ademais, pode-se depreender, tal perspectiva de interação e simultaneidade coaduna-se a sua visão de conhecimento desenvolvendo-se como atividade inventiva que se retroalimenta com a proliferação de teorias e de concepções novas.

Em relação à questão da proliferação de teorias Feyerabend aproxima-se de Lakatos. Na *Metodologia dos Programas de Investigação Científica* (1993), o caráter historiográfico da análise empreendida por Lakatos remete à admissão do pluralismo e da proliferação de teorias nas quais, teorias ou modelos alternativos ao *status quo* estão sempre co-presentes na *práxis científica*. Antes de tudo, a seguinte passagem de Lakatos esclarece o seu distanciamento de Popper em relação à proliferação de teorias:

A ‘proliferação de teorias’ é muito mais importante para o falseacionista sofisticado que para o ingênuo [popperiano]. Para o falseacionista ingênuo a ciência cresce mediante repetidas eliminações experimentais das teorias; as novas teorias rivais propostas antes de tais eliminações podem acelerar o crescimento mas não são

¹³ Eis a citação do texto inglês: “Having adopted tenacity we can no longer use recalcitrant facts for removing a theory, *T*, even if the facts should happen to be as plain and straight-forward as daylight itself. But we can use *other* theories, *T'*, *T''*, *T'''*, etc. which *accentuate* the difficulties of *T* while at the same time promising means for their solution. In this case elimination of *T* is urged by the principle of tenacity itself. Hence, if change of paradigms is our aim, then we must be prepared to introduce and articulate alternatives to *T* (...), we must be prepared to accept a *principle of proliferation*”. (FEYERABEND, 1970b, p. 205) [grifo do autor].

¹⁴ Conforme o texto inglês: “It seems that it is not the puzzle-solving activity that is responsible for the growth of our knowledge but the active interplay of various tenaciously held views” (FEYERABEND, 1970b, p. 209).

¹⁵ Segue reprodução do questionamento crítico de Feyerabend: “Now if normal science is *de facto* as monolithic as Kuhn makes it out to be, then where do the competing theories come from?” FEYERABEND, 1970b, p. 206).

absolutamente necessárias; a proliferação constante de teorias é opcional e não obrigatória. Para o falseacionista sofisticado a proliferação de teorias não pode esperar a que as teorias aceitas sejam ‘refutadas’ (ou até que seus defensores entrem em uma crise kuhniana). Enquanto o falseacionista ingênuo insiste na ‘urgência de substituir uma hipótese falseada por outra melhor’, o falseacionista sofisticado reitera a urgência de substituir *qualquer* hipótese por outra melhor (LAKATOS, 1993, p. 52-53) (tradução nossa).

Na passagem supracitada, Lakatos menciona a recomendação popperiana da “urgência de substituir uma hipótese falseada por outra melhor” (POPPER, 2006, p. 92). Dever-se-á ponderar que, a partir de Popper a ciência progride pela discussão crítica de visões alternativas, ao passo que uma hipótese é considerada ‘melhor’ se a refutação da teoria a que pretende substituir desvelar excesso de conteúdo empírico em relação à teoria precedente. Entretanto, um programa de pesquisa em suas séries de teorias, segundo Lakatos, “implica um sistema de autoridade pluralista, em parte porque a sabedoria do tribunal científico e sua casuística não tem sido nem pode ser completamente integrada ao código do filósofo” (LAKATOS, 1993, p. 177) (tradução nossa). Semelhante à Feyerabend, Lakatos está a criticar o “código de leis imutáveis” (LAKATOS, 1993, p. 177) (tradução nossa) que se pode depreender do conceito de ciência popperiano, segundo o qual tais leis gerais são definidas *a priori* em relação à experiência plural da *práxis científica*. Em outra passagem, chega a afirmar, “alguns dos mais importantes programas de investigação científica [a guisa de exemplo, cita o acréscimo de Bohr à teoria de Maxwell] progrediram a partir de fundamentos inconsistentes” (LAKATOS, 1993, p. 191) (tradução nossa). Desse modo, a proliferação não é meramente uma espécie de catalisador externo do progresso, mas, tal como o autor descreveu no seu artigo *History of Science and its Rational Reconstruction* (1978) são “partes necessárias do processo de falseamento¹⁶” (LAKATOS, 1971, p. 109-110) (tradução nossa). Considerando também o artigo *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes* (1970) de Lakatos, infere-se que não há um lance *determinante* nos moldes popperianos do ‘experimento crucial’ ou da ‘hipótese falseadora’ de um enunciado básico

¹⁶ Segue a passagem do texto em inglês: “Popper occasionally – and Feyerabend systematically – stressed the catalytic (external) role of alternative theories in devising so-called ‘crucial experiments’. But alternatives are not merely catalysts, which can be later removed in the rational reconstruction, they are necessary parts of the falsifying process. Cf. Popper [1940] and Feyerabend [1965]”. Cfe. LAKATOS, Imre. *History of Science and Rational Reconstructions* In: *The Methodology of Scientific Research Programmes (Philosophical Papers vol. I*, edited by John Worrall and Gregory Currie), Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 102-138. A obra de Feyerabend mencionada por Lakatos é o artigo *Reply to Criticism* (1965) que também consta no *Philosophical Papers vol. I Realism, Rationalism & Scientific Method* (1981) de Feyerabend. Importa assinalar que a observação de Lakatos à Feyerabend é anterior ao ensaio de 1970 de *Contra o Método*. Para Feyerabend, a proliferação de teorias é essencial ao próprio princípio de tenacidade e para o desenvolvimento teórico e empírico de toda teoria.

aceito. A refutação é parte de um amplo *processo* falseador que necessita de teorias, segundo o autor,

Apresentadas ‘progressivamente’ em tão rápida sucessão que a refutação da *n*ésima surja apenas como corroboração da *n*ésima-primeira. A febre de problemas da ciência é muito mais suscitada pela proliferação de teorias rivais do que pela proliferação de exemplos contrários ou anomalias¹⁷ (LAKATOS, 1970, p. 36-37) (tradução nossa).

Pelo exposto, pode-se entrever uma aproximação entre Lakatos e Feyerabend ao criticar Kuhn. Em seu artigo, *Consolations for the Specialist* (1970b), segundo o autor, “a ciência que conhecemos não é uma sucessão temporal de períodos normais e períodos de proliferação, é a sua justaposição¹⁸” (FEYERABEND, 1970b, p. 212) (tradução nossa). Portanto, considera Feyerabend que não há como delimitar um período de ciência madura em que os cientistas abordem a própria natureza e que possam, a partir disso, obter respostas definitivas e objetivas a partir de um paradigma. Neste sentido, também não há como delimitar um período de ciência extraordinária em “crise” de paradigma, no qual se proliferem anomalias. Para Lakatos e Feyerabend, a ciência está em um perene processo de competição entre teorias rivais que exige um pluralismo de concepções. A invenção de alternativas em termos de teorias e fatos estabelecidos e amplamente aceitos é condição essencial para o aumento do conteúdo empírico de teorias. Nessa esteira, a “proliferação” também está no cerne da metodologia de Lakatos: um programa de pesquisa é composto por uma série de teorias e o que é comparado é a capacidade heurística dos programas. A possibilidade de tal comparação nos remeterá ao problema da (in)comensurabilidade que veremos no presente capítulo, seção 4.5. Por ora, situada a problemática da “proliferação de teorias”, passemos a explorar a proposta feyerabendiana de “contra-regras”.

¹⁷ Eis a reprodução da passagem do texto em inglês: It is perfectly possible that theories be put forward ‘progressively’ in such a rapid succession that the ‘refutation’ of the *n*th appears only as the corroboration of the (*n*+1)th. The problem fever of Science is raised by proliferation of rival theories rather than counterexamples or anomalies.

This shows that the slogan of ‘proliferation of theories’ is much more important for sophisticated than for naïve falsificationism”. Cf. LAKATOS, Imre. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 8-101.

¹⁸ Eis a passagem no texto em inglês: “Science as we know it is not a temporal succession of normal periods and periods of proliferation; it is their *juxtaposition*” (FEYERABEND, 1970b, p. 212).

4.1.2.1 A Proliferação e as “Contra-Regras”

Em seu *Philosophical Papers vol. I Realism, Rationalism & Scientific Method* (1981), sustenta Feyerabend que “o princípio de proliferação recomenda não somente a invenção de alternativas novas, ele igualmente impede a eliminação de teorias mais velhas já refutadas. A razão é que tais teorias contribuem para aumentar o conteúdo de suas rivais vitoriosas¹⁹” (FEYERABEND, 1981, p. 107). Nesse sentido, tomando por base principalmente *Contra o Método*, Feyerabend está a atacar o critério da “condição de consistência” sob a “exigência de que as hipóteses novas devam ajustar-se àquelas teorias [aceitas]” (FEYERABEND, 1977, p. 47) [1ª à 3ª ed.] e que devem partilhar as suas instâncias confirmadoras. Para o autor, um pluralismo e proliferação crescente de teorias e de concepções novas é condição ao desenvolvimento da ciência. Nessa subseção, o enfoque na “proliferação” está baseado na sugestão feyerabendiana do procedimento contra-indutivo baseado nas suas “contra-regras”. Examinaremos os termos de tais “contra-regras” e, finalmente, seus reflexos em uma concepção de racionalidade científica.

Em *Contra o Método* Feyerabend critica não somente o corolário do racionalismo popperiano mas, também noções que considera “a essência do empirismo” (FEYERABEND, 1977, p. 39) [1ª à 3ª ed.] contemporâneo. Dentre tais noções, critica a ‘adequação empírica’ entre uma teoria e os fatos que resultam da sua experimentação a partir da

Regra segundo a qual é a ‘experiência’ ou são os ‘fatos’ ou são os ‘resultados experimentais’ que medem o êxito de nossas teorias, a regra segundo a qual uma concordância entre a teoria e os ‘dados’ favorece a teoria (ou não modifica a situação), ao passo que uma discordância ameaça a teoria e nos força, por vezes, a eliminá-la. Essa regra é elemento importante de todas as teorias da confirmação e da corroboração. É a essência do empirismo (FEYERABEND, 1977, p. 39) [1ª à 3ª ed.].

De fato, as regras a que Feyerabend menciona, pressupondo a centralidade do experimento encontram eco no empirismo de Popper segundo o qual “experimentos intersubjetivamente suscetíveis de prova [com efeito reproduzível] serão aceitos ou rejeitados à luz de contra-experimento” (POPPER, 2006, p. 88). A partir de Popper, a submissão de enunciados científicos (hipóteses ou teorias) a testes parte do pressuposto de que a aceitação dos

¹⁹ Eis a passagem no texto original: “the principle of proliferation not only recommends invention of new alternatives, it also prevents the elimination of older theories which have been refuted. The reason is that such theories contribute to the content of their victorious rivals”. Cf. FEYERABEND, Paul. *Philosophical Papers, V.I Realism, Rationalism & Scientific Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 107.

enunciados singulares (básicos) exige corroboração em relação aos fatos que estão em seu domínio, para que se mostre até o momento satisfatória, ou seja, ainda não falseada. Em outra passagem, “os enunciados básicos *aceitos* constituem o fundamento da corroboração de hipóteses” (POPPER, 2006, p. 92), e, nesse sentido, como fundamento que parte do experimento, a corroboração de uma hipótese ou teoria deve expressar a sua concordância com os fatos.

Nesse ponto, o princípio da proliferação que recomenda a invenção de alternativas novas, desdobra-se nos moldes das seguintes “contra-regras”: (1) “desenvolver hipóteses que não se ajustam a teorias aceitas e confirmadas”; (2) “desenvolver hipóteses que não se ajustam a fatos bem estabelecidos” (FEYERABEND, 1977, p. 40) [1ª à 3ª ed.]. São “contra-regras” em oposição às regras que, em termos gerais, compreendem: (1) desenvolver hipóteses que se ajustam a teorias aceitas e confirmadas; (2) desenvolver hipóteses que se ajustam a fatos bem estabelecidos. Tais regras, segundo Feyerabend, revelam-se indutivas, uma vez que a validade das teorias reside, em última instância, em sua corroboração empírica, onde encontram seu fundamento. Ademais, o procedimento é “contra-indutivo” no sentido de que a proposta de submeter a teste hipóteses inconsistentes com teorias ou fatos altamente confirmados e corroborados explora não a relação de concordância entre teorias e fatos, mas, sim, as discrepâncias que desvelem onde reside o conflito de teorias com fatos e destes com sistemas conceituais aceitos²⁰. Para o autor, a contra-indução é salutar porque (1) as propriedades formais de uma teoria são descobertas, freqüentemente, por contraste, e não somente por análise, e; (2) considera que “não há uma única teoria digna de interesse que esteja em harmonia com *todos* os fatos conhecidos que situam em seu domínio” (FEYERABEND, 1977, p. 41) [1ª à 3ª ed.]. O procedimento comumente adotado diante de discrepâncias existentes entre teoria e fato, tem ignorado que “os relatos observacionais, os resultados experimentais, os enunciados ‘factuais’ ou *encerram* pressupostos teóricos ou os afirmam, por força da maneira como são usados” (FEYERABEND, 1977], p. 41) [1ª à 3ª ed.]. Conforme já aprofundado nas subseções 2.1.3, 2.1.4 e 3.1.1 da presente dissertação, sobre a relação entre teorias e fatos pode-se acrescentar que nossas impressões sensoriais e os relatos observacionais que as traduzem estão entremesclados às convicções subjetivas do observador.

²⁰ A este respeito, afirma o autor em *Contra o Método*, “não há, pois, que indagar se as teorias contra-indutivas devem ser *admitidas* em ciência; a questão é, antes, a de saber se as atuais discrepâncias entre a teoria e os fatos devem ser aprofundadas ou reduzidas, a de saber o que se há de fazer com elas” (FEYERABEND, 1977, p. 41) [1ª à 3ª ed.]. Ficaremos aqui restritos à possibilidade aventada (excluindo-se aprofundamento de sua admissibilidade ou não) de proliferação crescente para explorar tais “discrepâncias” contra tentativas de reduzi-las imputando uniformidade – tal possibilidade tem reflexos em sua “recionalidade”.

Sendo assim, uma teoria pode conflitar com a evidência não porque necessariamente esteja incorreta, mas porque a evidência pode estar contaminada.

A chamada “condição de coerência” ou “consistência” preserva não a melhor teoria, mas a teoria do *status quo* como medida de validade da teoria a ser testada, evidencia, a sua ausência de justificação racional. A “desarrazoada” – para usar a expressão de Feyerabend em *Contra o Método* (1977, p. 45) [1ª à 3ª ed.] – condição de consistência tem suprimido o procedimento contra-indutivo. Entretanto, se não existe uma única teoria que concorde com *todos* os fatos conhecidos que estão em seu domínio e que, portanto, seja *absolutamente consistente*, segundo o autor,

A exigência de só admitir teorias consistentes com os fatos conhecidos e aceitos deixa-nos (...), sem teoria alguma. (Insisto: *sem teoria alguma*, pois não há teoria diante da qual não se coloque esta ou aquela dificuldade). Logo, a ciência tal como por nós conhecida, só poderá existir se abandonarmos aquela exigência e revisarmos nossa metodologia, *admitindo, agora, a contra-indução a par de admitir hipóteses não-fundadas* (FEYERABEND, 1977, p. 87) [1ª à 3ª ed.].

Pode-se então concluir que, segundo Feyerabend, levar a cabo a condição de consistência implica abandonar toda e qualquer teoria por mais satisfatória que seja a sua capacidade preditiva. Logo, devemos abandonar a “condição de consistência”, pois, a sua regra não dá conta de uma análise da ciência tal qual é feita e é metodologicamente indesejável para uma compreensão da pluralidade da *práxis científica*. “A contra-indução é ao mesmo tempo, um *fato* – sem ela a ciência não poderia existir – e um *lance* [ao envolver estratégias persuasivas] legítimo e necessário no jogo da ciência” (FEYERABEND, 1977, p. 91) [1ª à 3ª ed.].

A contra-indução viola a condição de consistência em prol da adoção de um “padrão externo de crítica” (FEYERABEND, 1977, p. 42) [1ª à 3ª ed.] que pode ser fornecido por hipóteses contra-indutivas. Tal padrão externo remete à possibilidade de um conjunto de pressupostos alternativos que possam romper com o círculo vicioso de processos comuns de análise, em última instância, em relação à imagem de ciência comumente aceita. Para o autor, “*necessitamos de um mundo imaginário para descobrir os traços do mundo real que supomos habitar*” (Cf. FEYERABEND, 1977, p. 43) [1ª à 3ª ed.] [grifo do autor]. Nesse aspecto, o corolário das contra-regras não é meramente implosivo; pode-se depreender que expressa a possibilidade de uma outra imagem de ciência, aberta à introdução de novas concepções, não se restringindo à dicotomia teoria *versus* observação, especialistas *versus* não-especialistas, idéias metafísicas *versus* teorias científicas. Tal observação não implica que Feyerabend

deseja substituir o conjunto de regras criticadas por outro: “*todas as metodologias, inclusive as mais óbvias, têm limitações*” (FEYERABEND, 1977, p. 43) [1ª à 3ª ed.].

A racionalidade a partir da qual se justificam os enunciados observacionais e pressupostos teóricos, são geradas no debate, no conflito entre idéias (também, mas *não* unicamente, por contra-indução), entre tradições, culturas e formas de vida. A partir de Feyerabend, a teoria do *status quo* deixa de ser a “medida-padrão” (FEYERABEND, 1977, p. 90) [1ª à 3ª ed.]. Entretanto, a racionalidade científica que se desenvolve pela necessidade de proceder contra-indutivamente, requer também manter algum referencial de teorias ou fatos que nos permitam retroalimentar a contra-indução e a pluralidade de concepções científicas. A proposta das contra-regras em relação a racionalidade científica lança a possibilidade de superar um modelo que se pode considerar ‘fechado’, segundo o qual unidirecionalmente contrapõe-se hipóteses novas em relação à teorias ou fatos estabelecidos. Importante ressaltar, hipóteses novas podem vir a contribuir para o crescimento do nosso conhecimento e outras formas de vida comumente consideradas ‘não-científicas’ podem vir a emergir. Tal possibilidade coaduna-se com a possibilidade racional de uma abertura da ciência como investigação livre e inventiva, coerente, de resto, com a visão de conhecimento de Feyerabend.

Prosseguindo, passemos a análise da concepção feyerabendiana de “realismo” e de “realidade”, a fim de rastrear os modos a partir dos quais, contra uma visão absolutista a racionalidade é construída transformando a realidade histórica e sendo por ela transformada na relação razão-prática.

4.2 A Noção de Realismo e a Concepção de Realidade

Em *Contra o Método* (1970 à 1993), perpassando os *Philosophical Papers vol. I e II* (1981) e *A Conquista da Abundância* (1999) – tanto a parte I que contém o manuscrito inacabado publicado postumamente quanto a parte II dos artigos relacionados à parte I –, o “realismo” e o tópico da realidade tem relevância na obra do autor. Tomaremos aqui, os *Philosophical Papers vol. I e II* mas, principalmente *A Conquista da Abundância* como obra de referência em que o autor dedica atenção especial ao tópico do realismo e da realidade. Inicialmente, percorreremos os termos de uma visão de ciência realisticamente orientada de Mach, da qual Feyerabend diz se aproximar. Posteriormente, nos debruçaremos sobre a sua ampla concepção de realismo, da realidade, na qual os objetos estão dispostos e são transformados, enfim, no mundo que nos circunda historicamente e tem importante papel na

forma de vida que preferimos. Expostos os termos do realismo feyerabendiano, estaremos preparados para estabelecer a sua relação com a questão da racionalidade científica.

A experiência, considera em *Contra o Método* (1ª à 3ª ed.), “é fluída e cambiante” (FEYERABEND, 1977, p. 130). Do que se pode deprender, compõe um quadro dinâmico de fatos e de teorias entrelaçados e justapostos. Por certo, tal perspectiva não admite um observador desligado das leis do mundo. A questão põe-se em torno da maneira pela qual devemos interpretar as teorias científicas em relação à experiência, pois o aparato fisiológico (sentidos), perceptivo e conceitual, influencia e molda nossas descrições, bem como o aparato histórico. A argumentação dirige-se à não possibilidade de haver experiência que possa ser descrita independentemente dos termos pelos quais somos afetados por ela e, claramente, rejeita um corolário de realismo sob a forma de que há um mundo de objetos independentes de nossas formas de apreensão. Em relação à ciência, o realismo de Feyerabend pode ser rastreado a partir da multiplicidade, pluralidade e proliferação teórica: quando as hipóteses são consideradas realisticamente, incoerências internas, problemas não resolvidos ou dificuldades teórico-empíricas demandam reparos e desenvolvimentos que movem a mudança científica. Na passagem abaixo extraída do *Philosophical Papers vol. I* (1981), em relação a um realismo científico, em que o autor admite aproximar-se da versão de Ernst Mach, Feyerabend nos diz:

Ele não assume um modelo em duas camadas de conhecimento e examina os determinantes históricos (fisiológicos, psicológicos) da mudança científica. Ele dá conta desta mudança e das dificuldades enfrentadas pelo cientista individual, o qual é muito mais realista do que as considerações dos filósofos. De acordo com Mach é nossa tarefa não só classificar, correlacionar e prever fenômenos, mas também examinar e analisá-los. E essa tarefa não é uma questão para a filosofia, mas para a ciência. (...) Em outras palavras, *a ciência explora todos os aspectos do conhecimento, os 'fenômenos' bem como teorias, 'fundamentos' assim como normas; é um campo autônomo não dependente de princípios retirados de outros campos*²¹ (FEYERABEND, 1981, p. 13) (tradução nossa).

²¹ Segue a reprodução da passagem citada: “Mach differs from the positivists in two ways: he does not assume a two layer model of knowledge and he examines the historical (physiological, psychological) determinants of scientific change. He gives an account of this change and of the difficulties facing the individual scientist that is much more realistic than the accounts of the philosophers. According to Mach it is our task not only to classify, correlate and predict phenomena, but also to examine and to analyse them. And this task is not a matter for philosophy, but for science. For example, Mach points out that the ‘mental field’, i.e. the domain where thoughts, emotions, sensations appear, can never be fully explored by introspection. But introspection combined with physiological research which examines the physical connections can put this field clearly before us and only thereby makes us acquainted with our inner being. In other words, *science explores all aspects of knowledge, ‘phenomena’ as well as theories, ‘foundations’ as well as standards; it is an autonomous not dependent on principles taken from other fields*” (FEYERABEND, 1981, p. 81) [grifo do autor].

Feyerabend está a assinalar a diferença da visão de ciência realisticamente orientada oferecida por Mach (abrangendo *todos* os aspectos do conhecimento, não como contribuições “externas”, mas como constitutivas da ciência) em relação à versão de “realismo científico” (menciona de passagem, por exemplo, a duhemiana) que sustenta dois diferentes ‘domínios’ ou ‘camadas’ de conhecimento²². Segundo o autor, “uma ‘clarificação’ [a partir da distinção] é certamente alcançada - noções simplistas são sempre mais fáceis de entender do que as complexas - mas o resultado tem pouco a ver com a prática científica²³” (FEYERABEND, 1981, p.13-14). Segundo Feyerabend, o problema é que esse modelo de linguagem dupla pressupõe uma distinção entre fenômenos e teorias enquanto imagens de sua predição, restringindo a teoria em relação ao âmbito da *práxis científica* a apenas reformulações epistemológicas. Além disso, discorda do conceito de conhecimento científico que, organizado em camadas, o pressupõe conceitualmente unificado. A sua rejeição ao instrumentalismo²⁴ encontra eco na noção de “teoria” e da proliferação teórica a partir do qual qualquer concepção pode competir a se tornar um conceito teórico. Pressupostos teóricos não estão somente conectados com a experiência e, sim, com o conjunto de crenças, valores e visões de mundo do observador.

Conforme se poderá notar na seção 4.5, o realismo tal como se delineia na visão de ciência realisticamente orientada também reflete-se no problema da incomensurabilidade de teorias: uma mudança teórica implica uma transformação não meramente conceitual mas, em última instância, ontológica do que se compreende por realidade. No prefácio a 2ª edição de *Contra o Método*, afirma, “o conhecimento científico é parte de um processo histórico complexo” (FEYERABEND, 1993, p. 8) e, assim, a sua visão de ciência realisticamente orientada, remete a considerá-la como empreendimento que é apenas *parte* do ‘real’, da abundância da história.

Em última instância, o corolário de um realismo ingênuo constitui-se nos moldes de pressupor uma realidade última, à luz da qual pontos de vista do senso comum são meros acidentes ou cópias de um mundo ideal; de pressupor uma clara separação entre sujeito e

²² A passagem a seguir é esclarecedora do escopo de cada ‘domínio’ ou ‘camada’ de conhecimento. “On the one side we have phenomena, facts, things, qualities as well as concepts for the direct expression of their properties and relations. On the other side we have an abstract (quantitative) language in which the phantom pictures, i.e. scientific theories, are formulated. The pictures are correlated to the phenomena, facts, things, qualities of the first domain” (FEYERABEND, 1981, p. 10).

²³ Segue a reprodução da citação no texto em inglês: “A ‘clarification’ is certainly achieved - simpleminded notions are always more easy to understand than complex ones - but the result has little to do with scientific practice. This is my main criticism of the double language model” (FEYERABEND, 1981, p. 13-14).

²⁴ Tal como descreve, “the view that scientific theories are instruments of prediction which do not possess any descriptive meaning” (FEYERABEND, 1981, p. 17).

objeto; e, ainda, de se ver uma dicotomia real/irreal. “Estamos a admitir que vivemos uma ilusão, que a verdade está escondida de nós e que deve ser descoberta por meios especiais?²⁵”, questiona Feyerabend na introdução dos *Philosophical Papers vol. I e II* (1981, p. xii-xiii). Na 2ª e 3ª edições inglesas de *Contra o Método*, segundo o autor, “foi ele [Parmênides] o primeiro a propor uma lei de conservação (*o Ser é*), e desenhar uma linha limite entre a realidade e a aparência” (FEYERABEND, 1993, p. 65) [2ª à 3ª ed.], portanto, sendo o primeiro filósofo a sustentar a posição subjacente aos tipos de “realismo” contemporâneo. Em *A Conquista da Abundância* (2006), sustentando o “componente existencial” da noção de realidade, afirma o autor, “consideramos como reais as coisas que desempenham um papel importante na espécie de vida que preferimos” (FEYERABEND, 2006, p. 108), ou seja, ‘real’ é o que faz diferença à forma de vida de alguém. Por certo, considera a realidade experienciada com objetos e processos que diferem em muitos aspectos, buscando superar um antagonismo entre conhecimento de senso comum e nossa capacidade de elaborar e compreender teorias e fatos a partir do mundo que habitamos.

Voltemo-nos à crítica ao realismo que separa “Ser” e “História” tal como aprofundado em *A Conquista da Abundância* (2006), última obra do autor. No artigo *Realismo e Historicidade do Conhecimento* (2006), o autor desconstrói um “realismo” baseado no que chama de “suposição de separabilidade” e a “suposição de separabilidade modificada”. A primeira sustenta que “o que se descobriu neste caminho [histórico] [de constituição do conhecimento] idiossincrático e cultural-dependente (e que é, portanto, formulado e explicado em termos idiossincráticos, *ad hoc*, e cultural-dependentes) existe independentemente das circunstâncias de sua descoberta” (FEYERABEND, 2006, p. 181). A segunda sustenta que “apenas entidades postuladas por crenças razoáveis podem ser separadas de sua história” (FEYERABEND, 2006, p. 186). A “suposição de separabilidade” elimina o processo, o contexto histórico-cultural que conduziu a um resultado, teoria ou fato científico, do resultado em si. A “suposição de separabilidade modificada” torna “a razoabilidade medida de existência separada [e assim admite] que coisas são adaptadas a critérios de existência e não o contrário” (FEYERABEND, 2006, p. 186). Para o autor, a última suposição é absurda, haja visto que, historicamente, os critérios de aceitação de crenças mudaram, inclusive, a própria natureza das crenças. Logo,

²⁵ Segue a passagem no texto em inglês: “Our lives as human beings are directed towards taking change and division into account. Are we to admit that we live an illusion, that the truth is hidden from us and that it must be discovered by special means?” (FEYERABEND, 1981, p. xii-xiii).

Um realismo que separa ser e história, e mesmo assim pressupõe que o Ser [parafrazeando Parmênides, entenda-se, o mundo] pode ser captado pela história, é forçado a povoar o ser com todas as criaturas que foram e ainda são consideradas pelos cientistas, profetas e outros. Para evitar essa abundância, alguns filósofos e cientistas fizeram a seguinte manobra: entidades científicas (a esse respeito, todas as entidades), dizem eles, são projeções e, portanto, presas à teoria, à ideologia e à cultura que os postula e projeta. Asserção de que algumas coisas são independentes da pesquisa, ou da história, pertence a mecanismos projetivos especiais [entenda-se conceitos e ou entidades atemporais], que tornam *objetiva* sua ontologia; ela não tem sentido fora do cenário histórico que contém os mecanismos. A abundância ocorre na história, não no mundo (FEYERABEND, 2006, p. 189).

Portanto, claramente está a criticar o realismo de senso comum que pressupõe o mundo, o objeto ‘preexistente’ em relação aos nossos modos de apreensão. Para Feyerabend, o realismo, ao buscar compreender o mundo ou o objeto independentemente das circunstâncias (inescapáveis) idiossincráticas da história que influenciou ou determinou o resultado do objeto, tem um sentido deturpado do objeto. Conforme vimos no capítulo 2, é uma nascente “tendência geral para a abstração” (FEYERABEND, 2006, p. 87) que sedimenta o racionalismo, a partir do qual um “realismo” estabeleceu a dicotomia realidade *versus* aparência. Nos manuscritos de *A Conquista da Abundância* (2006), diz-nos o autor,

A noção de realidade tem um excelente sentido quando aplicada com discrição e no contexto apropriado. (...) Há muitos tipos diferentes de eventos, e melhor se atribui realidade a um evento atribuindo-a juntamente com um tipo, do que a atribuindo absolutamente. O senso comum (senso comum tribal, o uso de noções comuns em linguagens modernas, etc.), os tipos tradicionais de religião e outras formas de vida bem estabelecidas e praticamente efetivas são construídos precisamente dessa forma. Eles contêm ontologias sutilmente articuladas que incluem espíritos, deuses, sonhos, animais, batalhas, arco-íris, dores, etc. Cada entidade comporta-se de uma maneira complexa e característica que, embora seguindo um padrão, revela constantemente aspectos novos e surpreendentes, e assim não pode ser captada em uma fórmula; ela afeta e é afetada por outras entidades e processos, constituindo um universo rico e variado (FEYERABEND, 2006, p. 33-34).

Do que se pode deprender, “realidade” não é uma entidade a qual possamos engessar conceitualmente, independentemente dos eventos que se desenrolam na tecedura inconsútil do contexto histórico-cultural. Entrevê-se a defesa feyerabendiana de uma acepção humanitária de “real” que retorne ao mundo que vivenciamos culturalmente como fazendo *real sentido* às múltiplas forma de vida que se engendram no viver em sociedade. As culturas têm moldado a realidade como um conceito dinâmico, altamente contingente e, por vezes, contraditório, tendo assegurada em suas ambigüidades o potencial de mudança. Parafrazeando o título de um artigo de Feyerabend, *Potentially Every Culture is All Cultures* (1994), no intercâmbio cultural está a transformação de realidades. No percurso da história da abstração *versus* a

riqueza do ser, argumenta, o racionalismo nos levou à dicotomização realidade *versus* aparência, relegando a última – que, segundo tal dicotomia, engloba o campo das experiências da vida concreta –, a mero acaso, acidente factual ou histórico que deve ser desencavado a fim de se descobrir uma realidade última. *Conquistar a abundância* requer, principalmente, revisitar o mundo *histórico-cultural* enquanto âmbito que engendra uma racionalidade contextualizada e um conhecimento científico não-estático no uso de padrões e regras universais como empreendimento humano cultural-dependente.

No artigo *Que Realidade?*²⁶, afirma Feyerabend,

A racionalidade desempenhou um papel importante na construção do enfoque científico, o qual depois se afastou dela. Isso significa que o “racionalismo” (que agora é tão complexo e disperso como a ciência) não é nem uma evidência independente e nem aceitável, para as ciências. Estas devem se sustentar em suas próprias bases (FEYERABEND, 2006, p. 285).

Do que se infere que a “racionalidade”, a qual nos primórdios da civilização ocidental justificou representações e intervenções “científicas” em âmbito teórico-prático, ao longo da história na versão de um *exacerbado* racionalismo, distanciou-se das ciências e não pode oferecer a última evidência independente. Segundo Feyerabend, a *práxis científica* afastou-se da racionalidade que a descreveu como unidade coerente, porque tal descrição *não a capta* em seus procedimentos diversificados, em sua pluralidade de opiniões em debate, de teorias divergentes, de fatos e fenômenos que são manipulados experimentalmente de diferentes formas e a partir de distintas visões do mundo.

Com Feyerabend, toma-se “real” em sentido histórico-cultural, moldando igualmente uma racionalidade cultural-dependente. Cabe analisar a relação razão-prática que se desdobra na realidade moldando e transformando racionalidade (científica) e práticas.

4.3 A Interação Razão-Prática

Desde *Science in a Free Society* (1978), perpassando a 2ª e 3ª edições inglesas de *Contra o Método*, Feyerabend empresta detalhamento maior ao escopo geral de sua filosofia a partir da análise das relações entre razão e prática. Tal relação, em última instância, diz respeito a relação entre universal e particular mediados pelo contexto. Na presente seção, a

²⁶ Primeiramente publicado em italiano como “Quale realtà?” em Antonello La Vergata e Alessandro Pagnini, eds., *Storia della filosofia, storia della scienza: Saggi in onore di Paolo Rossi* (Florença: Lanuova Itália, 1995), p. 79-91. No presente trabalho a versão consultada consta na Parte II Ensaio sobre os temas do manuscrito de *A Conquista da Abundância*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 275-288.

fim de examinar fidedignamente o pensamento último de Feyerabend, iremos examinar a relação entre razão e prática priorizando a 3ª edição de *Contra o Método* (2007) em seus acréscimos importantes à noção de racionalidade científica.

Em *Contra o Método* Feyerabend sustenta que “[a] criação de uma *coisa* e geração associada à compreensão de uma *idéia correta* dessa coisa *são, muitas vezes, partes de um único e indivisível processo*, partes que não podem se separar, sob pena de interromper o processo”. Do que se pode depreender, a relação em apreço não é orientada programaticamente mas, manifesta-se como relação de simultaneidade entre *idéia* e *ação*. A partir de tal relação “é possível perceber que os interesses, as forças, a propaganda e as técnicas de lavagem cerebral [que atribui à educação científica] desempenham, no que tange ao desenvolver-se da ciência, papel muito mais importante do que geralmente se admite”. Detalhes cf. FEYERABEND, 1977, p. 32) [1ª à 3ª ed.].

Entre as principais mudanças em relação à 1ª edição, os novos capítulos XVII e XVIII que constam na 2ª e 3ª edições de *Contra o Método* discutem a relação entre razão e prática em relação às respostas oferecidas pelo idealismo e pelo naturalismo. O afamado anarquismo epistemológico ganha um *corpus* “sofisticado” – a usar uma expressão lakatosiana –, em prol de sua perspectiva interacionista no que tange à relação entre racionalidade científica e *práxis científica*.

Ao analisar a relação entre razão e prática, o corolário do naturalismo sustenta, segundo Feyerabend, que “a razão recebe da prática tanto seu conteúdo quanto sua autoridade. Descreve o modo pelo qual a prática trabalha e formula seus princípios subjacentes” (FEYERABEND, 2007, p. 299-300). Em relação à análise da ciência, Feyerabend não faz menção associando explicitamente algum autor que defenda a posição naturalista²⁷. Em relação ao idealismo o autor apresenta duas versões. A versão “dogmática” Feyerabend associa ao racionalismo popperiano e lakatosiano (em uma veia irônica, também ao racionalismo da Igreja que busca aproximar o sobremodo à Popper. Cf. nota 16, cap. 3 da presente dissertação), segundo os quais a racionalidade é universal, independente do contexto histórico, dando origem a regras e a padrões universais no mesmo sentido que se depreende de tal racionalidade. Por sua vez, a versão “sofisticada” ou “crítica”, sustenta que “há enunciados condicionais universalmente válidos que asseveram o que é racional em qual contexto, e há regras condicionais correspondentes” (Cf. FEYERABEND, 2007, p. 309-310). Expondo esta última versão, o autor distancia-se dela reafirmando os limites de um monismo

²⁷ Apenas ao analisar a relação entre razão e prática, o autor limita-se a afirmar que tal posição “tem sido, ocasionalmente, atribuída a Hegel (embora erroneamente)” (FEYERABEND, 2007, p. 300).

metodológico e da insuficiência de se aceitar padrões que possam pretensamente ser normativos de práticas.

Ao descrever as posições concernentes à relação entre razão e prática, feyerabend admite estar “simplificando a questão um tanto” (FEYERABEND, 2007, p. 299). Poder-se-ia então dizer que o autor fica suscetível à própria crítica empreendida por ele ao racionalismo que simplifica a história? Não. Tal simplificação fornece um *outline* que não afeta o seu aprofundado exame da relação razão-prática. Para Feyerabend,

Não há um modo simples de guiar, por meio de regras, uma prática, ou de criticar padrões de racionalidade por meio de uma prática. (...) A mudança pode conduzir a uma ligeira modificação da prática original, pode eliminá-la, pode resultar em uma tradição que pouco se parece com qualquer um dos elementos interagentes. Interações (...) são acompanhadas por graus cambiantes de consciência por parte dos participantes” FEYERABEND, 2007, p. 290; 291).

Pode-se, pois, depreender que regras universais, como expressão de uma racionalidade abrangente, não se constituem de modo independente como *guias* de práticas ou tradições, porque são como tais geradas em interação mútua com tais práticas, mediadas pelo contexto. É importante ressaltar, *a perspectiva interacionista de Feyerabend não somente não nega regras (ou padrões), mas as toma em sua explicação contextual como parte resultante do processo dialético razão-prática*. Para o autor, a racionalidade (científica) que produz verdades sobre o real, desdobra-se na relação entre razão e prática enquanto entidades co-dependentes: “razão e prática não são dois tipos diferentes de entidade, mas *partes de um único processo dialético*. (...) *O que é chamado “razão” e “prática” são, portanto, dois tipos diferentes de prática*” (FEYERABEND, 2007, p. 301-302) [grifo do autor]. Nestes termos, segundo o autor, “a racionalidade não é um árbitro de tradições, mas é, ela própria, uma tradição ou um aspecto da tradição” (FEYERABEND, 2007, p. 303) e, portanto, *deve* ser moldada e forjada em uma “troca aberta” (FEYERABEND, 2007, p. 306), ou seja, em um debate no qual os interlocutores submergem em uma atitude intercambiante nos modos de vida das tradições em debate.

Para os nossos propósitos, em outra passagem pode-se ter mais claramente a posição do autor no que tange a relação entre racionalidade científica e pesquisa científica.

Sustento que todas as regras têm seus limites e não há uma ‘racionalidade’ abrangente, mas não sustento que deveríamos proceder sem regras e padrões. Também argumento em favor de uma explicação contextual, mas, mais uma vez, as

regras contextuais não devem substituir as regras absolutas, elas devem complementá-las. Além disso, sugiro uma nova relação entre regras e práticas. É essa relação, e não algum particular conteúdo de regra, que caracteriza a posição que desejo defender (FEYERABEND, 2007, p. 310-311).

Depreende-se que a proposta do autor remete à relação entre regras absolutas universais e a explicação contextual que as complementam, agregando sentido a tais regras nos contextos particulares a que se aplicam conforme a situação de pesquisa. Práticas de investigação são engendradas em contextos particulares utilizando-se de metodologias e padrões universais que sejam úteis a tais práticas permitindo-as liberalidade em agregar padrões particulares que, porventura, possam complementar à aplicabilidade de tais padrões universais. Sendo assim, a crítica de Feyerabend está direcionada a idéia de que regras ou padrões universais possam, *per se*, guiar a situação de pesquisa independentemente da informação do contexto particular a que se aplicam tais regras ou padrões. De outro lado, não se pode afirmar que a informação do contexto particular, por si, guia as regras universais. Uma perspectiva interacionista pressupõe a relação mutuamente dependente entre regras universais e práticas contextuais, na qual o *observador* que formula regras ou leis universais que julga histórico-independentes, permanece *participante* da prática ou do contexto particular a partir da qual o conteúdo da lei universal adquire substrato. Por certo, a racionalidade “abrangente” que Feyerabend nega, refere-se a uma racionalidade universal, sistemática e “objetiva” (no sentido popperiano de “objetivo”, conforme vimos no capítulo 3, subseção 3.1.3), desvinculada de regras ou padrões de racionalidade que se constituem no bojo das tradições particulares.

Segundo o autor, a “coincidência da parte (o indivíduo) com o todo (o mundo em que vive), do puramente subjetivo e arbitrário com o objetivo e submisso a regras, constitui um dos mais fortes argumentos a favor da metodologia pluralista” (FEYERABEND, 1977, p. 71) [1ª à 3ª ed.]. Do que se pode depreender, o indivíduo particular se constitui no *continuum* da história inseparável do mundo universal e que o indivíduo, ao afigurar o mundo em suas múltiplas formas de significação (mítos, doutrinas metafísicas, teorias conflitantes, etc.) a partir das quais é descrito, encontra a ambigüidade como potencial de mudança. Agregando-se às observações do capítulo 3, seção 3.1.1, o indivíduo ou grupo particular pertencente a um dado campo científico constitui práticas que engendram seu campo de pesquisa mediado pela história enquanto espaço maleável em relação às implicações contextuais que moldam o que deve ser considerado “objetivo” e “subjetivo” na ciência.

“Distingue-se entre tradições, práticas e outros resultados da atividade humana individual e/ou coletiva, por um lado, e um domínio diferente que pode atuar sobre as tradições sem ser também uma, por outro” (FEYERABEND, 2007, p. 294). Tal distinção, ao pressupor um domínio especial, a razão, gera a oposição entre razão/prática que se transpõe para a relação entre racionalidade científica e *práxis científica*. Resumidamente, segundo o autor,

O naturalismo diz que a razão é completamente *determinada* pela pesquisa. Disso, retemos a idéia de que a pesquisa pode modificar a razão. O idealismo diz que a razão *governa* completamente a pesquisa. Disso, retemos a idéias de que a razão pode modificar a pesquisa. Combinando esses dois elementos chegamos à idéia de *um guia que é, em parte, a atividade guiada e é modificado por ela*” (FEYERABEND, 2007, p. 311)[grifo do autor].

Portanto, racionalidade científica e o âmbito prático da pesquisa que ora estamos tratando como *práxis científica* são tipos diferentes de práticas. O processo dialético que Feyerabend menciona referindo-se à relação entre razão e prática transfere-se para a relação entre racionalidade científica e *práxis científica*: “*o guia que é, em parte, atividade guiada e é modificado por ela*” (FEYERABEND, 2007, p. 311) [grifo do autor]. Desse modo, há uma ruptura tanto da noção de uma ação unilateral da racionalidade (científica) que guia a prática, quanto da noção de que a racionalidade (científica) recebe da prática o seu conteúdo e a sua autoridade, pois, nesse caso, não seriam agências interagentes. Pode-se afirmar, a negação de regras ou padrões universais descontextualizados de “Razão” válidos independentemente da situação de pesquisa considera não somente que a informação do contexto particular deve complementar a regra universal. Também pressupõe que, havendo a ação conjunta de uma racionalidade a partir da qual se enunciam regras universais e um contexto particular que as modifica e é modificado por elas, a partir de tal co-dependência uma concepção de racionalidade contextualizada não exclui a perspectiva universal. Sempre considerando a sua base histórica, a partir da 2ª edição de *Contra o Método* Feyerabend ressalva que princípios de aperfeiçoamento de padrões de racionalidade são possíveis, mas que não “se encontram acima da tradição nem para além da mudança, e é impossível fixá-los” (FEYERABEND, 1993, p. 313) [2ª e 3ª ed.] de modo universal.

Postos os termos da relação razão-prática que, como vimos, em última instância remetem à relação entre universal e particular, passemos ao tópico do relativismo que pode ser rastreado desde a sua concepção de “realidade” que perpassa a abordagem contextualista.

4.4 O Problema do Relativismo

O tópico do relativismo na obra do autor traduz, certamente, a maior mudança ou alteração contida no corpus da obra de Feyerabend desde os escritos a partir da década de 1970 aos das décadas de 1980 e 1990. Pode-se entrever desde a 1ª edição de *Contra o Método* (1975), porém, mais explicitamente em *Science in a Free Society* (1978) e *Adeus à Razão* (1987), que Feyerabend defende abertamente o que chama de um relativismo “prático”, “democrático” e “epistêmico”. Em tais obras, Feyerabend adota uma perspectiva protagoriana ao levar em consideração o pluralismo das tradições e valores, mas, prevalece a visão de culturas e tradições como sistemas fechados não interagentes. Todavia, no prefácio e “Pós-escrito sobre o relativismo” da 3ª edição de *Contra o Método* (1993), perpassando o seu artigo *Potentially every culture is all cultures* (1994) e também sua autobiografia *Matando o Tempo* (1996), a noção de realismo ou de realidades intercambiantes, reflete-se na nova acepção de relativismo. Nessa seção, em alguns pontos retomaremos a noção feyerabendiana de realismo desenvolvida na seção 4.2 e, especialmente considerando sua aproximação a uma visão multicultural, aprofundaremos as implicações dessa concepção na aproximação entre realismo-relativismo. Também situaremos a mudança de visão do autor mas, a fim de examinar fidedignamente seu pensamento último, estaremos mais voltados ao sentido de “relativismo” presente nos escritos da década de 1990 em suas relações com a questão da racionalidade (científica).

Embora possa ser rastreado desde o ensaio ao *Contra o Método* (1974), é em *Science in a Free Society* (1978) que Feyerabend fortalece o seu posicionamento acerca da ciência enquanto instituição social revestida de uma autoridade que lhe é imputada, pretensamente, como justificção à sua dominação sobre outras tradições. Em relação a essa última obra, a igualdade de direitos guiada pelo valor da tolerância, fundamenta o “relativismo político” ou “democrático”. Segundo Feyerabend, tal relativismo,

Consiste em dar-se conta de que nosso ponto de vista mais querido pode se converter a ser só uma das muitas formas de organizar a vida, importante para quem foi educado na tradição correspondente, completamente desinteressante e, talvez, até um obstáculo para os demais. Apenas poucas pessoas estão satisfeitas de poder pensar e viver de uma forma que lhes agrada e não sonhariam em impor obrigatoriamente aos demais sua tradição. Para a grande maioria – e que inclui os cristãos, os racionalistas, os liberais e boa parte dos marxistas – existe uma única verdade que deve prevalecer. A tolerância não significa a aceitação da falsidade lado a lado com a verdade, ela significa um tratamento humanitário

para aqueles que, infelizmente, encontram-se presos na falsidade. O relativismo colocaria fim a esse cômodo exercício de superioridade - e, portanto, à aversão²⁸ (FEYERABEND, 1978, p. 80) (tradução nossa).

Tal relativismo político claramente recusa-se a tomar qualquer forma de vida que se possa constituir enquanto tradição como medida de excelência à todas as formas de vida possíveis. Tal observação é coerente com o que Feyerabend afirma em seu novo capítulo XVII desde a 2ª edição de *Contra o Método* (1993). Pode-se depreender que, em relação à “Razão”, sob a rejeição do racionalismo como árbitro de juízos de valor, formas de saber e culturas de diferentes tradições, um relativismo guiado pelo valor de tolerância emerge como antídoto a preservar formas de vida da autoridade da ciência. Todavia, em *Science in a Free Society* (1978), a defesa do relativismo político distingue-se do que chama “relativismo filosófico” enquanto “doutrina de que todas tradições, teorias e idéias são igualmente verdadeiras ou igualmente falsas – ou em formulação ainda mais radical – que qualquer distribuição de valor de verdade que resulta das tradições é aceitável” (Cf. FEYERABEND, 1978, p. 82-83). O autor nega que o seu “relativismo político” incorra no último – o “relativismo filosófico”. Embora isso na obra supramencionada perpassando a 2ª e 3ª edições de *Contra o Método*, ao descrever como tradições interagem a partir de troca ou “intercâmbio aberto” (FEYERABEND, 1978, p. 29) (tradução nossa), de modo que tradições estão sempre vivas em face de influências externas, permaneça a impossibilidade de uma *teoria* do conhecimento ou estrutura teórica imutável.

Em *Adeus à Razão* (2010), o autor aprofunda o espectro do relativismo em relação ao relativismo político mas, também o estendendo à perspectiva de um “relativismo epistêmico”. Na obra supramencionada, a crítica à noção de “objetivismo” está direcionada ao seu duplo vértice cultural e epistêmico (o último atrelado ao primeiro), a partir do qual rejeita o *status* de autoridade da visão estabelecida que pressuponha uma unidade simplificadora do mundo e da realidade explorada e apreendida por grupos especiais (cientistas e filósofos). Contra essa noção de “objetivismo”, critica a pretensão de superioridade objetiva de uma tradição sobre

²⁸ Segue a citação no texto inglês: “It is the realization that one’s own most cherished point of view may turn out to be just one of many ways of arranging life, important for those brought up in the corresponding tradition, utterly uninteresting and perhaps even a hindrance to others. Only few people are content with being able to think and live in a pleasing to themselves and would not dream of making their tradition an obligation for everyone. For great majority – and that includes Christians, rationalists, liberals, and a good many Marxists – there exists only one truth and it must prevail. Tolerance does not mean acceptance of falsehood side by side with truth, it means human treatment of those unfortunately caught in falsehood. Relativism would put an end to this comfortable exercise in superiority – therefore the aversion.” (FEYERABEND, 1978, p. 80).

outras tradições²⁹, tratando inclusive o “objetivismo” como uma tradição entre muitas. Até aí, comparando-se *Science in a Free Society* (1978) à *Adeus à Razão* (1987 [2010]), apenas pode-se identificar um aprofundamento da última em relação à primeira.

Em *Adeus à Razão* (2010), na tese “R11” afirma: “para cada afirmação, teoria, ponto de vista que, por bons motivos, acreditamos serem verdadeiros, *existem* argumentos mostrando uma alternativa conflitante que é pelo menos igualmente boa, ou até melhor” (FEYERABEND, 2010, p. 95). Entrementes, conforme visto na seção 4.1.2 e subseção 4.1.2.1, tal tese se coaduna com o princípio da proliferação. Por certo, noções como “verdade”, “objetividade” e “realidade” tem um tratamento cultural-dependente a partir dos contextos que as plasmam segundo o sentido que lhes atribuem. O relativismo epistêmico de Feyerabend solapa uma “Razão” que historicamente se vangloriou objetiva renegando deliberadamente o seu inerente caráter subjetivo e sustentando um objetivismo da “Verdade” independente do contexto histórico-cultural em que foi expressa. Contra a noção fundacionalista clássica da “Verdade” objetivamente estável e estática, concebe as *verdades* objetivas do conhecimento científico como historicamente construídas na realidade cultural na qual apreendemos o objeto e que, por isso, não expressam conteúdos independentes das circunstâncias (teóricas, fatuais, etc.) do contexto de observação do objeto. No entanto, não se pode afirmar que, da argumentação a favor de verdades histórica e contextualmente construídas implique uma ausência de objetividade porque tais verdades não prescindem de critérios, padrões ou regras (que podem ser aperfeiçoados, vide cap. XVIII da 2ª e 3ª edição de *Contra o Método*) mas, os contextualizam. No entanto, à luz de uma abordagem absolutista ou universalista da “verdade”, pode-se depreender um relativismo epistêmico de verdades construídas contextualmente no sentido de *relativas ao* contexto histórico. Conforme vimos na seção 4.3, padrões ou regras universais encontram no contexto histórico o seu ponto de ataque e, por sua vez, as regras do contexto particular devem complementar (e não substituir) tais regras universais e, assim, a argumentação do autor não cede a uma abordagem casuística em relação à verdade e validade de regras. De qualquer modo, considerando sua abordagem histórica focada na *práxis científica*, um *continuum* histórico de teorias e fatos move o sucesso da ciência sem que haja comprometimento da validade objetiva dos produtos científicos. Por

²⁹ Por exemplo, em *Adeus à Razão*, chega a afirmar, “a questão da excelência comparativa de procedimentos científicos e não científicos nunca foi examinada de uma maneira verdadeiramente científica”. Feyerabend identifica no exame da história da medicina um caso paradigmático para ilustrar a sobreposição de uma cultura científica em relação às formas de vida não científicas. Nesse caso, “evidências anedóticas aumentadas por desenvolvimentos sociais independentes, pressões políticas (institucionais) e jogos de poder” (FEYERABEND, 2010, p. 41-42) foram determinantes para uma tradição se sobrepor a outra. Detalhes cf. FEYERABEND, 2010, p. 27-110.

sua vez, a racionalidade de crenças e valores desdobra-se na realidade espaço-temporal, ou seja, nos contextos que forjam as mudanças conceituais, de crenças, de valores e o que se atribui como conhecimento solidamente fundado, em mútua imbricação com tradições na fruição da história. O relativismo epistêmico, embora não sendo *explicitamente* reafirmado, pode ser rastreado cronologicamente desde a 2ª (1988) e 3ª edições de *Contra o Método* (1993) e em *A Conquista da Abundância* (1999), considerados os principais escritos que traduzem o pensamento maduro do autor. Entrementes, o relativismo tal como consta em *A Conquista da Abundância* (1999) está associado à sua noção de realismo.

Prosseguiremos, pois, a analisar sob que aspectos ocorre uma mudança de posição do autor em relação a aceção de relativismo. Em *Adeus à Razão* (2010) Feyerabend aventa 11 argumentos a favor de formas de relativismo que intitula “prático (oportunismo)”, “democrático” e “epistêmico”. Como ponto de partida, destacaremos as teses “R4” e “R9” e contrapondo-as aos escritos posteriores se evidenciará a mudança de posição de Feyerabend. O argumento “R4” diz o seguinte: “leis, crenças religiosas e costumes governam, como reis, em territórios restritos. Seu governo depende de uma autoridade dupla: de seu poder e de esse poder ser legítimo; as regras são válidas em seus domínios” (FEYERABEND, 2010, p. 56). Por sua vez, o “R9” sustenta, “a idéia de uma verdade objetiva independente da situação tem validade limitada. Como as leis, as crenças e os costumes de R4, ela governa em alguns domínios (tradições), mas não em outros” (FEYERABEND, 2010, p. 90). Pelos termos expostos, a argumentação dirige-se às tradições enquanto sistemas fechados que não interagem entre si, sendo assim, costumes e idéias são relativos à cultura que os engendra e, as questões da ciência enquanto tradição são relativas à ciência. Cabe aqui a ressalva de que o autor não pretende sustentar um relativismo enquanto ‘teoria’ mas, sim, um relativismo “sobre relações humanas” por um “retorno à vida” (FEYERABEND, 2010, p. 103). A partir da íntima relação realismo-relativismo que se pode depreender de tal visão, cada domínio de cultura e de tradição deve dar lugar, segundo seus critérios, à racionalidade das crenças, fatos e costumes que partilham os participantes do seu domínio cultural fechado. No entanto, a partir da revisão autocrítica de *Science in a Free Society* (1978) e *Adeus à Razão* (2010), um realismo-relativismo aos moldes de uma visão multicultural reflete-se em uma aceção de racionalidade aberta, em ação e intercambiante, presente nas crenças, fatos e valores que afeta toda cultura como parte de todas as culturas.

A passagem abaixo que consta no prefácio à 3ª edição de *Contra o Método* (2007), é esclarecedora acerca do sentido e dos limites a que se pode aferir um relativismo epistêmico no pensamento de Feyerabend. Diz o autor,

Não sou nem populista, para quem um apelo ‘ao povo’ é a base de todo o conhecimento, nem relativista, para quem não há ‘verdades como tais’, mas apenas verdades para este ou aquele grupo e/ou indivíduo. Tudo o que digo é que os não-especialistas freqüentemente sabem mais do que os especialistas *e deveriam ser consultados*, e que profetas da verdade (incluindo os que empregam argumentos) em geral são impelidos por uma visão que conflita com os próprios eventos que, supõe-se, essa visão estaria explorando (FEYERABEND, 2007, p. 17).

Nesse sentido, a forma de relativismo a partir da qual verdades são geradas contextualmente está a negar, tão somente, que um absolutismo de regras, padrões ou leis universais, possa ser medida *objetiva* de excelência de uma racionalidade abrangente que pretenda afirmar a “Verdade”. Verdades (no plural) emergem a partir das diferentes formas de interação entre razão-prática mediados pelo mundo, pela cultura “que nos rodeia [e] responde a nossas ações (pensamentos, observações etc.)” (FEYERABEND, 2007, p. 362). Nesse ponto da relação realismo-relativismo, pode-se depreender que uma racionalidade contextualizada que não restringe verdades igualmente contextualizadas pois, verdades podem ser estendidas a outras realidades por meio da interação entre tradições e culturas.

No “Pós-escrito sobre o Relativismo” que consta na 3ª edição de *Contra o Método* (2007) a principal mudança de posição está em abandonar a idéia de culturas e tradições como domínios circunscritos ou fechados. Nesse sentido, Feyerabend admite aproximar-se (*não irrestritamente*) da filosofia de Kuhn que consta no seu último livro. No artigo *O problema com a filosofia histórica da ciência* (2006) que consta em *O Caminho desde a Estrutura* (2006), segundo Kuhn,

O problema com a filosofia histórica da ciência foi o de, ao basear-se em observações dos registros históricos, ter abalado os pilares nos quais se pensava, anteriormente, estar alicerçada a autoridade do conhecimento científico, sem fornecer coisa alguma para substituí-los. Os mais fundamentais dos pilares que tenho em mente [são] dois: em primeiro lugar, os fatos antecedem as crenças para as quais se diz que fornecem evidência, bem como independem delas; em segundo lugar, a prática científica leva a verdades, a verdades prováveis ou a aproximações à verdade acerca de um mundo externo que independe da mente e da cultura. (...) As dificuldades que pareceram solapar a autoridade da ciência não deveriam ser vistas simplesmente como fatos observados a respeito de sua prática. Ao contrário, são características necessárias de qualquer processo de desenvolvimento ou evolução” (KUHN, 2006, p. 148-149).

Antes de mais nada, Kuhn reconhece que filosofias historicamente orientadas abalaram um conceito de ciência erigida em termos de uma plataforma arquimediana de racionalidade fixa, imutável e a-histórica. Pode-se agregar ao mencionado na subseção 4.1.1, a crítica kuhniana ao “Programa Forte” e a filosofias historicamente orientadas dirige-se aos

termos que tais filosofias adotam ao narrar os fatos que aconteceram na *práxis científica* e que ocasionaram mudanças, não alcançando uma avaliação comparativa das crenças correntes. Tal abordagem carece de aprofundamento, por exemplo, em relação a racionalidade da crença *versus* a racionalidade de uma mudança incremental de crença que ocorre na mudança científica. Nessa obra, Kuhn defende uma análise do processo de desenvolvimento científico que não abandona a perspectiva histórica na qual a ciência, não mais do que outras práticas humanas, é afetada por fatores sociológicos: ao situar a *práxis científica* dentre as várias práticas e especialidades humanas, incorpora *as ciências* ao contexto cultural. Todavia, defende abordá-las filosoficamente pois, “reduz sua aparente contingência, fazendo com que seja mais difícil rejeitá-las como produto de uma investigação difamadora empreendida por indivíduos hostis à ciência” (KUHN, 2006, p. 141). Importa-nos destacar que em sua “árvore evolutiva” – a usar a metáfora de Kuhn (2006, p. 147) –, as práticas científicas ocorrem em relação de dependência da cultura e das realidades moldadas a partir de culturas, não expressando a visão de um ‘mundo externo’ independente ou neutro em relação à cultura. Tal visão, argumenta, exige o “abandono da idéia de ciência como empreendimento monolítico único, limitado por um método único”(KUHN, 2006, p. 149), conforme aventado pela visão recebida do racionalismo popperiano.

Note-se aqui que, considerando-se o pensamento último de Kuhn, desfaz-se a crítica a uniformidade dos paradigmas empreendida por Feyerabend em seu artigo *Consolations for the Specialist* (1970b), conforme vimos na subseção 4.1.2 do presente. Feyerabend concorda com a crítica ao “Programa Forte” e com a noção de “desenvolvimento” proposta por Kuhn, acrescentando que as questões de como deve ser interpretada a ciência “têm de ser respondidas pelas próprias partes interessadas, de acordo com seus padrões, concepções e comprometerimentos culturais” (FEYERABEND, 2007, p. 363). Contudo, ao pretender que a questão possa ser resolvida “filosoficamente”, sem apelo à história, Kuhn distancia-se de Feyerabend pelo que afirma o último: “eu concordaria se soubesse que para ele [Kuhn] esse é um modo entre muitos e não o único procedimento possível” (FEYERABEND, 2007, p. 364). Do balanço das semelhanças e diferenças que Feyerabend estabelece com relação à Kuhn, ao final de seu “Pós-escrito sobre o Relativismo” na 3ª edição de *Contra o Método* (2007), pode-se ver a relação realismo-relativismo na obra de Feyerabend como caracterizada por desunidade no viver e na *práxis científica*. Essa última, é desenvolvida em subespecialidades, fornecendo variedade de respostas que moldam *realidades* conforme a abordagem ainda que, nem todas tenham êxito na avaliação comparativa. Assim, pensamento maduro de Feyerabend admite um relativismo “cosmológico” ou “ontológico” (FEYERABEND, 2007, p. 362-363).

É razoável inferir, tal forma de relativismo “cosmológico” ou “ontológico” contra uma visão absolutista ou universalista da “Verdade”. Acomoda um relativismo epistêmico, mas o situa como parte de sua ampla acepção de realidade, pois, não é possível *apreender* entidades como “Cultura” ou “Natureza” *per se*, mas, na medida de nossa interação com elas. No artigo *Potentially every culture is all cultures* (1994), o relativismo “cosmológico” ou “ontológico”, ao rejeitar a idéia de culturas como domínios fechados está intimamente relacionada a um multiculturalismo. Segundo o autor, “interações entre culturas, domínios lingüísticos, ou grupos profissionais estão acontecendo o tempo todo e, por isso, é absurdo falar tanto de objetividade ou de sentido relativo dentro de limites bem definidos³⁰” (FEYERABEND, 1994, p. 20) (tradução nossa). Neste sentido, noções como “objetividade” ou “relativo a” adquirem sentido na *prática* ou, conforme vimos na seção 4.3, na interação razão-prática a partir da qual conteúdos de princípios, regras ou padrões universais encontram o espaço de sua aplicabilidade em contextos particulares intercambiantes. Para o autor, “Verdade” e “Objetividade” enquanto valores epistêmicos descolados da realidade histórica e cultural, em suma, tornam objetivismo e relativismo “quimeras” (idem, *ibidem*, p. 20).

Diferenças entre as linguagens, formas de arte, os costumes não estão sendo negados. Mas eu gostaria de atribuí-los a acidentes de localização e/ou a história, não às claras, inequívocas, e imóveis essências culturais: *potencialmente cada cultura é todas as culturas* (FEYERABEND, 1994, p. 21).

Portanto, tanto no “Pós-escrito sobre o Relativismo” que consta em *Contra o Método* (2007) como no artigo *Potentially every culture is all cultures* (1994), há claramente uma mudança de posição em relação à *Science in a Free Society* (1978) e *Adeus à Razão* (2010) a partir da afirmação de culturas abertas intercambiantes transformando realidades. Também em sua autobiografia *Matando o Tempo* (1996), Feyerabend argumenta a favor de uma interação cultural intercambiante e, fazendo comentário crítico que ilustra tal mudança de posição, afirma, “o objetivismo e o relativismo não são apenas insustentáveis como filosofias: são maus guias para uma colaboração cultural frutífera” (FEYERABEND, 1996, p. 160). No

³⁰ Segue a passagem citada do texto inglês: “Now if we drop the artifice of closed domains, as simple common sense advises, then we must also drop the artifice of precise meanings - words, statements, even principles are ambiguous and change with the situations in which they are being used. Interactions among cultures, linguistic domains, professional groups are going on all the time, and it is therefore absurd to speak either of objectivity or of relative sense within well-defined boundaries. Both objectivism (and the associated idea of truth) and relativism assume limits that are not found in practice and postulate nonsense wherever people are engaged in interesting though occasionally difficult forms of collaboration. Objectivism and relativism are chimeras.” Cf. FEYERABEND, Paul. *Potentially every Culture is all Cultures*. *Common Knowledge*, Fall:1994, p.16-22.

artigo *Realismo e Historicidade do Conhecimento* (2006) que consta em *A Conquista da Abundância* (2006) a crítica ao realismo de “senso comum” e o “científico” comumente aceito desvela a abundância da história e das culturas como instâncias produtoras de conhecimento. Eis o questionamento do autor: “como pode a informação resultante de mudanças históricas idiossincráticas tratar de fatos e leis histórico-independentes?” (FEYERABEND, 2006, p. 179). Transferindo a questão para o problema da racionalidade científica, poderíamos formulá-la nos seguintes termos: como pode uma racionalidade sistemática, universal e “objetiva” no sentido de histórico independente, dar conta de termos altamente idiossincráticos e contingentes forjados em uma racionalidade complexa, em ação e que se desdobre contextualmente? Culturas com valores e costumes que encerram ontologias e diferentes visões de mundo moldando a racionalidade (científica) entremeada no oceano de alternativas do conhecimento humano; o caráter complexo e heterogêneo da história, enfim, a mistura de cores de tal quadro escapa à tela “branda e descolorida” (FEYERABEND, 1999 [2006], p. 39) que subjaz ao tribunal da “Razão”.

Pelo exposto até o momento, uma racionalidade científica sistemática e abrangente, com seus padrões de comensurabilidade entre teorias, torna-se insuficiente, pois o enquadramento estático a que dá lugar não capta a riqueza, a complexidade e a abundância da *práxis científica* em sua racionalidade histórica, contextual e culturalmente engendrada.

4.5 O Problema da Incomensurabilidade

A questão da incomensurabilidade que dá título à presente seção requer, inicialmente, uma contextualização do problema. Nesse sentido será exposta a questão, partindo-se da visão de Popper acerca das mudanças científicas enquanto sucessão de teorias comensuráveis. Segue-se a visão de Lakatos, que mantém a comensuração em termos de padrões avaliativos comuns entre diferentes teorias, mas, flexibiliza os padrões popperianos; por exemplo admitindo que o processo de falseamento seja bem mais complexo do que Popper apresenta e ‘não-instantâneo’, mas histórico: o que hoje se apresenta como evidência falseadora, amanhã poderá se apresentar como evidência corroboradora. A flexibilidade de Lakatos torna-o vulnerável à crítica de Feyerabend como agente duplo: como um ‘anarquista disfarçado’ e como um ‘racionalista conservador’. A presente seção expõe o problema da incomensurabilidade buscando captar as nuances de cada posicionamento e, por último, analisando suas implicações para a noção de “racionalidade científica” subjacente.

Na trilha da “ciência” de Popper, as teorias seguem uma tendência de avanço em relação a níveis de universalidade alcançados “em ordem cronológica, passando-se dos mais baixos para os mais altos” (POPPER, 2006, p. 304). Depreende-se, claramente, um progresso linear da ciência. Tal idéia é coerente com a regra metodológica que exige conteúdo crescente e excedente em relação à teoria falseada, e pressupõe a substituição da teoria falseada pela “melhor”, aquela com excedente conteúdo empírico. Nesse escopo, as teorias devem ser apresentadas de forma falseável, isto é, testável; se resisitir aos textos mais sofisticados justificará não a teoria enquanto tal, mas a nossa preferência por tal teoria em comparação com uma teoria rival e menos bem sucedida no teste empírico. Conjecturas e refutações são sempre à luz de situações-problema que pressupõem a eleição entre hipóteses, teses, conceitos ou teorias comparáveis. A comensuração ou sujeição de teorias a testes e medidas comuns pressupõe uma análise estrita dos valores epistêmicos que as compõe em termos de capacidade explicativa, testabilidade, grau de falseabilidade, etc. Teorias ou sistemas teóricos abrangentes e em competição podem ser submetidos a testes críticos comuns. Em relação ao conceito de “racionalidade científica” subjacente, a escolha do cientista entre hipóteses diferentes será racional quando optar pela teoria que apresente mais falseadores potenciais, no sentido de que por meio de tal teoria, tal cientista possa se aproximar mais da verdade.

A abordagem lakatosiana também defende a comparação ou comensuração de teorias: “as metodologias podem ser criticadas e comparadas de modo construtivo” (LAKATOS, 1993, p. 160) (tradução nossa). A defesa da comensurabilidade reflete-se na crítica: “onde Kuhn e Feyerabend vêm movimentos irracionais, eu predigo que o historiador descobrirá que tenha existido uma mudança racional” (LAKATOS, 1993, p. 173) (tradução nossa). O critério “construtivo” que Lakatos propõe baliza a comparação por meio da “reconstrução racional”, segundo o argumento de que a história corrobora programas de pesquisa progressivos em sua metodologia a partir de seus próprios padrões de avaliação da racionalidade de tais programas. Em suma, Lakatos mantém a abordagem da comensuração, mas a flexibiliza, pois na sua “heurística positiva” o fortalecimento do cinturão protetor do núcleo do programa permite, inclusive, o uso de adaptações *ad hoc* que protegem o programa da refutação e o conduzem a uma mudança gradual da série de teorias³¹. Voltaremos à Lakatos por meio da crítica de Feyerabend.

³¹ A seguinte passagem é instrutiva no sentido de ilustrar e sustentar tal constatação. Programas de Investigação, diz o autor, “que avançam de forma mais rápida e consistente somente podem digerir a evidência contrária de modo fragmentário: nunca desaparecem completamente as anomalias” (LAKATOS, 1993, p. 68). Entrementes, as anomalias estão presentes e desencadeiam uma proliferação desinibida de teorias defendida tanto por Feyerabend quanto Lakatos como se pôde ver na subseção 4.1.2, da presente dissertação.

Adentrar na posição de Feyerabend fica mais claro por uma digressão que nos traz seu estudo de caso de Galileu. A ‘refutação’ galileana do argumento da torre de que os aristotélicos se utilizavam para rejeitar a idéia de movimento da terra, argumenta, envolveu a substituição de “*interpretações naturais* – idéias tão estreitamente ligadas a observações, que se faz necessário especial esforço para perceber-lhes a existência e determinar-lhes o conteúdo” (FEYERABEND, 1977, p. 101) [1ª à 3ª ed.]. O “argumento da torre”, segundo o qual uma pedra caindo prova a Terra em repouso, não encerrava postulado restrito a sua Física qualitativa mas, como parte de uma epistemologia e ontologia largamente aceita desde a Idade Média, era “o” conhecimento fundado na experiência (Cfe. cap. VIII de *Contra o Método*). O telescópio representou “um sentido superior e mais aperfeiçoado” (FEYERABEND, 1977, p. 157) [1ª à 3ª ed.] e, por sua vez, uma experiência aperfeiçoada que altera à época o núcleo sensorial e, em última instância, o aparato linguístico conceitual vigente da teoria aristotélica. As novas interpretações naturais constituem linguagem de observação nova e ‘provada’ pelo instrumento que introduz técnica de observação: o telescópio, ainda que, à luz de Feyerabend, tal instrumento tivesse limitações atinentes ao desenvolvimento ainda seminal da óptica kepleriana³². Em suma, a argumentação de Feyerabend converge a relativizar a prova fornecida por Galileu a favor de Copérnico: o telescópio não forneceu razões teóricas *per se* suficientes e que poderiam fazer acreditar que o telescópio representava uma imagem verdadeira do céu. No entanto, o autor não está a rejeitar a contribuição de um instrumento ainda impreciso: as observações da “variação telescópica do brilho dos planetas” põem-se em harmonia com uma nova astronomia: “*é essa harmonia*, e não um profundo conhecimento de óptica e de cosmologia, *que, ao ver de Galileu, corrobora Copérnico e a veracidade do telescópio*” (Cf. FEYERABEND, 1977, p. 223-224) [grifo do autor]. Tal *harmonia*, dada a imprecisão do instrumento, não está baseada em *estrita* concordância quantitativa com a evidência (nem relação às trajetórias de Vênus ou Marte que constam na teoria de Copérnico. Cfe. cap. XI de *Contra o Método* 1977 e cap. X das edições traduzidas de 1993 e 2007) mas, em linhas gerais, fortalecem a *confiança* de Galileu no instrumento. *Propaganda e persuasão* acerca da nova visão de mundo, argumenta Feyerabend (1977, p. 220), encontraram “apoio principalmente por estar em concordância com o ponto de vista copernicano e eram, portanto, em grande parte, *ad hoc*”.

³² A este respeito, em nota de rodapé, acrescenta Feyerabend, “o primeiro telescópio recebido por Kepler do eleitor Ernst von Köln (que, por sua vez, o havia recebido de Galileu) e no qual baseou sua *Narratio de Observatis a se quatuor Jovis satellibus*, Frankfurt, 1611, mostrava as estrelas *quadradas* e intensamente *coloridas*. O próprio Ernst von Köln foi incapaz de perceber qualquer coisa pelo telescópio e pediu que Clavius [padre astrônomo] lhe enviasse um instrumento melhor (*Archivio della Pontificia Università Gregoriana*, 530, f. 182 r” (FEYERABEND, 1977, p. 206n.) [1ª à 3ª ed.]. (Cf. *também* 30 da presente dissertação).

A partir do estudo de caso da revolução copernicana, para o autor criam-se

Consideráveis dificuldades para a concepção segundo a qual a transição da cosmologia pré-copernicana para a do século XVII consistiu na substituição de teorias refutadas por conjecturas mais amplas que explicavam os exemplos refutadores, faziam previsões novas e eram corroboradas por observações realizadas com o propósito de submeter a teste as novas previsões (FEYERABEND, 1977, p. 225) [1ª à 3ª ed.].

Tal conclusão constitui o alicerce de Feyerabend para a sua crítica à noção de desenvolvimento ou mudança científica exposta pelo racionalismo popperiano como sucessão de teorias comensuráveis. Desde já, teorias não podem ser avaliadas suficientemente em termos estritos aos valores epistêmicos que encerram pois, tais valores não se constituem alheios às diferentes cosmovisões, ontologias, percepções entremescladas no contexto observacional. Começemos por analisar a crítica do autor à exigência de aumento de conteúdo de uma nova teoria em relação à sua predecessora, exposta à título de *regra* no racionalismo popperiano e também admitida por Lakatos.

Para Feyerabend, a partir da teoria precedente, concepções novas ao compor o domínio de fatos que pretende explicar, recorrem a hipóteses ou aproximações *ad hoc*, redefinição de termos (pressupostos epistemológicos, conceitos, etc.) ou que tais fatos decorrem de reformulação de princípios. A partir disso, argumenta, a aferição de um aumento de conteúdo pode resultar em “uma *ilusão epistemológica*: o *imaginado* conteúdo das teorias anteriores (...) *diminui* e pode reduzir-se até o ponto de se tornar menor que o imaginado conteúdo das novas ideologias” (FEYERABEND, 1977, p. 276-277) pois,

As teorias que destroem um ponto de vista amplo e bem enraizado e passam a dominar restringem-se, inicialmente, a uma acanhada esfera de fatos, a uma série de fenômenos paradigmáticos de que recebem apoio e só lentamente se estendem a outras áreas. (...) Posteriormente a teoria é estendida a outros domínios, mas a forma de extensão raramente é determinada pelos elementos que constituem o conteúdo de suas predecessoras (FEYERABEND, 1977, p. 275) [1ª à 3ª ed.].

Nesses termos, a exigência de aumento de conteúdo não é imediatamente satisfeita tão logo uma teoria haja sido substituída, pois uma nova teoria se constitui em termos de uma interseção entre as consequências aceitáveis da teoria precedente e os novos fatos que pretende explicar. O esboço de uma possível “ilusão epistemológica” nos remete à questão da incomensurabilidade de teorias, *i. e.*, de sua incomparabilidade em relação as classes de

consequências em termos dos significados que encerram ontologicamente fatos possíveis impedindo ou restringindo os de outra teoria.

Feyerabend sustenta três teses a favor da incomensurabilidade de teorias: (1) a existência de esquemas de pensamento incomensuráveis entre si, agregando-se a; (2) estágios incomensuráveis no desenvolvimento da percepção e do pensamento no indivíduo, ao passo que, o aparato conceitual e linguístico que molda a nossa percepção “*altera-se* de estágio para estágio e é *parte* do aparato conceitual de determinado estágio, e não exclusiva e única fonte de interpretação” (FEYERABEND, 1977, p. 354) [1ª à 3ª ed.], e; (3) de que descrições ontológicas (que englobam cosmovisões e modos de percepção), ao expressarem ideologias subjacentes às culturas diversas que impedem, esvaziam o sentido de sistemas conceituais que agem à base das cosmovisões encerradas em suas respectivas teorias. A respeito do ponto “(2)” a corroboração feita por Galileu da teoria copernicana, através de uma experiência de observação aperfeiçoada por meio do telescópio, envolveu um processo de mudança perceptual e sensorial que igualmente o torna incomensurável à astronomia pré-copernicana. No entanto, é em relação ao último ponto “(3)”, que a incomensurabilidade de Feyerabend não se restringe somente à impossibilidade de comparação de classes de consequências de teorias, mas à impossibilidade de tal comparação quando estamos às voltas com diferentes fundamentos ontológicos de teorias abrangentes. “Afinal supõe-se que uma teoria abrangente envolva também uma ontologia com o propósito de delimitar o âmbito dos fatos possíveis e possíveis interrogações” (FEYERABEND, 1977, p. 276) [1ª à 3ª ed.].

Nesse sentido, a incomensurabilidade ocorre quando o uso de qualquer conceito de uma teoria torna inaplicáveis (‘sem sentido’) os conceitos da outra por terem distintos fundamentos ontológicos. Disso se infere que uma diferença entre escopos teórico-conceituais por si só não é condição suficiente para tornar duas teorias entre si incomensuráveis. Para Feyerabend, na interação entre tradições, constantemente os padrões científicos são abandonados e transformados porque não há uma estrutura de unidade absoluta na natureza, nem um mundo infinito que possa ser *totalmente* desvendado, e porque o ato de teorizar (em um sentido geral), mediado por tradições, constitui-se de estágios de competição entre diferentes visões de mundo. No artigo *Consolations for the Specialist* (1970b) em nota de rodapé Feyerabend critica Kuhn pelo que o último assevera em *A estrutura das Revoluções Científicas* (1970) a respeito de uma incomensurabilidade entre paradigmas: “os conceitos nunca se estabilizam de todo mas permanecem abertos e são elucidados, ora por uma, ora por

outra teoria³³” (FEYERABEND, 1970b, p. 198) (tradução nossa). A esse respeito, a incomensurabilidade kuhniana pressupõe a impossibilidade de comparação entre sistemas conceituais estáveis sob a vigência de uma “ciência normal”.

Para Lakatos, os programas de investigação são comensuráveis em termos de sua capacidade heurística para gerar novos problemas que, por sua vez, conduzem a fatos novos. No entanto, não há comparação em termos de uma aproximação à verdade (e, neste sentido, rejeita a noção popperiana de experimentos cruciais), mas, de sua potencial capacidade para gerar novos problemas. Também sustenta a possibilidade de avaliação de princípios comuns às teorias sob o critério “construtivo” de sua heurística positiva. Para Lakatos (1993, p. 66) cada programa tem seu próprio “núcleo [metafísico] firme” que conduz programas progressivos delimitando seus fatos, problemas e padrões de solução. Nessa perspectiva, a exigência de crescimento teórico e empírico pode ocorrer a partir de transformações internas de cada programa. Nesse ponto, à luz de Feyerabend, abre-se caminho para uma leitura do “duplo agente”: quando Lakatos é consistente com suas próprias idéias é um “anarquista disfarçado” (ver também o capítulo 3, seção 3.3 da presente dissertação). A flexibilidade de seus critérios acaba flexibilizando a própria interpretação dos critérios da “Razão” para avaliar programas de investigação e teorias; quando é inconsistente com suas próprias idéias, torna-se ‘conservador’ e adepto da comensuração popperiana.

A análise feyerabendiana considera desenvolvimentos que resultam em mudanças científicas à luz da história, não a partir do ‘olho que tudo vê’ de uma racionalidade científica neutra e estável mas, ao contrário, da racionalidade científica que não encerra produtos (teorias, fatos e artefatos) independentes de pressupostos ontológicos e antropológicos. “A ciência absorve toda a história do pensamento e a utiliza para o aprimoramento de cada teoria” (FEYERABEND, 1977, p. 65). Do que se pode depreender que, na história do pensamento, a incomensurabilidade entre sistemas de teorias compreensivas dá lugar a uma “racionalidade científica” que não se restringe ao “racional” nos moldes de uma “discussão crítica” de teorias. Estágios de desenvolvimento histórico abrigam ontologias que moldam

³³ Segue a reprodução da passagem no texto inglês: “concepts are never completely stabilized but are left open and are elucidated now by the one, now by the other theory” (FEYERABEND, 1970b, p. 198-199). Poderíamos dizer o mesmo das relações entre Feyerabend e Kuhn sobre “incomensurabilidade” a partir de O caminho desde a Estrutura (2006). Kuhn não refere incomensurabilidade a “paradigmas”, mas antes aos nichos lingüísticos e ontológicos que definem as diferentes comunidades que partilham uma mesma linguagem, gramática e taxonomias que não são partilhadas por outras comunidades. Admite que um mesmo indivíduo possa partilhar de diferentes comunidades, desde que não confunda as regras. Admite igualmente que comunidades diferentes com taxonomias próprias possam partilhar parte de sua gramática. A incomensurabilidade não é total. Ao final de seu “pós-escrito sobre o relativismo” acrescentado à 3ª edição de Contra o Método (2007) [1993], Feyerabend indica as linhas para uma nova análise de suas relações com Thomas Kuhn sobre a incomensurabilidade. Mas, por si só, isso seria tema para uma outra dissertação.

valores, crenças, costumes e percepções que se refletem no modo como valores epistêmicos são utilizados para a avaliação de teorias. Na medida em que tais teorias se constituam no âmbito do “real” que admite diferentes determinações de significado, não há uma racionalidade única que igualmente poderia pressupor teorias compartilhando de um único padrão que as tornassem comparáveis.

Enfim, como fica a “racionalidade científica” em vista desses elementos centrais a seu pensamento?

4.6 A Racionalidade Científica

Na trilha percorrida até o momento nesse capítulo, buscou-se apresentar a filosofia de Feyerabend a partir da qual se depreende uma “racionalidade científica” não em termos de uma respectiva *teoria* da racionalidade disposta em princípios, teses ou um firme conjunto de postulados epistemológicos. Na presente seção, estaremos guiados pelo esforço de articular os termos da filosofia feyerabendiana em relação ao problema da racionalidade científica.

O anarquismo epistemológico solapa a pretensão de uma teoria da racionalidade no sentido de que possa ser exposta como “teoria” objetiva pressupondo abstrair a razão dos processos históricos que a engendram. O ‘racional’ se constrói de nossa interação com o mundo, com objetos, com a cultura e a história a partir da qual descrevemos e moldamos formas de julgar, representar e intervir sendo afetados pelo mundo que nos rodeia. Em relação à ciência, Feyerabend não descarta a propaganda, as emoções, os preconceitos, concepções míticas, enfim, idéias antigas e obsoletas influenciando novas como uma parte importante da prática contínua da ciência. Em *Adeus à Razão* (2010), afirma, “[*anything goes*] tudo vale – tudo, isto é, que seja propenso a aumentar o conhecimento de acordo com a compreensão de um pesquisador determinado ou uma tradição de pesquisa específica” (FEYERABEND, 2010, p. 47-48). Do que se pode inferir que tudo do que dispusermos enquanto material de crenças ou juízos científicos e não-científicos, de métodos e teorias alternativas – potencialmente, tudo pode valer como escolha (não necessariamente deliberada) a aumentar o nosso conhecimento, inclusive, científico. Com isso, o metaprincípio *tudo vale* engloba, além das possibilidades de escolha racional do pesquisador, também o conjunto de crenças, valores e visão de mundo do pesquisador em relação à tradição que está inserido. Por sua vez, a pesquisa ao buscar responder às situações-problema do contexto a que a tradição faz parte não é guiada em termos de uma racionalidade histórico independente.

A história dispõe o material que articulamos em nossas formas de experimentar, de moldar e manusear objetos de conhecimento. Mas os desdobramentos da história não convergem para um fim último e seu caráter contingente interpõe intenção e acaso, razão e anti-razão em conjunto como partes de um todo. Tal como Feyerabend expõe, uma ciência que é anárquica à medida que não há um princípio uniformizador da história, conseqüentemente também está sujeita à intenção e acaso, razão e anti-razão. Antes de prosseguir, passemos a uma breve análise da relação entre razão e anti-razão.

Na 3ª edição de *Contra o Método* (2007), afirma, “*ingredientes essenciais da ciência moderna sobreviveram apenas porque, em seu passado, a razão foi freqüentemente posta de lado*” (FEYERABEND, 2007, p. 157) [grifo do autor]. Dentre outras passagens, tal afirmação que consta na 3ª edição de *Contra o Método* dá lugar a anti-razão no sentido da *práxis científica* não se utilizar de métodos comumente aceitos como “racionais”, como a propaganda, estratégias de persuasão, hipóteses *ad hoc* e preconceitos teóricos. À luz de Feyerabend, algo como “o” método racional da discussão crítica de teorias, para falar de Popper, pressupõe a uniformidade de uma racionalidade abrangente e incorruptível. A análise do produto (teorias, fatos etc.), e assim, do resultado deslocado do processo não capta a pluralidade que, freqüentemente, corrompe o enquadramento racional preciso do produto, pois, elementos “irracionais” do processo, argumenta Feyerabend, podem conduzir ao resultado que, examinado, tornar-se-á “racional”. Pode-se depreender de Feyerabend que o caráter temporal do desenvolvimento científico no fluxo irracional da história complexa e indeterminada tornou necessário ao próprio desenvolvimento científico o uso dos procedimentos irracionais acima mencionados. “A paixão faz surgir o comportamento específico e este, por sua vez, cria as circunstâncias e idéias necessárias para análise e explicação do processo, para torná-lo ‘racional’³⁴” (FEYERABEND, 1977, p. 32) [1ª à 3ª ed.]. Portanto, a paixão que move sentimentos, desejos, alegrias e frustrações tanto não é descartada quanto é parte do processo: é comportamento sujeito a intenção e acaso, criando

³⁴ À guisa de exemplo para tal afirmação, em *Contra o Método*, segundo Feyerabend, “o desenvolvimento da doutrina copernicana, desde o tempo de Galileu até o século XX, é perfeito exemplo da situação que desejo apresentar. Partimos de uma firme convicção, contrária à razão e à experiência da época. A convicção se dissemina e encontra apoio em outras convicções que são igualmente ou mais dezarrazoadas (lei da inércia, telescópio). A pesquisa toma novas direções, constroem-se novos tipos de instrumentos, a ‘evidência’ passa a ser relacionada com as teorias segundo novas linhas, até que surja uma ideologia suficientemente rica para oferecer argumentos específicos em defesa de cada uma de suas partes e suficientemente plástica para encontrar esses argumentos sempre que se façam necessários” (FEYERABEND, 1977, p. 33) [1ª à 3ª ed.]. Conferir também a nota 13, cap. 3, nota 32, cap. 4, além da seção 4.5 na presente dissertação. *Interessa-nos aqui não uma aprofundada avaliação de razão versus anti-razão no copernicanismo mas, a fim de evitar dispersão, apenas uma avaliação da admissão feyerabendiana de uma ‘anti-razão’ presente no desenvolvimento científico e dos desdobramentos de tal admissão na aferição da racionalidade científica.*

circunstâncias e idéias inerentes ao processo a se convergir no resultado. Na visão do autor, o problema é que os termos racionais comumente utilizados para explicar e corroborar o resultado na forma de teorias, observações e fatos enquanto elementos do conhecimento –, pressupõem tais elementos como “entidades atemporais” (FEYERABEND, 1993, p. 144) [2ª e 3ª ed.]. Voltando-nos ao “anarquismo epistemológico”, em seu artigo *Feyerabend/Lakatos: ‘Adeus à razão’ ou construção de uma nova racionalidade?* (1994) para Ana Carolina Regner, de um lado, Feyerabend

Mostra a ‘irracionalidade do racionalismo’, uma vez que suas regras, levadas as últimas conseqüências, dentro da própria esfera lógica e epistemológica em que se alicerçam, tornam-se autodestrutivas, inviabilizam o alcance de seus objetivos e conflitam com os fundamentos que as suportam. (...) De outro lado, Feyerabend mostra a ‘razoabilidade do irracionalismo’, viabilizando o progresso da ciência, em qualquer uma das acepções que lhe seja emprestada (REGNER, 1994, p. 116-117)

Do que se pode depreender, considerando o corolário do anarquismo, a irracionalidade do racionalismo em termos feyerabendianos consiste em que, à luz da história da ciência, torna-se sem sentido o empreendimento popperiano de estabelecer regras metodológicas *a priori*. Aqui, “sem sentido” tem como horizonte a *práxis científica* que conflita e, freqüentemente, viola tais regras, as extrapolando enquanto condições suficientes a serem seguidas normativamente. Por sua vez, a atribuição de sentido a moldar o conhecimento não obedece rigidamente a um conjunto de regras aplicáveis a todos os contextos *a priori*. O pluralismo, a proliferação e as “contra-regras” remetem a razoabilidade do irracionalismo a considerar tal “irracionalismo” a abertura à exploração de alternativas (não somente teóricas) que se mostrarem razoáveis no sentido de propensas a aumentar o conhecimento. Segundo o autor,

As teorias só se tornam claras e ‘razoáveis’ depois de terem sido usadas, por longo tempo, várias partes incoerentes que as compõem. Essa operação desarrazoada, insensata, sem método é, assim, condição inevitável de clareza e de êxito empírico (FEYERABEND, 1977, p. 33) [1ª à 3ª ed.].

Portanto, para Feyerabend não há algo como racionalidade *intrínseca* (tal como subjaz de Popper e Lakatos) às teorias e uma desrazão pode estar presente no uso de tais teorias por parte daqueles que desvelam inconsistências e busquem aperfeiçoamentos para afastá-las. E assim, defende, teorias tornam-se apenas processualmente claras e razoáveis em seus termos

explicativos. O anarquismo epistemológico ao implodir a “Razão” autosuficiente e atemporal a partir da qual teorias, fatos ou ‘dados’ empíricos se constituam como autosuficientes – tal anarquismo desvela o “irracional” co-presente no processo de uso e aperfeiçoamento de teorias, padrões e regras. No entanto, uma racionalidade científica, desenvolvendo-se na história (irracional), utilizou-se e continua a se utilizar de meios considerados “irracionais” sem invalidar o resultado, pois, ao convergir no resultado, remove-se o “irracional” ao torná-lo racional. Note-se aqui, uma racionalidade científica historicizada na qual o caráter complexo da história coloca-nos diante da pluralidade de métodos, da proliferação de teorias e novas concepções como material disponível a aumentar o nosso conhecimento, enfim, a racionalidade de nossas crenças acerca do que consideramos ‘científico’.

Sobre a ciência como processo histórico, argumenta que, “alguns de seus elementos estão disponíveis na forma de enunciados claramente redigidos, ao passo que outros estão ocultos e tornam-se conhecidos apenas por contraste” (FEYERABEND, 2007, p. 158). O progresso da ciência requer o pluralismo e a proliferação teórica desinibida, ao passo que, em um oceano de alternativas, o conhecimento avança por meio do contraste no processo de competição/cooperação em que sistemas teóricos sofisticados, formas antigas de pensamento e visões de mundo encontram-se conjugados no escopo da racionalidade científica. Não há uma regularidade da *práxis* que permita deslocar uma entidade “Ciência” da história e, portanto, nega-se tal regularidade seja em termos de uma aproximação gradual à “Verdade” (um progresso linear em Popper) ou de uma série de teorias auto-consistentes (em termos lakatosianos). Lakatos admite uma proliferação desinibida, mas restrita ao âmbito de teorias para explicar e racionalizar em contornos popperianos as nossas formas de acesso a realidade, ao mundo. Todavia, para Feyerabend o conhecimento e a racionalidade do empreendimento científico não se constituem apenas a partir do contraste entre teorias mas, *também*, de valores e visões de mundo não estritos ao *corpus* “científico”, mas interpostos na história que engloba o processo de competição/cooperação.

O pluralismo metodológico capta a proliferação teórica desinibida não delimitando o surgimento de teorias conforme os métodos dispostos e adequados à teoria do *status quo*. A “razoabilidade do irracionalismo”, conforme Anna Carolina Regner, está diretamente relacionada à sugestão de Feyerabend de se adotar um procedimento contra-indutivo baseado em contra-regras “necessárias a exploração da evidência e discussão crítica pretendidas pelas *regras do racionalismo* [e que] mostram-se ‘corroboradas’ pela *práxis científica*” (REGNER, 1994, p. 117) [grifo da autora]. Alternativas teóricas conflitantes no caso de hipóteses introduzidas como ponto de ataque a teorias confirmadas ou corroboradas e fatos

estabelecidos tornam-se razoáveis ao potencializar o aumento de conteúdo empírico pretendido mas, à luz de Feyerabend, contraditoriamente, suprimido pelas regras do racionalismo. E questiona o autor: “como nos seria possível examinar algo de que nos estamos valendo o tempo todo?” (FEYERABEND, 1977, p. 42) [1ª à 3ª ed.]. Introduzir hipóteses alternativas contra-indutivamente, argumenta, pode nos levar não somente a uma melhor exploração da evidência, mas, também, criar condições para um padrão externo de crítica introduzindo percepções que permitam “romper o círculo vicioso” de nossos sistemas conceituais: “a contra-indução, portanto, é sempre razoável e abre sempre uma possibilidade de êxito” (Cf. FEYERABEND, 1977, p. 43) [1ª à 3ª ed.]. Ainda que a contra-indução possa ser o artifício do anarquista que “participa do jogo da Razão para solapar a autoridade da Razão” (FEYERABEND, 1977, p. 44) [1ª à 3ª ed.], no escopo da proliferação o proceder contra-indutivamente pode conduzir ao êxito: se não substitui a teoria do *status quo*, pode aperfeiçoá-la por contraste. Por certo, a partir da implosão de noções que são a essência do empirismo e que limitam o espaço de exploração da evidência, depreende-se de Feyerabend uma visão de ciência aberta que igualmente dá lugar a uma racionalidade científica aberta, irrestrita e livre.

Estabelecendo como ponto arquimediano a *práxis* da qual emerge a racionalidade científica na medida em que se desenvolve historicamente, Feyerabend critica o normativismo da “Razão” como entidade privilegiada a *apreender* a realidade independentemente da história que torna “real” o que faz sentido ao viver humano. Assim, a realidade que se desdobra rica e abundante na história não pode estar restrita a enquadramentos teóricos uniformes que congelam o seu fluxo. A complexidade da realidade escapa a possibilidade de reduzi-la a simplicidade e a percepção, expressão, linguagem e visão de mundo científica que se possa autovangloriar de um acesso privilegiado ao “real”, como pressupõe um realismo científico. Depreende-se de Feyerabend que a racionalidade do empreendimento científico está em conjugar os elementos dispostos que nos permitam um acesso mediado ao mundo por meio da história. No artigo *Que Realidade* (2006), segundo o autor, “o que conhecemos são as várias formas da *realidade manifesta*, isto é, as maneiras complexas pelas quais a Realidade Última age no domínio (*no nicho ontológico*) da vida humana” (FEYERABEND, 2006, p. 286-287) [grifo do autor].

Nesse ponto, a incomensurabilidade apontada por Feyerabend solapa uma racionalidade estrita e independente do modo como percebemos, descrevemos e modelamos os fatos segundo as diferentes ontologias (teorias compreensivas) que se encontram na cultura e na história. Nem todas as diferenças conceituais são ontológicas, mas, sim, aquelas que se

tornam irreduzíveis umas às outras quanto ao significado que atribuímos aos fatos, de sorte que, do interior de uma ontologia compreensiva, torna-se ‘sem sentido’ falar nos termos que impregnam as descrições permitidas pela outra com a qual tentamos compará-la. Não há uma medida comum; são incomensuráveis entre si. A ausência de uma medida comum não exclui toda e qualquer comparação, como, por exemplo, compará-las quanto ao sucesso explicativo que possam ter, nos seus próprios termos, para os fatos, como os descrevem. A racionalidade característica do pensamento de Popper e do lado ‘conservador’ de Lakatos em seu viés popperiano, colidindo com a flexibilização da "Razão" a que, de outro lado, aponta, reflete-se na defesa da comensurabilidade que repousa na determinação imposta pela “Razão” una e expressa em termos de critérios comuns e únicos de avaliação para todas as teorias. Para Feyerabend, teorias compreensivas abrangentes não encerram postulados teóricos independentes do nicho ontológico no qual se originam o que se reflete em termos de impedimentos ontológicos relevantes no caso de se aventar comensurabilidade entre teorias científicas fundadas em diferentes ontologias compreensivas. O acesso ao mundo, ao comportar várias acepções de “real”, conforme é compreendido nos nichos ontológicos em que se manifesta, encontra-se com um pluralismo ou relativismo ontológico.

Considerando as observações das seções 3.2 e 3.4 do presente, pode-se ainda perguntar: há como *conciliar* “racionalidade científica” com a posição que se pode depreender realista-relativista de Feyerabend? Sim e não, dependendo de que “racionalidade” estaremos a falar. Se considerarmos a racionalidade como entidade privilegiada a apreender, a capturar e a racionalizar por meio de teorias científicas um mundo uniforme, por certo tal forma de racionalidade exclui o que é “relativo” ou aplicável a um dado domínio do “real” (contexto), porque sua pretensão universalista e absolutista não comporta a complexidade. Tal forma de racionalidade pretende que teorias científicas descrevam e expliquem os fatos, fornecendo-nos através de teorias, modelos ou fórmulas, imagens que simplificam a natureza. Nesse sentido, a resposta é negativa.

Aferir um lugar para a racionalidade científica no pensamento de Feyerabend requer abandonar o lugar comum da “racionalidade” associada à universalidade irrestrita. Conforme Feyerabend, não há nada na natureza da ciência que exclua a diversidade cultural. Um realismo-relativismo implica uma racionalidade que não se restringe a critérios ou regras particulares em seu contexto de aplicação, complementares a regras ou padrões universais, mas que, pela interação razão-prática, articula a diversificação do alcance de tal racionalidade em seus desdobramentos ontológicos e epistemológicos. E não se nega que tal alcance possa ser universal, mas apenas que tal universalidade constitua fator a legitimar a ciência e a

racionalidade que se depreende de tal empreendimento como medidas de excelência humana. Uma racionalidade “científica” emerge da *praxis científica*, *i. e.*, do rico entrelaçamento de técnicas, instrumentos e habilidades desenvolvidas e articuladas por atores trabalhando em instituições, intervindo na natureza, construindo teorias, fatos e artefatos científicos. E como os aparatos tecnológicos, de intervenção e de representação alteram-se e são revisados, a racionalidade que emerge é cambiante ‘em ação’.

5 CONCLUSÃO

A presente dissertação orientou-se pelo objetivo de analisar a crítica radical de Feyerabend ao racionalismo desde a Antiguidade pós-homérica e, mais especialmente, ao “racionalismo crítico” de Popper e o “novo racionalismo” de Lakatos para, a partir de tal empreendimento implosivo, aferir se há lugar para uma “racionalidade científica”. As etapas percorridas apontam-nos a tal possibilidade, mas, opondo-se a visão tradicional da qual, segundo Feyerabend, se pode extrair tal racionalidade “estática”, “fixa” e “histórico-independente”. Vejamos, pois, o que se pode concluir de cada etapa percorrida nos diferentes capítulos em relação ao nosso objeto de pesquisa.

No capítulo 2, a crítica de Feyerabend a um racionalismo nascente desde a Grécia pós-homérica identifica o surgimento da filosofia como ponto culminante a estabelecer uma crença exacerbada no poder da “Razão”. Interessou-nos, nesse capítulo, o processo histórico e as nuances que o sustentaram em termos dos eventos-chave apontados por Feyerabend como refletindo mudanças culturais convergindo em uma “tendência geral para a abstração” (FEYERABEND, 2006, p. 87). Considerando que o pensamento ocidental encontra no *logos* grego a vertente para se conceber “racionalidade” em qualquer sentido que lhe possa ser empregada, a exploração do “*componente negativo*” (FEYERABEND, 2006, p. 28) de afirmação e disseminação da “Razão” apresenta uma originalidade na abordagem do autor. Ele apresenta uma contra-abordagem no sentido de que se contrapõe a abordagens ufanistas que tendem a tratar “racionalidade” na Antiguidade grega a partir de sua contribuição ao desenvolvimento da filosofia e da ciência, descuidando de investigar as consequências (negativas) da abstração no seu rompimento com as formas de vida mítico-religiosas vigentes. A tradição “teórica” ao suplantam a tradição “histórica ou empírica” consolida a tendência que, segundo Feyerabend, já se prenunciava na negativa de Aquiles aos mensageiros que o propuseram voltar à batalha ao lado de Agamenon. O questionamento do conceito de “honra” vigente pressupõe o distanciamento ou a independência em relação ao objeto questionado.

A razão enquanto faculdade de julgar, escolher e deliberar, enfim, enquanto faculdade cognoscente ligada à vida prática torna-se “Razão”. A idéia de uma nascente racionalidade sistemática e universal é criticada na medida em que sua sobrevivência não suporta as variadas formas de vida vigentes. O “argumento” dissemina o *logos* e o ‘ser racional’ como medida de uma existência ideal, de uma vida contemplativa. A noção de prova desempenha papel particularmente importante: o argumento dedutivo de princípios universais a partir do qual a *reductio ad absurdum* elimina a hipótese contrária –, tal forma de argumento erige o

universal como padrão de uma racionalidade necessária (não contingente). A partir de Feyerabend, a tradição “teórica” incorpora tal padrão como sendo a *única* história possível em detrimento de outras abordagens inerentes a religiosidade e aos costumes da vida grega. Da análise do componente negativo da sobreposição do *logos* baseada no processo de “negação da realidade” (FEYERABEND, 2006, p. 38), conseqüentemente se infere a racionalidade no sentido negativo de uma razão transfigurada em “Razão” essencialmente presente no “racionalismo crítico” de Popper e no “novo racionalismo” de Lakatos.

Em relação à “racionalidade científica”, conforme se pôde ver no capítulo 3, o racionalismo crítico de Popper associa “racional” com o método da discussão crítica de teorias visando *unicamente* o seu falseamento. A este respeito, para Feyerabend, “cada passo dado no sentido de proteger da crítica certa concepção, de fazê-la segura ou ‘bem fundada’, é passo que afasta da racionalidade” (FEYERABEND, 1977, p. 270) [1ª à 3ª ed.]. A exigência de uma contrastabilidade máxima de modo que a contradição de um enunciado básico de uma dada teoria implica o seu falseamento, e; a restrição de hipóteses *ad hoc* pressupõe que teorias sejam capazes de racionalizar não somente os objetos de nosso conhecimento mas, em última instância, o mundo que expressamos a partir de tais teorias. Do normativismo das regras metodológicas, depreende-se uma “racionalidade científica” exigente e onipresente no processo de justificação de uma teoria falseável. Tal forma de racionalidade requer o afastamento da história, do “contexto de descoberta” e do “subjetivo”, enfim, do que possa confrontá-la com o material que, segundo Feyerabend, a constrange em sua objetividade histórico-independente. Já abalado pela publicação de *A Estrutura das Revoluções Científicas* (2007) de Kuhn, o empreendimento implosivo de Feyerabend ganha corpo contrapondo às regras metodológicas a complexidade, a heterogeneidade e a pluralidade histórica desvelando a insuficiência de tais regras. A racionalidade de um empreendimento científico regido por regras é *fixa e estática* na medida em que encerra normativamente e *a priori* o procedimento racional a ser adotado independentemente da situação de pesquisa.

O “jogo da ciência” admitido por Popper (2006, p. 56), tem o “aspecto de uma atividade racional” (POPPER, 1975, p. 180), ou seja, guiada pela atitude crítica na qual, a escolha racional deverá ser entre teorias com excesso de conteúdo empírico tornando-as vulneráveis à crítica. *Particularmente interessante*, a atitude crítica deve estar pautada em “boas razões” pelos seguintes termos: “uma vez proposta e submetida à prova a hipótese e tendo ela comprovado suas qualidades, não se pode permitir o seu afastamento sem uma ‘boa razão’” (POPPER, 1975, p. 56) (cf. nota 14, cap. 3 da presente dissertação). Mas o que seriam ‘boas razões’ para Popper? ‘Boas razões’ podem acomodar elementos diversos para sustentar

alegações, deliberações, recomendações, etc. que não necessariamente estejam estritas ao método da discussão crítica de teorias. Nesse sentido, o próprio Popper ao não responder claramente o que entende por ‘boas razões’ deixa entreaberta uma via segundo a qual os seus próprios padrões de “Razão” tornar-se-iam corruptíveis.

Considerando a crítica de Lakatos à Popper e seu “código de leis imutáveis” (LAKATOS, 1993, p. 177), a *teoria* da racionalidade oferecida por Lakatos mostra-se, por um lado, liberal mas, ao manter a pretensão de amarar racionalmente a história em termos da divisão entre história interna e externa, vê-se obrigado a recorrer à ‘psicologia de massas’. A sua própria divisão torna-se insuficiente pois, defende-se das objeções de Kuhn e Feyerabend recorrendo à história externa que julga irracional. Assim, o *rationale* de Lakatos é elástico e comporta determinações que extrapolam a sua “história interna” e a sua racionalidade historicizada pressupõe domínios que não tem fronteiras claras.

Na trilha de Feyerabend, tal “Razão” que desde a Antiguidade se fortaleceu erigida em ‘dicotomias grosseiras’ assumida em contornos epistemológicos, não é suficiente à luz da abordagem da *práxis científica*. No entanto, à luz da tradição, “racionalidade” comporta uma faculdade cognoscente unívoca em sua forma de julgar, conceituar e definir. Pelo exposto na presente dissertação, em quais termos poderíamos ainda aferir uma concepção de “racionalidade” e, no caso da ciência, uma “racionalidade científica” que emerge contextualmente da *práxis*?

A posição de Feyerabend remete a uma concepção de “racionalidade científica” que não diminui o valor da “racionalidade” como faculdade de deliberar e de decidir. Mesmo uma racionalidade de padrões universais exige o pressuposto de que os princípios, regras ou padrões que orientam e subjazem julgamentos, conceituações ou definições, tornam-se aplicáveis a partir do compartilhamento dos conteúdos a que dão lugar. E, tal processo de compartilhamento ao desdobrar-se historicamente, imputa um consequente conteúdo (lingüístico, perceptual etc.) que afeta e é afetado por cosmologias e ontologias. Portanto, não é o caso de tratar de “racionalidades” pois, de diferentes formas de se atribuir o que é “racional” não se depreendem conceitos particulares de racionalidades. O “racional” choca-se com o ponto de ataque e a “racionalidade” emergente absorve os conteúdos da experiência histórica irrompendo com uma “racionalidade” *intrinseca* que se reivindique como faculdade especial articulada em termos de propriedades independentes da realidade, da história. Conforme exposto no capítulo 2, Feyerabend considera linguagens enquanto descritivas e modeladoras de eventos introduzindo formas de significar (ou atribuir sentido) que moldam a

nossa percepção introduzindo mudanças correspondentes no contexto cultural. A *práxis científica* a partir da qual se pode aferir uma respectiva “racionalidade” aventa que deliberações, decisões e escolhas acerca de metodologias, pressupostos teórico-práticos ou de quaisquer elementos que compõem a sua visão pluralista a moldar o conhecimento, sempre são decisões em relação ao ponto de ataque no material histórico. Considerando que as ciências tem diferentes abordagens à luz do material histórico, aferir uma “racionalidade nas ciências” não diferiria do modo como depreende-se de Feyerabend a “racionalidade científica” dinâmica, aberta e plural comportando a maleabilidade de abordagens das ciências.

Na medida em que emergem de uma *práxis científica* contextualizada, estaríamos a falar de racionalidades científicas como sendo particulares a tais contextos? Se considerarmos a noção de relativismo exposta desde *Science in a Free Society* (1978) à *Adeus à Razão* (2010) poderia se dizer “sim”. No entanto, considerando a mudança de posição que expressa o pensamento último do autor a resposta é “não”. Conforme exposto no capítulo 4, o “relativismo democrático” tal como sustentado nas teses “R4” e “R9” de *Adeus à Razão* afirma a validade de crenças, costumes, regras ou leis limitada ao domínio ou cultura que se aplica. Ora, culturas fechadas e não-interagentes são particulares e, como tal, poderiam ter cada uma a sua própria forma racional de julgar, conceituar e definir o que é ‘científico’. Claro está, de tal forma de relativismo poder-se-ia depreender racionalidades científicas particulares igualmente não-interagentes. No entanto, a mudança da posição de Feyerabend em relação ao relativismo e que permite a aproximação realismo-relativismo traz uma forma de racionalidade liberal que engloba uma pluralidade de formas de julgamentos, decisões e deliberações possíveis conforme a exigência do contexto ainda que nem todas prevaleçam¹. O que pode ser racionalmente plausível em um contexto, pode não sê-lo em outro. Além disso, da perspectiva de um realismo-relativismo não se implica afirmar racionalidades com propriedades linguísticas distintas umas das outras a serem eleitas conforme a capacidade explicativa do conteúdo a que dá lugar. A noção de “racionalidade” aberta e cambiante não se encontra mais restrita ao domínio que a engendra como tal. A revisão autocrítica reflete-se na racionalidade científica como apresentada desde a 2ª edição de *Contra o Método* aberta, cambiante, e ‘em ação’, a partir da relação entre regras e práticas, mediadas pelo contexto na qual, potencialmente toda cultura é todas culturas transformando realidades.

¹ O seu “relativismo ontológico” ressalva, claramente, que nem todas as abordagens tem êxito: “como mutações inapropriadas, alguns desses enfoques duram um certo tempo – os seus agentes sofrem, muitos morrem – e então desaparecem” (FEYERABEND, 2006, p. 287).

Por fim, o legado feyerabendiano também conduz a implicações ético-humanistas. O racionalismo, da Antiguidade à Contemporaneidade, desenvolveu-se assentado em debates que erigiram a ciência como modo privilegiado de saber ou estilo de viver ocidental, mas suprimiram diferentes formas de vida, tradições e culturas. Ao não captar o processo histórico de produção da atividade/conhecimento científico, além de ser errôneo, é - para usar a expressão de Feyerabend - “indesejável” porque é conflitante com o desenvolvimento de valores e ideais humanistas, o cultivo da individualidade e a busca de uma sociedade livre.

Em *Adiós a la Razón* (1984) - que é uma versão reduzida de *Adeus à Razão* -, há uma passagem particularmente interessante que ilustra o ideal humanista que, em última instância, Feyerabend relaciona à sua imagem de ciência.

Desenvolvamos uma nova classe de conhecimento que seja humano não porque incorpore uma idéia abstrata de humanidade mas, porque todo mundo possa participar em sua construção e mudança, e utilizemos este conhecimento para resolver os dois problemas pendentes na atualidade, o problema da sobrevivência e o problema da paz; por um lado; a paz entre os humanos e, por outro, a paz entre os humanos e todo o conjunto da Natureza. (FEYERABEND, 1984, p. 17) (tradução nossa).

O racionalismo que erige a “Razão” objetiva a um patamar de superioridade em relação às idiosincrasias da história humana multiforme, contingente e composta por justaposições de eventos de caráter sócio-econômico, político e cultural –, tal racionalismo colide com o desenvolvimento de valores humanistas. Na perspectiva desse racionalismo, padrões e regras estáticas suprime-se o espaço para a livre criação e para a liberdade. Em toda a obra de Feyerabend aparece, seja implícita ou explicitamente, o seu desejo de que, implodindo a ótica tradicional da “Razão”, sejamos capazes de desenvolver o conhecimento e a ciência como instrumentos que estejam voltados à resolução dos problemas da humanidade.

REFERÊNCIAS

DANCY, Jonathan. *Epistemologia Contemporânea*. PÉREZ, Teresa Louro (trad.), Lisboa: Edições 70, 1985, p. 164-176.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. GALVÃO, Maria Ermantina (trad.), São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FEYERABEND, Paul. *Adiós a la Razón*. (traduzido por José R. de Rivera da versão inglesa da resposta aos ensaios coletados por H. P. Dürr, em *Versuchungen*, Frankfurt, 1981) Madrid: Tecnos, 1984.

_____. *A Conquista da Abundância*. PRADA, Cecília; ROUANET, Marcelo (trads.), São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

_____. *Contra el Método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. HERNÁN, Francisco (trad.), Barcelona: Ariel, 1974 (traduzido de *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol.IV. Minneapolis: University of Minnesota, 1970).

_____. *Contra o Método*. HEGENBERG, Leônidas; MOTA, Octanny S. da (trads.), Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977 (tradução da 1ª edição inglesa de 1975).

_____. *Contra o Método*. PEREIRA, Miguel Serras (trad.), Lisboa: Relógio D'Água, 1993 (tradução da 2ª edição inglesa de 1988).

_____. *Contra o Método*. MORTARI, Cezar Augusto (trad.), São Paulo: Editora UNESP, 2007 (tradução da 3ª edição inglesa de 1993).

_____. *Adeus à Razão*. JOSCELYNE, Vera (trad.), São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *Matando o Tempo: uma autobiografia*. São Paulo: UNESP, 1996.

_____. *Philosophical Papers*, v.1 *Realism, Rationalism & Scientific Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Philosophical Papers*, v.2 *Problems of Empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Science in a Free Society*. London: New Left Books, 1978.

_____. *Potentially Every Culture Is All Cultures*. *Common Knowledge*, Fall/1994, p.16-22.

_____. *Realismo e Historicidade do Conhecimento*. In: *A Conquista da Abundância*, PRADA, Cecília; ROUANET, Marcelo (trads.), São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 179-197.

_____. *Consolations for the Specialist*. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 197-230.

_____. *Que Realidade?*. In: *A Conquista da Abundância*, PRADA, Cecília; ROUANET, Marcelo (trads.), São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 275-288.

GUTHRIE, W. K. C. *História de la filosofía griega*: los primeros presocráticos y los pitagóricos (V. I). Madrid: Gredos, 1984, p. 349-361.

HACKING, Ian. *Representar e Intervenir*. MARTÍNEZ, Sergio F. (trad.), 1ª edição, México: Paidós, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. ROHDEN, Valério (trad.), 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 57.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. BOEIRA, Beatriz Vianna; BOEIRA, Nelson (trads.), São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *O caminho desde A Estrutura*: ensaios filosóficos, 1970-1993, com uma entrevista autobiográfica (editado por James Conant e John Haugeland). César Mortari (trad.), São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. *O problema com a filosofia histórica da ciência*. In: *O Caminho desde A Estrutura*: ensaios filosóficos, 1970-1993, com uma entrevista autobiográfica (editado por James Conant e John Haugeland). César Mortari (trad.), São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 133-151.

_____. *Reflections on my critics*. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 231-278.

LAKATOS, Imre. *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*. ZAPATERO, Juan Carlos (trad.), Madrid: Alianza, 1993.

_____. *History of Science and Rational Reconstructions*. In: *The Methodology of Scientific Research Programmes (Philosophical Papers vol. I)*, edited by John Worrall and Gregory Currie), Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 102-138.

_____. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 8-101.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. BARROS, Alberto da Rocha (trad.); apresentação Celso Lafer, Petrópolis: Vozes, 1991.

MUNÉVAR, G. *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991.

POPPER, Karl R.. *A Lógica da Pesquisa Científica*. HEGENBERG, Leônidas; MOTA, Octanny S. da (trads.), São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. *Conhecimento Objetivo*. AMADO, Milton (trad.), São Paulo: Itatiaia, 1975.

REGNER, Ana Carolina K. P.. *Feyerabend/Lakatos: "Adeus à razão" ou construção de uma nova racionalidade?*. In.: PORTOCARRERO, Vera (Org.). *Filosofia, História e Sociologia das Ciências 1: abordagens contemporâneas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p. 103-133.

_____. *Feyerabend e o Pluralismo Metodológico*. Revista Episteme, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 61-78, 1996.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Against Feyerabend*. In: *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991, p. 433-448.

SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. CARVALHO, Pérola de (trad.), São Paulo: Perspectiva, 2001.