

Primazia da democracia e autonomia da ciência: O pensamento de Feyerabend no contexto dos *science studies*

The primacy of democracy and the autonomy of science: Feyerabend's ideas in the context of the science studies

André Luis de Oliveira Mendonça¹
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Priscila Araújo²
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Antonio Augusto Passos Videira³
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO: Feyerabend é, a um só tempo, um dos filósofos da ciência mais citados e um dos menos analisados. Muitos são os mal-entendidos em torno de sua obra. É, assim, necessária uma avaliação ponderada das ideias desse que ainda pode ser um autor de relevância e atualidade inestimáveis para todos aqueles que querem pensar sobre o lugar da ciência nas sociedades pretensamente democráticas. Não nos interessará aqui, entretanto, fornecer um trabalho exegético de reconstituição exaustiva do seu pensamento – embora também visemos a desfazer o que são, a nosso juízo, alguns equívocos de interpretação – pois o que queremos é, antes de tudo, ressaltar duas de suas teses: em um primeiro momento, pretendemos sublinhar sua defesa da autonomia da ciência; em um segundo, sua defesa da autonomia de outras tradições não-científicas. Além disso, desejamos mostrar a conexão que o

¹IMS-UERJ. Rua São Francisco Xavier, 524, 7º andar, sala 7012E, Maracanã, 20550-013, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: andre.o.mendonca@ibest.com.br.

²PPGFIL-UERJ. Rua São Francisco Xavier, 524, 9º andar, sala 9037F, Maracanã, 20550-013, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: pri-araujo@ig.com.br.

³Departamento de Filosofia/UERJ. Rua São Francisco Xavier, 524, 9º andar, sala 9027B, Maracanã, 20550-013, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: guto@cbpf.br.

pensamento feyerabendiano mantém com os *science studies* e discutir a tarefa que ainda caberia à filosofia desempenhar nesse novo contexto. Para antecipar a substância do argumento, embora tenha dado boas-vindas a esses estudos empíricos sobre a ciência, conjecturamos que Feyerabend não fecharia com sua “anemia política”, caso ele a tivesse percebido.

Palavras-chave: democracia, ciência, sociedade, filosofia da ciência e história da ciência.

ABSTRACT: Feyerabend is, at the same time, one of the most cited and less understood philosophers of our days. There are a lot of misunderstandings around his work. Therefore, it is very important to analyze his ideas in a judicious manner, since we are convinced that they can help us to understand the place of science in our society. We do not propose a strict reconstruction of Feyerabend’s arguments in philosophy of science. Rather, we emphasize the relationship between Feyerabend’s thought and the *science studies*, in order to discuss his two theses concerning autonomy: both the autonomy of science and of non-scientific traditions. Although we agree that there are major similarities between Feyerabend’s thought and the *science studies*, we are convinced that he would not accept their political anemia.

Key words: democracy, society, philosophy of science, history of science.

Defendendo a autonomia da ciência

Conquanto não tenha tido o seu valor devidamente reconhecido por grande parte da literatura, Feyerabend decerto é um dos pensadores mais importantes da segunda metade do século XX. Em nossa opinião, as homenagens rendidas a Kuhn, embora merecidas, são exageradas quando comparadas às meras alusões e às críticas infundadas ao pensamento de Feyerabend, para não dizer até mesmo o silêncio cada vez maior em relação à sua obra. Nós acreditamos que os filósofos pós-positivistas, bem como os historiadores, sociólogos e antropólogos das novas gerações precisam de um acerto de contas com o autor de *Contra o método* (2007), pois eles ganhariam muito com essa atitude⁴. De fato, enquanto Kuhn recuou paulatinamente em relação ao conteúdo de suas asserções iniciais⁵, Feyerabend avançou, sem medo, em direção a teses cada vez mais fortes a respeito da natureza da ciência e de sua relação com outras tradições. Feyerabend não se limitou a “descrever” o desenvolvimento histórico da ciência: ele tomou partido sobre uma determinada concepção de ciência, bem como pensou o lugar da ciência dentro das sociedades ocidentais democráticas.

Quiçá um nome mais condizente com o conteúdo do livro e, consequentemente, menos provocativo seria “A favor dos métodos”. Seja como for, o fato é que

⁴ Concordamos plenamente com a seguinte sentença de Gonzalo Munévar (1991, p. ix, tradução nossa): “Alguns filósofos pensam que Paul Feyerabend é um palhaço, muitos outros pensam que ele é um dos filósofos da ciência mais excitantes deste século. Para mim, a verdade não está em nenhum lugar entre essas duas avaliações, pois eu sou decididamente da segunda opinião, uma opinião que está se tornando geral ao redor do mundo, conforme este século chega a um fim e a história começa a lançar seu olhar apreciativo sobre o intelectual mais cultivado de nossa era”.

⁵ Depois de *The Structure of Scientific Revolutions*, Kuhn passou a tratar a ciência em termos especialmente lógico-linguísticos. Essa guinada teria empobrecido sua abordagem inicial cuja marca era a interdisciplinaridade. Ou seja, ele abandonou suas interessantes análises de cunho histórico e sociológico, bem como as questões prementes atreladas a esses domínios, de modo a se limitar aos problemas referentes à filosofia da linguagem. Esse é, por exemplo, o argumento desenvolvido por Bird (2002) e por Mendonça e Videira (2007).

a maioria dos comentadores e interlocutores de Feyerabend foram radicalmente contrários a *Contra o método*⁶, independentemente de seu título, pois o que se reprovou foram as suas teses principais. Assim como aconteceu com Kuhn, Feyerabend foi logo tachado de relativista, irracionalista, como se esses rótulos fossem adequados àqueles que são contrários à ciência. Nada mais injusto. O que gostaríamos de defender aqui é a tese segundo a qual Feyerabend fez uma espécie de ode à tradição científica. Realmente, entendemos o livro *Contra o método* (Feyerabend, 2007) como uma defesa apaixonada da riqueza e da complexidade da ciência, bem como de sua autonomia perante os (maus) usos que o “cientificismo” em geral faz dela. De modo a comprovar nossa suposição, passamos a rememorar os principais enunciados proferidos por Feyerabend em sua polêmica obra.

Uma das teses que, sem dúvida, rendeu grandes discussões entre seus críticos, foi a da incomensurabilidade. Para Feyerabend, teorias são incomensuráveis por serem logicamente incompatíveis, ou seja, não é possível deduzir logicamente as consequências de uma teoria a partir dos princípios da outra. O que deve ser posto em relevo aqui é que a tese da incomensurabilidade é mais do que, nas palavras do próprio Feyerabend (1981b, p. 15), “meramente uma teoria filosófica”; ela é um fato na história da ciência, cujos exemplos ele menciona não só em *Contra o método*, como em vários de seus artigos⁷.

Através do estudo da história da ciência é possível observar que não há continuidade entre teorias incomensuráveis. Cada uma delas carrega interpretações diferentes acerca dos fatos observados. Sendo assim, a incomensurabilidade corresponde à diferença ontológica entre duas teorias. Constatamos, neste caso, a mudança no sentido de todos os termos descritivos, o que faz com que os objetos, as relações empregadas e as propriedades observadas não sejam os mesmos. Com

⁶ Alguns críticos não apenas se opuseram ao livro, como fizeram declarações por vezes agressivas. Em uma resenha, o já então renomado sociólogo Ernest Gellner (1980, p. 76) deu o tom presente na maioria das críticas: “A postura galhofeira de Feyerabend deriva de alguma tradição que ensina que tal *gemuetlichkeit* despreocupada é, segundo ele, a cura para os males deste mundo. O problema é que a galhofa só tem graça quando amena e quando possui traços de humanidade e de humildade [como se não fosse esse o caso em Feyerabend]. A brincadeira que é este livro, ao contrário, é permanentemente irritante, presunçosa, zombeteira e arrogante. A sua atitude com relação ao que rejeita é agressiva e intocável, não permitindo aos opositores que se beneficiem do anarquismo omnipermissivo. A frivolidade da obra contém elementos acentuadamente sádicos, visíveis no prazer evidente encontrado na tentativa (sem nenhum êxito) de confundir e intimidar os ‘racionalistas’, isto é, as pessoas que, de boa-fé, levantam questões acerca do conhecimento. Essa é a razão pela qual algo que, sob certo aspecto, poderia parecer um inofensivo pedaço de Schmalz do gênero californiano-vienense, termina por deixar um gosto tão desagradável na boca.” Em sua réplica, na qual procura refutar o que seriam “erros banais de compreensão”, constando de um título já bastante sardônico (“A lógica, o bê-a-bá e o professor Gellner”), Feyerabend (1980, p. 87) não deixa por menos: “Algumas vezes, ele [Gellner] simplesmente não entende uma só palavra do que lê. Em outras ocasiões, contudo, ele compreende muito bem, mas, nesse caso, altera o texto: ou ele é analfabeto ou é um mentiroso”. Embora a resposta de Feyerabend possa ter excedido no tom, o fato é que, para quem leu o livro atentamente, fica a impressão de que ou Gellner não o leu, ou o fez já com muita má vontade. A atitude de Feyerabend aqui e alhures, apesar de não ser justificada, pode ser compreendida como uma resposta defensiva pelos vários ataques de cunho até mesmo pessoal que recebeu, não apenas de Gellner, mas de muitos outros autores, especialmente dos discípulos mais diretos de Popper. Cf., por exemplo, a maioria dos textos que compõem o supracitado livro *Beyond reason*, editado por Munévar (1991), “dedicado” ao pensamento de Feyerabend.

⁷ Em seu artigo “Explanation, Reduction and Empiricism”, encontramos um exemplo de teorias incomensuráveis: “Assim, na física clássica, pré-relativista, o conceito de massa (e, em relação a este assunto, também o conceito de extensão e o conceito de duração) era absoluto no sentido de que a massa de um sistema não era influenciada (exceto, talvez, causalmente) pelo seu movimento no sistema de coordenadas escolhido. Na relatividade, entretanto, a massa tem se tornado um conceito relativo cuja especificação é incompleta sem a indicação do sistema de coordenadas ao qual todas as descrições espácio-temporais se referem”. Feyerabend diz, ainda: “É também impossível definir os conceitos clássicos exatos em termos relativísticos ou relacioná-los com a ajuda de uma generalização empírica. Quaisquer destes procedimentos implicaria a falsa asserção de que a velocidade da luz é infinitamente grande. Por essa razão, é novamente necessário abandonar completamente o esquema conceitual clássico uma vez que a teoria da relatividade tenha sido introduzida” (Feyerabend, 1981a, p. 81-82, tradução nossa).

isso, a incomensurabilidade revela um importante traço da ciência: sua capacidade de produção do novo e de uma variedade de concepções sobre a natureza. Ao defender o pluralismo epistemológico, Feyerabend não tem outra preocupação senão a de assegurar essa riqueza do conhecimento científico. É através de seu livre desenvolvimento que a ciência pode aumentar nossas chances de conhecer e de nos relacionar com a realidade que nos cerca.

Ainda sobre o conceito de incomensurabilidade, vale destacar que este não implica impossibilidade de comparação entre teorias – estas podem ser interpretadas de várias maneiras distintas de tal modo que é possível compará-las de acordo com o critério escolhido. Prova disso é que cientistas discutem e compreendem o que os defensores de uma teoria rival afirmam⁸. Do mesmo modo, línguas podem ser traduzidas e pessoas que pertencem a tradições diferentes podem se comunicar e se compreender. A história nos mostra que os povos sempre se encontraram e estabeleceram trocas. A incomensurabilidade, portanto, não impede, mas, ao contrário, respalda a sugestão de Feyerabend de que a troca entre membros de tradições diferentes é benéfica para que ambas as partes possam enriquecer seus conhecimentos sobre o mundo.

Outra questão polêmica de sua obra refere-se ao peso preponderante atribuído à história da ciência por Feyerabend no tocante a questões epistemológicas. Afinado com a chamada filosofia histórica da ciência, Feyerabend atribuiu um peso preponderante à história da ciência na construção de uma imagem da ciência mais condizente com a sua prática efetiva, tendo diminuído, conseqüentemente, o peso relativo à chamada lógica da descoberta científica, suportada pelos positivistas lógicos, que não passaria de uma reconstrução idealizada (equivocada ou deturpada) do modo como a ciência se desenvolve historicamente. O alvo a ser abatido por Feyerabend, portanto, não é a ciência, mas, sim, a filosofia – mais especificamente, o positivismo lógico e Popper. Para ser mais preciso, ele faz uma defesa entusiasmada da ciência *tal como ela se faz*, que é proporcionalmente oposta ao ataque dirigido à filosofia de inspiração positivista. Por isso, um dos seus dois principais objetivos consiste em livrar a ciência do jugo filosófico (ideológico) e do seu (mau) uso político, o que o leva a sustentar uma concepção na qual a ciência é uma tradição extremamente dinâmica e complexa, além de defender a necessidade de assegurar a sua verdadeira autonomia.

A tradição filosófica positivista cometeu o grande equívoco de acreditar que a ciência segue à risca uma metodologia específica. A ciência não é nem verificacionista e nem falsificacionista; ela possui uma pluralidade de métodos. Se a ciência tivesse obedecido aos cânones metodológicos indicados pelos filósofos, ela não teria progredido. Por isso, Feyerabend afirma que as violações de regras metodológicas não são apenas um “fato” da história da ciência – elas devem ocorrer, sob pena de impedir o progresso científico. Ou seja, a ciência não apenas desrespeita as regras filosóficas, como também ela *deve* desconsiderá-las para não estagnar o avanço do conhecimento. Pela mesma razão, a prática científica também não deve ser submetida a um único conjunto de regras de aplicação e validade universal.

Obviamente, aqui Feyerabend está chamando a atenção para algo que é salutar para a própria filosofia da ciência, que é a noção de progresso científico. Independentemente de qual seja a vertente, o fato é que realmente quase sempre

⁸ Feyerabend esclarece a questão com o seguinte exemplo: “A transição da física clássica, com sua estrutura de espaço-tempo objetiva, para a teoria quântica, com as subjetividades que a acompanham, certamente foi uma das mais radicais transformações na história da ciência. Contudo, cada estágio da transformação foi discutido. Havia problemas claros; que preocuparam tanto os radicais quanto os conservadores. Muitas pessoas sugeriram soluções. Estas soluções, também, *eram compreendidas por partes conflitantes*, apesar de nem todos gostarem destas ou considerarem-nas importantes” (Feyerabend, 1999b, p. 267, tradução e itálicos nossos).

o que se pretendeu foi explicar como e por que a ciência progride, ou melhor, o progresso foi o pressuposto tomado como o traço distintivo entre ciência e não-ciência pelas explicações filosóficas.

O próprio Feyerabend não parte dessa premissa, ele apenas desenvolve o seguinte raciocínio: os filósofos racionalistas (seu rótulo usual para os positivistas) querem preservar o progresso da ciência. Ora, a metodologia que eles descrevem (ou prescrevem) para a ciência impede o progresso científico. Logo, ou eles escolhem o progresso ou as regras metodológicas. Ou, como ele diz em tom mais polêmico, ou eles ficam com a *razão* ou com a ciência. Desnecessário afirmar que Feyerabend optaria pela ciência, pois tal razão dos filósofos é empobrecedora, dado seu caráter estático, unilateral e homogêneo.

Note-se que o próprio Feyerabend não renega a relevância da noção de progresso, ele apenas sugere que cada tradição científica costuma interpretá-la de acordo com seus próprios valores, isto é, não há uma concepção unívoca do que queira dizer progresso científico⁹.

Tendo em vista o “princípio de que tudo vale”, Feyerabend mostrou, em várias ocasiões, a importância de procedimentos considerados “irracionais”, como o emprego do método contra-indutivo, o uso de hipóteses inconsistentes com teorias aceitas, o de hipóteses inconsistentes com fatos, experimentos e observações. Em outras palavras, a prática científica real sempre se valeu de procedimentos julgados como “inadequados” e “incorretos” pelos filósofos positivistas, e foi justamente o seu emprego que propiciou o “progresso científico”. Daí, a tese forte de Feyerabend de que “vale tudo” seria o único “princípio” que não inibe o crescimento do conhecimento científico. Como é sabido, a expressão “vale tudo” foi profundamente criticada, receando-se sobremaneira suas consequências “nefastas”, mas, no nosso modo de ver o ponto, ela foi acima de tudo mal compreendida, como se Feyerabend estivesse sugerindo que a ciência é um reino selvagem, ou que tudo é relativo no sentido de todas as coisas serem equivalentes. Mas ele ressalva:

“Vale tudo” não é somente um “princípio” da nova metodologia, recomendado por mim. Ele é o único modo em que aqueles firmemente comprometidos com padrões universais e desejando entender a história em seus termos podem descrever minha explicação das tradições e práticas de pesquisa [...] Se essa explicação é correta, então tudo que o racionalista pode dizer sobre (e sobre qualquer outra atividade interessante) é: tudo vale (Feyerabend, 1978, p. 40, grifo do autor, tradução nossa).

Isso significa que Feyerabend utilizou a estratégia de derrotar o adversário em seu próprio campo de batalha: para serem coerentes com sua defesa do progresso, os racionalistas deveriam admitir que o “vale tudo” seria o único modo de alcançá-lo. O “princípio”, portanto, não é defendido por Feyerabend; ao contrário, ele deveria servir de *slogan* para os próprios racionalistas, caso estes tirassem as devidas conclusões de suas premissas. O que não seria um mero jogo de palavras,

⁹ A ressalva a respeito da ideia de progresso é expressa por Feyerabend (2007, p. 42) nos seguintes termos: “Incidentalmente, cabe assinalar que o uso freqüente de palavras como ‘progresso’, ‘avanço’, ‘aperfeiçoamento’ etc. não significa que eu afirme estar de posse de conhecimento especial acerca do que seja bom ou do que seja ruim nas ciências, nem que queira impor esse conhecimento a meus leitores. Cada um pode interpretar os termos à sua própria maneira e de acordo com a tradição a que pertença. Assim, para um empirista, ‘progresso’ significará a transição a uma teoria que permite testes empíricos diretos da maioria de seus pressupostos básicos. Algumas pessoas acreditam que a Teoria Quântica seja uma teoria dessa espécie. Para outros, ‘progresso’ pode significar unificação e harmonia, talvez mesmo à custa da adequação empírica. É assim que Einstein encarava a Teoria Geral da Relatividade. E minha tese é a de que o anarquismo contribui para que se obtenha progresso em qualquer dos sentidos que se escolha atribuir ao termo. Mesmo uma ciência pautada por lei e ordem só terá êxito se se permitir que, ocasionalmente, tenham lugar procedimentos anárquicos”.

Feyerabend aqui está insinuando a *irracionalidade do racionalismo* e a *racionalidade do irracionalismo*.

Essa tensão entre concepção filosófica e prática científica mantém-se ao longo do pensamento de Feyerabend. Ele recusa a *concepção filosófica logicista*, que não leva em consideração o caráter histórico da ciência, e não a filosofia como tal, e prioriza a *prática científica diletante* que não foi ainda contaminada totalmente pelo especialismo exacerbado. Há, de fato, de sua parte, uma luta por uma filosofia em clave mais histórica e plural, bem como por uma ciência mais *humanista*.

Por ora nós gostaríamos de sublinhar que, para o autor de “Contra o método”, Galileu é um dos exemplos emblemáticos de um período da “ciência em seu melhor”¹⁰, tanto que o “pai da ciência moderna” acaba sendo objeto de seu estudo de caso no referido livro. Em outra oportunidade, ao discutir a relação entre *diletantismo* e *especialismo* na ciência, Feyerabend (1999a, p. 122, tradução nossa) toma partido por uma concepção de ciência em detrimento de outra:

Este é o tempo heróico da ciência [o de Galileu], onde alguém pode ser ao mesmo tempo um cientista e um homem no sentido pleno da palavra, quando um estilo agradável e melodioso, cheio de alusões pessoais e apartes divertidos ainda não é considerado um obstáculo para clarear o pensamento, e quando o melhor cientista é ao mesmo tempo o diletante melhor e mais importante. O conhecimento especializado existe, mas ele não é produzido por pessoas que se devotaram a um campo reduzido pela vida inteira, à exclusão de tudo mais, mas por pessoas que estudaram um assunto por um ano ou dois, que têm um senso de perspectiva e que podem, portanto, também dar uma explicação bem fundamentada de campos especiais (Feyerabend, 1999a, p. 122, tradução nossa).

Não que Feyerabend seja contrário ao conhecimento especializado em si mesmo. Sua crítica é direcionada antes ao especialismo exagerado de nosso tempo, bastante distinto da atitude científica presente nos pesquisadores do início da ciência moderna, período em que não havia ainda uma distinção tão clara e tão nítida entre o *diletante* e o *especialista*, o que significa que também não havia uma distância tão grande entre a linguagem comum e a linguagem técnica: Galileu ainda poderia ser, em tese, compreendido pelas pessoas letradas de sua época, ainda que já utilizasse a matemática como meio principal de expressão das suas ideias. Nós acreditamos que a grande preocupação de Feyerabend nesse particular é a de que o processo em direção ao agravamento gradual e progressivo da especialização termine por exterminar a característica mais saudável do conhecimento científico, a saber, sua capacidade de revisão crítica permanente e de abertura ao *novo*.

Entretanto, a questão mais relevante, para Feyerabend, não reside apenas no fato de os especialistas produzirem um tipo de conhecimento cada vez mais dogmático e distante da maneira de pensar comum – isso deve ser resolvido por disputa *interna* – e, sim, na autoridade (supremacia) cultural de que eles passaram a usufruir nas sociedades contemporâneas.

Em contraposição a esse processo de profissionalismo, no sentido da criação de um mundo dos especialistas apartado da vida cotidiana das pessoas, porém ao

¹⁰ A ciência quando praticada em sua melhor configuração significa, em última instância, o desenvolvimento das potencialidades propriamente humanas e não apenas de uma mera capacidade profissional e “especial”: “A ciência, em seu melhor, demanda todos os talentos do homem, seu senso crítico, bem como sua habilidade literária, seus preconceitos, bem como sua prudência, seus argumentos, bem como sua retórica, sua honestidade, bem como sua vontade para receber, sua habilidade matemática, bem como seu senso artístico, sua modéstia, bem como sua ganância – isso mostra que a ciência no seu melhor demanda todos esses talentos e os enobrece por torná-los uma parte essencial do movimento em direção a um entendimento melhor de nossa condição material e intelectual” (Feyerabend, 1999a, p. 121, tradução nossa).

mesmo tempo com pretensões de *governá-la*, Feyerabend acredita que a modalidade de ciência praticada aos moldes de indivíduos como Galileu dá provas de ser uma tradição em constante transformação e em contato permanente com o chamado senso-comum, ainda que também, às vezes, em tensão com este. A rigor, Feyerabend afirmou ser a ciência várias *tradições*, o que significa dizer que sua abertura à diferença pode – e deveria – ser bem maior do que se supõe¹¹.

Do que vimos até aqui, esperamos ter ficado patente que Feyerabend não se levanta contra a própria ciência senão contra sua interpretação filosófico-positivista. A ciência, pelo menos em seus melhores casos, é uma prática rica e plural capaz de produzir não apenas bom conhecimento, mas também sujeitos *bem formados*. O problema está nos usos ideológicos que tanto a filosofia quanto a política fazem da ciência, no sentido de reivindicarem uma suposta especificidade e, principalmente, superioridade cognitiva, de modo a justificar sua supremacia cultural e política. Nisso consiste a diferença sutil do pensamento de Feyerabend: seu tom quase laudatório da complexidade e heterogeneidade da ciência não se confunde com a legitimação da retórica cientificista. Afinal, nem o recurso à metodologia especial, nem à eficácia dos resultados – geralmente, os dois principais argumentos desenvolvidos pelos racionalistas – são suficientes para estabelecer a excelência da ciência perante outras práticas.

O argumento de que a ciência é uma forma de conhecimento diferenciada das demais porque possui um método especial foi refutada por Feyerabend, ao ter lançado mão de exemplos históricos que demonstram a coexistência de vários métodos. O argumento de que a ciência é superior, tanto às outras manifestações da cultura, quanto às demais tradições por obter resultados de forma inequivocamente satisfatória também não é procedente por várias razões. Em primeiro lugar, entre os especialistas sempre há dissenso quanto à eficiência efetiva de um resultado alcançado; em segundo, tradições diferentes também conseguem atingir resultados comparáveis; em terceiro, e não menos importante, os resultados científicos costumam ser tributários de tradições consideradas não-científicas.

A história da ciência ensina que até mesmo teorias abandonadas por “não serem científicas devido à falta de eficácia” podem retornar em outro período de forma triunfante (vide o caso do atomismo com suas idas e vindas). Por essas e outras razões, o pluralismo é a atitude mais aconselhável para evitar a estagnação do conhecimento, como também de tornar possível uma *vida mais humana*. Em nosso ponto de vista, nada poderia estar mais de acordo com o que poderíamos chamar de tradição iluminista. Mas o fato é que, mesmo tendo atacado apenas o chauvinismo científico, e não a ciência em si mesma, Feyerabend foi duramente acusado de irracionalismo e relativismo, rótulos que durante um período ele aceitou de bom grado, porém dos quais procurou se desvencilhar, com o passar do tempo, por conduzirem a discussão para uma direção equivocada. Na nossa concepção, o que está em jogo é o fato de Feyerabend, do mesmo modo como defendeu a autonomia da ciência diante do cientificismo filosófico e político, ter também procurado salvaguardar a integridade de outras tradições não-científicas.

¹¹ Feyerabend (1978) elencou e discutiu um conjunto de dez teses acerca das tradições que culmina com a tese da separação entre ciência e sociedade, todas posteriormente reavaliadas. Nós cremos que, a despeito da propriedade de suas asserções, faltou-lhe uma definição mais precisa do que vem a ser ‘tradição’. Se tradição for tomada como sinônimo de visão de mundo, a definição dada por ele para essa última expressão é: “Eu definirei uma visão de mundo como uma coleção de crenças, atitudes e assunções que envolvem a pessoa inteira, não somente o intelecto; têm algum tipo de coerência e universalidade e se impõem com um poder bem maior do que o poder de fatos e teorias relacionadas a fatos” (Feyerabend, 1999b, p. 164, tradução nossa). Uma aproximação interessante seria comparar o conceito de tradição ou de visão de mundo com o de prática definido por Rouse (1996). De qualquer forma, em ambos os casos, trata-se mais propriamente de formulações ostensivas a partir de exemplos do que de definições conceituais.

A primazia da democracia

Enquanto Kuhn, por exemplo, recuou de suas afirmações iniciais, Feyerabend extraiu todas as consequências políticas ao seu alcance da sua tese da incomensurabilidade e de seu pluralismo metodológico¹². Apesar de também ter atenuado um pouco o tom do seu discurso paulatinamente, Feyerabend jamais deixou de pensar a árdua questão da relação entre ciência e sociedade: se nas décadas de 1960 e 1970 ele propôs o que poderia ser denominado uma nova secularização (separação entre Estado e ciência), nas de 1980 e 1990 começou a reconhecer que havia tratado ambas as esferas de modo ainda muito rígido, como se elas fossem estáticas. As tradições se misturam, embora nem sempre. Outrossim, Feyerabend admitiu que em sua defesa anterior do relativismo contra o racionalismo cometera os mesmos erros de seus adversários, pois “tanto o objetivismo quanto o relativismo são quimeras”. Feyerabend (1991) reconsidera que tanto o relativismo quanto o racionalismo são armadilhas das quais devemos nos livrar, tendo se queixado inclusive do mau uso ideológico que se passou a fazer em torno da palavra “relativismo”.

Gostaríamos de enfatizar que Feyerabend, para superar os impasses de sua concepção anterior, passou a sustentar um tipo de realismo de acordo com o qual seria a *realidade* a grande responsável por dar suporte ou não aos diversos tipos de tradição. O pluralismo epistemológico e cultural continuaram sendo vistos como desempenhando um papel preponderante, mas, a partir de então, devendo se ancorar em uma *ontologia*¹³. Daí a repetição do seu “mantra” preferido, ao longo de seus últimos trabalhos: “Potencialmente, cada cultura é todas as culturas.”

Obviamente, essa última fase do pensamento de Feyerabend não significou uma adesão à tradição racionalista. A parte mais substancial de *Farewell to reason* (1987) permaneceu, em certo sentido, intacta em seus últimos textos: a Razão em maiúsculo defendida pela tradição deve ser abandonada em prol de uma racionalidade mais matizada e mais alargada¹⁴. O lamento constante externado por Feyerabend foi o de que, apesar da inegável fragmentação dos saberes, o nosso tempo caracteriza-se por engendrar novas uniformizações que atentam contra a diversidade cultural. Nesse sentido, ele esteve na contramão dos filósofos de sua geração que reclamavam uma universalização do conhecimento considerado científico e racional. Não que ele negasse o caráter totalizante das tradições para os seus participantes; a dificuldade começa com a imposição de uma tradição sobre as outras. Universalização, sim; uniformização, não!

Assim, o pluralismo cultural é tão importante quanto o pluralismo científico. Para defender o primeiro, Feyerabend não se valeu tão somente de argumentos éticos – na realidade, ele praticamente não recorreu a preceitos tais como “respeitem as

¹² Argumento semelhante é desenvolvido por Videira e Cerqueira (1998). Ver também Araújo (2007).

¹³ Ziman (2003) defende uma tese semelhante, de acordo com a qual o processo de especialização das ciências possui um fundamento ontológico, e não apenas histórico, uma vez que a própria realidade é plural, o que ele procura demonstrar a partir do exemplo da teoria da emergência de sistemas complexos. Contudo, nem no caso de Ziman nem no de Feyerabend, não há uma legitimação do poder exagerado atribuído ao especialista.

¹⁴ Essa também é a interpretação de Regner (1994), para quem “adeus à razão” quer dizer, na realidade, a constituição de uma nova racionalidade mais contextualizada e dinâmica. Feyerabend, em *Contra o método*, fizera uma ressalva que passou despercebida: “Poderá, é claro, vir um tempo em que seja necessário dar à razão uma vantagem temporária e em que seja prudente defender suas regras a ponto de excluir tudo o mais. Não creio, contudo, que estejamos, hoje, vivendo nesse tempo.” No entanto, em uma nota de rodapé acrescentada na terceira edição, ele afirma: “Essa era minha opinião em 1970, quando escrevi a primeira versão deste ensaio. Os tempos mudaram. Considerando algumas tendências na educação nos Estados Unidos (‘politicamente correto’, menus acadêmicos etc.), na filosofia (pós-modernismo) e no mundo em geral, penso que se deveria, agora, 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).

diferenças por seus valores intrínsecos” – senão principalmente de uma razão que poderíamos chamar de “pragmática”: historicamente, os períodos de maior diversidade cultural contribuíram notoriamente para o enriquecimento do conhecimento e para a melhoria da vida das pessoas. Destarte, lucrarmos mais sendo pluralistas. O mais interessante é a afirmação de Feyerabend segundo a qual sua defesa das tradições antigas, bem como das visões de mundo não científicas, está mais de acordo com o que ele denomina de “início de uma nova era de Iluminismo”, o que só vem a comprovar seu profundo comprometimento com a busca do saber para tornar a vida o mais aprazível possível e o mais condizente com os ideais democráticos:

Cabe aos cidadãos escolher as tradições que eles preferem. Assim, a democracia, a incompletude fatal da crítica e a descoberta de que o predomínio de uma visão nunca é e nunca foi o resultado de uma explicação exclusiva de princípios racionais, tudo sugere que tentativas de reviver velhas tradições e introduzir visões anticientíficas devem ser louvadas como o início de uma nova era de iluminismo, onde nossas ações são guiadas pelo conhecimento e não meramente por *slogans* sagrados freqüentemente bastante imbecis (Feyerabend, 1987, p. 304, tradução nossa).

De modo a pensar a relação entre ciência e sociedade a partir do contexto do realismo de Feyerabend, nós recorreremos agora às teses contidas em seus últimos trabalhos, especialmente em *Conquest of abundance* (1999b). O argumento básico desenvolvido nessa obra, como o próprio título já sugere, é o de que a realidade é tão rica e abundante, a ponto de não poder ser jamais apreendida em sua totalidade. Daí sua assertiva de que quanto mais versões dispormos, mais possibilidade temos, não apenas de obter um bom retrato do real, como também de lidar melhor com suas restrições e constrangimentos. Nela, Feyerabend procurou compreender o processo histórico em direção aos conhecimentos filosóficos e científicos abstratos que conduziram à simplificação como meio de atingir a “objetividade”. A crítica de Feyerabend não é direcionada ao processo de abstração em si, pois este é inevitável; o problema reside em tomar tais simplificações – no caso, especialmente as científicas – como a única maneira válida de conhecer a verdade sobre a realidade. Na verdade, é a primeira parte do livro – que ficou incompleta devido à morte de Feyerabend – que deslinda a origem grega desse processo rumo à simplificação e à abstração em detrimento da riqueza da realidade circundante. Aqui, o objetivo é o de reconstituir basicamente o argumento central apresentado na segunda parte.

Em nosso julgamento, a tese a ser destacada defende o que pode ser denominado de uma “real” definição de real: “real é o que desempenha um papel central no tipo de vida com o qual nos identificamos” (Feyerabend, 1999b, p. 201, tradução nossa), denominada por ele também de “Princípio de Aristóteles”. À primeira vista, essa sentença parece estar mais a par com o relativismo do que com o realismo, dando a impressão de que toda e qualquer tradição abarca a realidade, embora cada uma à sua maneira peculiar. Não é esse o caso. A realidade impõe seus limites. Feyerabend propõe, portanto, uma interação frutífera e, ao mesmo tempo, modesta dos seres humanos com o que seria um dos múltiplos aspectos do “Ser”:

Humanos são parte do mundo primal, não alienígenas destacados, e eles são sujeitos a seus caprichos: o Ser pode enviar os cientistas em uma odisséia – por séculos. Por um lado, ele permite independência parcial e supre alguns daqueles agindo independentemente (nem todos eles!) com o mundo manifesto no qual eles podem se expandir, explorar e sobreviver (mundos manifestos são, em muitos aspectos, semelhantes aos nichos ecológicos). Habitantes de um mundo manifesto particular freqüentemente identificam-no com o Ser. Assim, eles transformam problemas locais em desastres cósmicos. Mas, os próprios

mundos manifestos demonstram seu caráter fragmentário; eles abrigam eventos que não deveriam estar aí e que são sempre classificados com algum embaraço (por exemplo, a separação das artes e das ciências) (Feyerabend, 1999b, p. 204-205, tradução nossa).

De acordo com o realismo que Feyerabend defende nesta última fase, somos nós que “interrogamos” a realidade de um determinado modo, mas é essa última que dá a palavra final. Ou seja, por mais abundante que seja a realidade, ela não aquiesce a todas as *formas de vida*. Tanto é assim que algumas tradições desaparecem. A questão crucial a saber é se quando uma tradição deixa de existir, a causa foi simplesmente por ela não haver conseguido interpelar o real da “forma correta” ou por haver sido eliminada por força de outra tradição. Feyerabend aconselha a sempre se conceder uma “chance autêntica” a todas as tradições, talvez acreditando que a história, como meio através do qual a realidade se manifesta, será seu legítimo árbitro. Além disso, e cremos que é o mais importante a ser observado, a coexistência de tradições (mundos manifestos) é benéfica por permitir sempre mais o enriquecimento do nosso conhecimento acerca do Ser, que é inesgotável e, por conseguinte, não pode ser jamais identificado com uma única visão de mundo. O Ser é infinito; os seres, finitos.

Do “Princípio de Aristóteles” Feyerabend extrai cinco corolários, envolvendo tanto a pesquisa científica quanto as tradições culturais em sentido mais amplo: (i) a clássica dicotomia entre realidade e aparência não pode ser traçada pela própria ciência de modo decisivo e incontroverso, uma vez que tal fronteira já supõe um componente normativo, ou, como ele mesmo diz, “existencial”; (ii) os debates acerca do “real” são sempre discussões calorosas onde cada uma das partes envolvidas quer, no final das contas, defender um modo de vida considerado certo, ou uma determinada forma de se fazer pesquisa como sendo a correta; (iii) modos diferentes de vida ou de pesquisa implicam interpretações também diferentes do conhecimento (vide, por exemplo, as tradições racionalista e empirista), sem que se possa dizer que apenas um é o certo, pois é possível se produzir boa ciência partindo de princípios empiristas e também de princípios racionalistas; (iv) a ciência contém várias tradições, e mesmo algumas tradições não incorporadas pela ciência não deixam de ser fonte de conhecimento válido por essa razão; (v) a ciência é incompleta e fragmentária, o que não implica nenhum demérito. A partir da enumeração desses pontos, como pensar, então, uma relação equilibrada entre ciência e sociedade?

Em seus últimos trabalhos, Feyerabend fez seu *mea-culpa*, admitindo que tratou a ciência e as demais tradições que compõem a sociedade de forma ainda muito imprópria, como se estas fossem nichos fechados em si mesmos. É cada vez mais difícil estabelecer uma distinção clara entre as tradições, saber onde elas começam e terminam. Mais complicado ainda é defini-las sem cair em reificações grosseiras. De todo modo, nas sociedades democráticas contemporâneas, existem instituições que corporificam as tradições, legitimando suas respectivas formas de conhecimento e exercendo um certo tipo de poder. No caso específico da ciência, isso é bastante evidente. A questão que, para Feyerabend, permanece como premente até o final de sua vida diz respeito justamente à procura de um lugar, o mais justo possível, para a ciência dentro de uma sociedade que se pretenda verdadeiramente livre e democrática. A premissa fundamental é a de que especialistas não podem gozar de autoridade inquestionável. Feyerabend foi um dos primeiros intelectuais a dar seu aval aos chamados “comitês de leigos democraticamente eleitos” como um mecanismo importante de participação pública nos rumos da ciência, que são os precursores das “conferências de consenso” endossadas por autores como o epistemólogo social Fuller (2006). Isso não quer dizer que Feyerabend desautorize a colaboração dos especialistas. Muito pelo contrário: os cientistas são indispensáveis para superarmos os impasses do nosso tempo, desde que também se façam as devidas ressalvas:

Nosso mundo tem sido transformado por impacto material, espiritual e intelectual da ciência e tecnologias baseadas na ciência. Sua reação à transformação (e ela é uma reação estranha) é que nós estamos perplexos em um ambiente científico. Nós precisamos de cientistas, engenheiros, filósofos e sociólogos cientificamente inclinados, para lidar com as consequências. Meu ponto é que essas consequências não são fundadas em uma natureza “objetiva”, mas vêm de uma ligação complicada entre um material desconhecido e relativamente flexível e pesquisadores que afetam e são afetados e mudam por causa desse material que, afinal, é o material a partir do qual eles têm sido moldados. Não é, portanto, mais fácil remover os resultados. O lado “subjetivo” do conhecimento, sendo inextricavelmente interligado com suas manifestações materiais, não pode ser posto de lado. Longe de meramente exprimir o que já está aí, ele criou condições de existência, um mundo correspondente com essas condições e uma vida que é adaptada a esse mundo; todos os três agora suportam ou “estabelecem” as conjecturas que levaram a eles [...] [esse mundo] é um Ser dinâmico e multifacetado que influencia e reflete a atividade de seus exploradores. Ele foi uma vez cheio de deuses; ele então tornou-se um mundo material monótono; e ele pode ser mudado novamente, se seus habitantes tiverem a determinação, a inteligência e o coração para dar os passos necessários (Feyerabend, 1999b, p. 146, grifo do autor, tradução nossa).

Passagens como essa endossam a nossa avaliação de que Feyerabend é um dos filósofos que melhor colocou a questão da relação entre ciência e sociedade. Com efeito, ao mesmo tempo em que ele concebe a ciência como uma tradição imprescindível para a solução dos vários problemas que nos assolam, ela não é vista como uma panaceia, tampouco a ciência é a única forma de conhecimento a nos fornecer uma boa (correta) visão de mundo (há quem ainda pense que a ciência é sequer uma visão de mundo, pois ela estaria para além de todo e qualquer ponto de vista, ou melhor, a ciência observaria tudo do “ponto de vista absoluto de Deus”, na feliz expressão de Putnam).

A grande contribuição de Feyerabend, portanto, consiste em ter, por um lado, defendido tenazmente a riqueza e a relevância da ciência; por outro, advertido que outras tradições não científicas não são necessariamente “ingênuas”, “supersticiosas”, “irracionalistas”, “primitivas”. Em outras palavras, Feyerabend defendeu a necessidade de autonomia da ciência. Mas acreditamos que ele deu um passo adiante: Feyerabend também defendeu, de modo explícito, a importância de se proteger outras tradições. E mais: em uma sociedade que se pretenda livre de fato, todos têm o direito a “serem ouvidos”. De posse desse princípio, ele procurou sempre relativizar a autoridade cultural desfrutada pelos especialistas. Os indivíduos é que devem decidir, de forma democrática, o modo de vida que eles querem levar. Repetindo junto com Feyerabend: a ciência e os especialistas são indispensáveis, mas não devem ser os únicos a traçar o “destino” de nossas vidas. Destarte, o entrelaçamento que reconhecidamente há, cada vez mais, entre ciência e sociedade, ou, para usar a expressão de Feyerabend, o fato de as tradições serem abertas e influenciarem umas às outras, não deve significar a “colonização” de uma sobre as outras. Para tanto, carecemos de mecanismos que salvaguardem a autonomia da ciência e, simultaneamente, a independência real da sociedade. Ele só ficou nos devendo um relato da *natureza* e desenvolvimento das demais tradições não científicas que compõem as sociedades democráticas.

Otossim, o que não encontramos em Feyerabend é uma concepção explicitada do que vem a ser democracia. De todo modo, o pressuposto parece ser a ideia básica corrente, expressa no princípio de isonomia, de acordo com o qual, em sociedades livres e abertas, todos são iguais perante a lei e possuem os mesmos direitos, de modo que nenhuma visão específica – por exemplo, a do especialista – deveria se impor por si só. De qualquer forma, ao não propor uma teoria social ou política, Feyerabend esperou ser coerente com seus princípios de que não teria o direito de apresentar

nada propositivo para guiar a vida das pessoas, as quais ele sequer conhecia. Em contrapartida, como intelectual, ele se sentiu compelido justamente a demolir aqueles que tentam fazê-lo, como se devesse apenas exercer um *pensamento negativo*.

Do mesmo modo, também não encontramos no pensamento de Feyerabend uma discussão do *aspecto econômico do conhecimento*, para o qual Fuller (2000, 2002), por exemplo, chama a atenção. Afinal, se os recursos são limitados, em que medida o pluralismo poderia ser verdadeiramente cultivado? Nem todas as perspectivas podem ter a mesma oportunidade. Sendo assim, como escolher e dar chance a umas em detrimento de outras? Quais critérios deverão ser empregados a fim de dirimir as disputas? Ora, para Feyerabend, estas perguntas ficam propositadamente sem resposta, pois nenhum critério deve ser anterior à discussão dos interessados na questão, quais sejam, todos nós. Para ele, as pessoas numa sociedade democrática devem ter interesse em resolver estas questões, o que significa que é necessário que parta delas a iniciativa de resolvê-las. Para tanto, precisam estudar e conhecer os problemas que as afetam. Somente deste modo é que podem ter condições de discutir e chegar a um consenso em relação à resolução de seus conflitos. Aliás, é neste sentido que afirmamos que o pensamento de Feyerabend se aproxima da tradição iluminista, pois ele ressalta a importância do conhecimento para a formação de sujeitos autônomos. Seja como for, nós acreditamos que, no caso específico do pluralismo científico, a aposta de Feyerabend talvez fosse a mesma de Fuller, no sentido de se insurgir contra a *Big Science*, à medida que ela acirra ainda mais o problema, dada sua dependência de grandes quantidades de recursos material e humano, empregados em projetos dos quais, às vezes, poucos se beneficiam. Sem podermos aprofundar aqui essas questões, nós perguntamos por fim: em um estado de coisas tal como esse, ainda haveria um lugar para a filosofia?

Por uma normatividade negativa

Como esperamos ter ficado claro, o alvo que Feyerabend visava atingir não foi jamais a ciência em si mesma, senão suas justificativas filosóficas. Feyerabend quis, na verdade, proteger a prática científica do cientificismo, devido ao uso para fins escusos feito por esse último. A filosofia da ciência positivista, para Feyerabend, legitimou a concepção segundo a qual a ciência deve ocupar um lugar privilegiado dentro da sociedade pelo fato de ser uma forma de conhecimento “a mais objetiva possível” ou “a única objetiva e verdadeira”. A Ciência possuiria O Método que a conduz à Verdade. A Ciência disporia da Razão que é sinônimo de Objetividade. Feyerabend procurou mostrar que a história da ciência pode – e deve – nos fornecer uma imagem de ciência mais modesta, porém não menos importante. Para começar, a ciência não é unificada, ela é o conjunto de várias tradições que se comunicam, mas também competem entre si. Por essa e outras razões, Feyerabend não poderia ter deixado de ver com bons olhos os então emergentes estudos empíricos sobre a ciência realizados pelos membros dos *science studies*¹⁵. Feyerabend (1991) chega mesmo a afirmar que

¹⁵ Preston (1998) avaliou a última fase do pensamento de Feyerabend no contexto do “pós-modernismo” dos *science studies*, também sublinhando a simpatia de Feyerabend por seus trabalhos, chegando a fornecer na Nota 10 uma lista com várias de suas referências elogiosas a Galison, Pickering, Latour. A expressão “*science studies*”, mantida em sua grafia original mesmo em países de línguas de origem não anglo-saxã, torna-se genérica em demasia, no sentido de abarcar vertentes muito díspares entre si. David Hess (1997) enumera várias abordagens que podem ser enquadradas na referida expressão, desde os *Social Studies of Science* (SSS) até os *Critical and Cultures Studies of Science and Technology* (CCSST), passando pela *Sociology of Scientific Knowledge* (SSK), cada um já comportando, por seu turno, várias subdivisões que, apesar das inegáveis semelhanças, apresentam problemática, escopo e métodos de análise diferentes. Os autores mencionados (e elogiados) por Feyerabend são mais afinados com os *Science and Technology Studies* (STS). Dentre os quais – além de Galison, Pickering e Latour – destacam-se Daston, Lenoir, Pestre, Rheinberger e Shapin.

Peter Galison, por exemplo, teria realizado na prática o que ele teria apenas apontado. Não pensamos que declarações como essa devam ser vistas como irônicas, pois, apesar de às vezes sarcástico, Feyerabend não era um cínico, nem no sentido estrito e nem pejorativo da palavra. A ressalva a ser feita é de que o seu aval foi em termos estritamente intelectuais – Feyerabend não concordaria, se tivesse tido tempo para percebê-la, com a legitimação, a nosso ver, escamoteada da *Big Science* feita, por exemplo, pelo próprio Galison – dada a inegável erudição desses estudos. No prefácio à terceira edição de *Contra o método*, Feyerabend aprova as abordagens históricas e sociológicas minuciosas dos *sciences studies*, com a contenção de que elas requerem uma nova filosofia. Acreditamos que essa sugestão serve como comprovação da nossa tese de que o seu “Adeus” foi à Filosofia com “F” maiúsculo, como se só houvesse uma única forma possível de filosofar, e não à filosofia como tal.

Creemos que, para Feyerabend, a filosofia em termos especificamente epistemológicos deve seguir o exemplo dos *science studies*¹⁶. Não poderia mais haver, propriamente falando, uma filosofia com pretensão epistemológica, no sentido de fornecer uma fundamentação atemporal acerca da ciência, pois cada prática científica já possui sua própria epistemologia local e dinâmica.

Lembremo-nos de que Feyerabend criticou duramente a então emergente filosofia da ciência de inspiração kuhniana, justamente por permitir ser praticada por indivíduos que não conhecem o *conteúdo especificamente cognitivo das ciências* sobre os quais eles tratam¹⁷. Daí sua adesão às narrativas produzidas pelos *science studies*, já que geralmente elas não apenas reconstituem o contexto histórico, social e político, como também trazem à baila as concepções científicas em questão, demonstração de que possuem o chamado conhecimento técnico. (Aliás, grande parte dos praticantes dos *science studies* teve formação original em alguma área das ciências naturais.) A rigor, tais análises mostram como esses domínios se entrelaçam.

Em nossa opinião, o tom de Feyerabend chega a ser laudatório com tais microestudos justamente por levarem às últimas consequências o pressuposto do qual ele partiu para compor sua obra magna “Contra o método”: a prática científica real é mais complexa do que supõe a vã filosofia de inspiração positivista, para quem a ciência é uma mera forma de conhecimento unificada por um método universal, podendo ser apreendida por um recurso à “lógica da descoberta”. Não, a *lógica* sozinha não pode exprimir toda a riqueza das ciências. Talvez nem mesmo as narrativas o consigam. De todo modo, elas podem nos aproximar um pouco mais da prática científica tal como ela se faz. Não se trata aqui de uma “lógica dialética”, na qual estaríamos diante de um dilema: ou reconstrução narrativa, ou reconstrução lógica. Mesmo as narrativas também já possuem uma certa lógica interna, além de não prescindirem necessariamente do chamado uso do *argumento*. O ponto

¹⁶ Em um artigo assaz estimulante, Parusnikova (1992) colocou em xeque a possibilidade de uma “filosofia da ciência pós-moderna”. No seu julgamento, dadas as premissas do pós-modernismo, não haveria mais uma tarefa a ser desempenhada pela filosofia da ciência, nem mesmo por filosofias locais. As questões internas seriam única e exclusivamente da alçada dos próprios cientistas. No máximo, uma filosofia da ciência pós-moderna de orientação lyotardiana se dissolveria nos *science studies* e uma de inspiração em Derrida se resumiria à crítica literária.

¹⁷ Em uma famosa passagem, Feyerabend (1999c, p. 185, tradução nossa) critica diretamente Kuhn como o grande responsável por essa nova filosofia da ciência de pouco conhecimento acerca da própria ciência, o que não deixa de ser irônico para quem sugeriu que devemos compreender a ciência em seus próprios termos: “As ideias de Kuhn são interessantes, mas elas são muito vagas para dar origem a alguma coisa interessante senão uma quantidade de ar quente. Se você não acredita em mim, olhe para a literatura. Nunca antes a literatura sobre a filosofia da ciência foi invadida por tantos despreparados e incompetentes. Kuhn encoraja as pessoas que não têm nenhuma ideia de por que uma pedra cai no chão a falar com segurança sobre método científico. Eu não tenho nenhuma objeção à incompetência, mas eu objeção quando a incompetência é acompanhada por aborrecimento e hipocrisia. E isso é exatamente o que acontece”. Para uma intervenção sobre essa questão, ver Videira (1997).

está no fato de o recurso às narrativas ser mais condizente com uma prática que é temporal, local e dinâmica.

Ademais, como Rouse assinala (1996), as narrativas não são meras reconstruções; ao contrário, elas contribuem para constituir a própria prática – seja legitimando-as, seja criticando-as. Em seu último livro, *Conquest of abundance*, Feyerabend emprega esse recurso para compreender a própria história da filosofia, e também da ciência. De fato, não se trata de uma reconstituição argumentativa nos moldes tradicionais, pois ele lança mão da narrativa de modo a mostrar que o pensamento ocidental se caracteriza por um movimento em direção à abstração e à simplificação. Ou seja, ele se vale da narrativa para defender o argumento de que ela caminha rumo à concretude e à complexidade. No caso específico das ciências, esse mesmo princípio teria sido – e ainda seria – empregado de forma exemplar pelos *science studies*, pois, como o próprio Feyerabend afirma no Apêndice 1 da terceira edição de *Contra o método*, seus estudos de caso não passaram de “esboços grosseiros de um estudo antropológico de episódios particulares”. Em suma, a tarefa da filosofia como epistemologia passou a ser desempenhada, de forma mais adequada, pelos *science studies* com suas análises pormenorizadas das práticas científicas específicas, que levam em conta tanto o seu processo de produção, quanto o de validação e disseminação do conhecimento.

Se a *epistemologia* acaba sendo, em certo sentido¹⁸, realizada pelos *science studies*, ainda haveria hoje uma legitimidade para uma autonomia disciplinar da filosofia? Acreditamos que sim. Apesar de ter sido profundamente duro com a filosofia acadêmica de seu (nosso) tempo¹⁹, Feyerabend acredita no surgimento de uma nova prática filosófica:

Eu não estudo e discuto esses autores tais como Mill, Wittgenstein e Kierkegaard] para estabelecer uma disciplina, ou construir uma ideologia, ou cultivar ideias – afinal, no tempo de Platão e Aristóteles, a disciplina “filosofia” estava justamente sendo constituída – mas para suprir a mim e a meus ouvintes com um levantamento das possibilidades da existência humana (Feyerabend, 1991, p. 495, grifo do autor, tradução nossa).

O que Feyerabend quer, então, é que a filosofia volte a não estar dissociada da nossa vida cotidiana, isto é, que ela deixe de ser um assunto apenas para profissionais e especialistas. Para tanto, não apenas sua temática deve ser mais ampliada, incluindo questões que digam respeito às pessoas que não tenham formação propriamente filosófica, como também o seu linguajar deve ser menos técnico. Dada a situação tão diversa da filosofia praticada nas universidades, o posicionamento de Feyerabend não poderia deixar de ser repulsivo:

O que nós precisamos avançar nessas questões [importantes para a vida das pessoas em geral] não é a prática acompanhada pela reflexão distante, o que nós precisamos é de uma combinação da reflexão filosófica e da produção artística (científica) ou, como a reflexão filosófica tem a tendência para desviar-se do alvo e como essa tendência está agora sendo suportada pela ânsia para se especializar, o que nós precisamos é de produção inteligente, autorreflexiva em todos os campos. Em outras palavras, o que

¹⁸ Lembremo-nos de que, segundo Feyerabend, os *science studies* requerem uma nova fundamentação filosófica.

¹⁹ Feyerabend (1994) conta ter se recusado a assinar um documento escrito e endossado por vários intelectuais de respeitabilidade internacional, incluindo Rorty e Gadamer, em prol da implementação do ensino (universal) de filosofia, sob a alegação de que “os problemas reais de nosso tempo não são nem mesmo tocados. Quais são esses problemas? Eles são a guerra, a violência, a fome, as doenças e os desastres ambientais.”

nós precisamos é de vida, que, vivida sabiamente e bem, tornará muito da filosofia profissional supérflua. Assim, veja você – há razões excelentes para explicar o meu pouco amor pela filosofia profissional (Feyerabend, 1991, p. 501, tradução nossa).

Ora, o próprio Feyerabend também foi um filósofo profissional. Mesmo não tendo tido formação específica em filosofia, ele ocupou cátedras de filosofia em várias universidades mundo afora. Sua experiência profissional serve como um exemplo paradigmático de alguém que mostrou ser possível pensar as grandes questões de seu tempo, mesmo estando na academia. Obviamente, isso fez parte de um processo de amadurecimento pessoal: Feyerabend começou escrevendo textos de filosofia da ciência extremamente especializados²⁰ e foi paulatinamente passando a redigir trabalhos menos técnicos, passíveis de serem lidos por quaisquer pessoas medianamente instruídas. Seja como for, a preocupação de tirar a filosofia da sua torre de marfim sempre fez parte dos seus planos. E mais importante: a filosofia nunca foi concebida por ele – talvez só na fase de juventude em que ainda era membro do *Círculo Kraft* e, conseqüentemente, um positivista (ver Feyerabend, 1996) – como uma forma de conhecimento superior às demais. Portanto, para Feyerabend, a necessidade de a filosofia dever estar mais diretamente ligada à vida comum das pessoas não significa que ela será a última palavra a ser proferida.

Na nossa avaliação, a filosofia sugerida por Feyerabend pode exercer no máximo o que poderíamos chamar de uma *normatividade negativa*, o que consiste na contribuição para que tenhamos uma relação equilibrada entre ciência e sociedade, não porque ela pontifique sobre como a ciência deve ser constituída ou como a sociedade deve comportar-se. Na verdade, a filosofia pode – e deve – ser mais uma voz a mostrar se a autonomia da ciência está sendo verdadeiramente respeitada, como também se a integridade da sociedade não está sendo violada, isso porque a filosofia possui, inegavelmente, uma tradição de pensamento crítico e de abertura para o diálogo e, principalmente, uma visão de conjunto.

Uma filosofia pós-epistemológica já não pode mais dizer o que é a ciência, tampouco se as teorias científicas correspondem aos fatos, mas ainda pode dizer, por um lado, o que não deve ser feito para desrespeitar as regras do jogo criadas pelos cientistas e, por outro, as regras do jogo criadas pelos cidadãos em geral. Não se trata da prática do “denuncismo”, mas de uma vigilância motivada por amor e respeito à coerência com os princípios em vigência. Para realizar essa tarefa, o filósofo precisa ter uma formação autenticamente filosófica, no sentido de ser “naturalmente” afeito à investigação interdisciplinar. Pensamos que Feyerabend, mais uma vez, pode ser visto como um exemplo sugestivo nessa direção, pois poucos filósofos como ele discorreram tão acuradamente sobre assuntos tão díspares entre si, tendo mostrado uma erudição impressionante acerca dos mais diversos ramos do saber: de ciência à filosofia, passando pelas artes, Feyerabend deu provas de ter levado uma vida extremamente cultivada, não apenas na acepção intelectual do termo, mas também de vivência – ele discutiu ciência com os próprios cientistas, foi cantor lírico amador, trabalhou com teatro, tendo inclusive recusado um convite de Bertolt Brecht para ser seu assistente ainda aos 25 anos, sem contar o aprendizado de convivência que ele relatou ter tido, ao lecionar para os índios norte-americanos recém-ingressos na universidade, em meados dos anos de 1960. Sua autobiografia (Feyerabend, 1996) sugere esse feliz casamento de vida e obra.

A questão que permanece – e que está sempre presente, ainda que implicitamente, na obra de Feyerabend – é a seguinte: há espaço para o surgimento de

²⁰ Conferir a reunião de textos da sua primeira fase produtiva nos dois primeiros volumes dos seus *Philosophical papers* (Feyerabend, 1999a).

indivíduos cultivados na era da especialização desenfreada? No caso específico da filosofia, é possível formar filósofos especialistas, ou isso seria uma contradição dos termos? E a questão mais crucial: especialistas devem gozar, dado que são ignorantes em muitos assuntos, do *status* cognitivo e autoridade cultural e “política” que ostentam dentro da sociedade? Não foi sua pretensão fornecer uma solução definitiva para essas questões, muito menos é a nossa, o que faz com que, a nosso ver, elas sejam ainda hoje pertinentes, ou até mesmo urgentes.

No entanto, deixar sem respostas as perguntas que formulamos ao longo deste artigo nos parece ser o mesmo que adotar uma postura contrária àquela defendida por Feyerabend, pois, se a nossa análise do seu pensamento é acertada, o filósofo de origem austríaca, ao expor as suas ideias com a força persuasiva que lhe é característica, convida os seus leitores a elaborarem as suas próprias posições. Neutralidade, aqui compreendida como a adoção do silêncio, não seria possível ou adequada. Também o estilo, irônico, incisivo e provocante, mas acompanhado de uma argumentação fundada num profundo conhecimento histórico, filosófico e científico do desenvolvimento da ciência, do autor de *Contra o método* não facilitaria a permanência numa posição neutra, isto é, indiferente ao diálogo. Aqui, cabe um passo a mais com relação ao que dissemos em todo o trabalho. Em outros termos, devemos avançar algumas conclusões, as quais devem ser tomadas como um convite ao diálogo e não como constituindo a verdadeira interpretação do pensamento de Feyerabend. Vamos apresentá-las sob a forma de tópicos para não deixarmos dúvidas sobre a potencialidade filosófica, heurística e humanística presente nesse pensamento.

O primeiro ponto a ser enfatizado diz respeito à especialização. Apesar de ser contrário à figura do especialista, a institucionalização da ciência, segundo Feyerabend, facilitou o seu surgimento. Apesar de ser dominante no cenário de nossos dias, o especialista pode eventualmente contribuir para o progresso da ciência. A ser evitado, a todo o custo, é que ele se torne o único tipo de cientista com possibilidades de existência. Uma ciência que somente contasse com especialistas estaria condenada à morte. Com relação à filosofia, a situação é ainda mais delicada, pois nos parece que Feyerabend considera que a especialização significa a sua morte. O filósofo não deve, em hipótese alguma, se especializar. Para isso, ele, ou ela, deve se preocupar em dialogar com todas as formas de saber disponíveis. A realização desse “imperativo” faria com que a filosofia adotasse uma organização institucional muito diferente daquela atualmente existente nas universidades, onde o que se estuda é basicamente as obras de outros filósofos.

O segundo ponto, ou melhor, a segunda recomendação que se pode extrair das reflexões apresentadas acima, diz respeito à filosofia da ciência. Esta última, além de se preocupar em conhecer o conteúdo das teorias e experiências científicas, deveria também conhecer as outras ideias e concepções produzidas, como as filosóficas ou políticas, pelos cientistas. À filosofia da ciência caberia reconhecer, atuando de acordo com tal conclusão, que a ciência é mais do que a soma obtida entre teoria e experimentação. A razão para isso é que a prática científica não se organiza apenas em torno da elaboração de teorias e de suas verificações em laboratório ou na natureza.

Dos dois pontos acima chega-se à formulação de que a filosofia não deve permitir que a especialização a contamine. Uma eventual contaminação teria implicações negativas sobre a possibilidade de atuação política da filosofia.

A terceira conclusão a ser extraída das teses de Feyerabend se relaciona com a atuação política que a filosofia pode ter caso evite a especialização. A filosofia não poderia estar interessada, ou preocupada, em formular conclusões definitivas. O questionamento constante faria com que a filosofia pudesse se aproximar das preocupações dos leigos. Essa aproximação não seria feita como se a filosofia

pudesse funcionar como um tradutor universal, mas, sim, porque ela mostraria que a possibilidade de comunicação se funda no contato e não na comunhão de um conjunto de princípios abstratos e universais. Ao se reconhecer ignorante em muito daquilo que é conhecido pelos especialistas, a filosofia contribuiria para que o leigo não fosse visto como aquele que deve instruído, uma vez que nada saberia. Na medida em que é capaz de conduzir a sua própria vida e responder por ela, não apenas para si, mas também para os outros, o leigo é necessariamente possuidor de conhecimentos, o que legitima as suas eventuais pretensões políticas.

Não queremos nos prolongar na formulação desses pontos, já que isso poderia ser visto como uma atitude de especialista, o que nós rejeitamos. Uma última sugestão para os praticantes seria a seguinte: preocupar-se em contribuir para a felicidade tanto quanto para o conhecimento. A filosofia poderia contribuir para que a pergunta “qual o sentido desta minha ação?” não fosse esquecida ou tomada como desimportante. Em suma, a filosofia deveria se preocupar com a vida do mesmo em que se preocupa com o conhecimento.

Referências

- ARAÚJO, P.S. 2007. *O pensamento de Feyerabend sobre a ciência e suas relações com a sociedade à luz do pluralismo e do relativismo*. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 110 p.
- BIRD, A. 2002. Kuhn's wrong turning. *Studies in History and Philosophy of Science*, 33(3):443-463.
- FEYERABEND, P.K. 1978. *Science in a free society*. London, Verso, 224 p.
- FEYERABEND, P.K. 1980. A lógica, o bê-a-bá e o professor Gellner. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 1:77-89.
- FEYERABEND, P.K. 1981a. Explanation, Reduction and Empiricism. In: P.K. FEYERABEND, *Realism, Rationalism, and Scientific Method: Philosophical Papers, vol. 1*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 44-96.
- FEYERABEND, P.K. 1981b. *Realism, Rationalism, and Scientific Method: Philosophical Papers, v. 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 386 p.
- FEYERABEND, P.K. 1987. *Farwell to reason*. London, Verso, 327 p.
- FEYERABEND, P.K. 1991. Concluding unphilosophical conversation. In: G. MUNÉVAR (ed.), *Beyond reason: essays on the philosophy of Paul Feyerabend*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, p. 487-527.
- FEYERABEND, P.K. 1994. Concerning an appeal for philosophy. *Common Knowledge*, 3:10-13.
- FEYERABEND, P.K. 1996. *Matando o tempo: uma autobiografia*. São Paulo, Ed. UNESP, 197 p.
- FEYERABEND, P.K. 1999a. *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical Papers, vol. 3*. Cambridge, Cambridge University Press, 266 p.
- FEYERABEND, P.K. 1999b. *Conquest of abundance: a tale of abstraction versus the richness of being*. Chicago, The University Chicago Press, 303 p.
- FEYERABEND, P.K. 1999c. How to defend society against science In: P.K. FEYERABEND, *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical Papers, vol. 3*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 181-191.
- FEYERABEND, P.K. 2007. *Contra o método*. 3ª ed., São Paulo, Ed. UNESP, 376 p.
- FULLER, S. 2000. *The governance of science: ideology and the future of the open society*. Buckingham and Philadelphia, Open University Press, 167 p.
- FULLER, S. 2002. *Social epistemology*. 2ª ed. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 314 p.
- FULLER, S. 2006. *The philosophy of science and technology studies*. New York/London, Routledge, 191 p.
- GELLNER, E. 1980. Além da verdade e da falsidade. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 1:62-76.
- HESS, D. 1997. *Science Studies: An Advanced Introduction*. New York/London, New York University Press, 208 p.
- MENDONÇA, A.O.; VIDEIRA, A.A.P. 2007. Kuhn, progresso científico e incomensurabilidade. *Scientiae Studia*, 5(2):169-183.

- MUNÉVAR, G. (ed.). 1991. *Beyond reason: essays on the philosophy of Paul Feyerabend*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 548 p.
- PARUSNIKOVA, Z. 1992. Is a postmodern philosophy of science possible? *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 23(1):21-37.
- PRESTON, J. 1998. Science as supermarket: 'post-modern' themes in Paul Feyerabend's later philosophy of science. *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 29(3):425-447.
- REGNER, A.C. 1994. Feyerabend/Lakatos: "adeus à razão" ou construção de uma nova racionalidade? In: V. PORTOCARRERO (ed.), *Filosofia, história e sociologia das ciências: abordagens contemporâneas*. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, p. 103-131.
- ROUSE, J. 1996. *Engaging science: how to understand its practices philosophically*. Ithaca, Cornell University Press, 280 p.
- VIDEIRA, A.A.P. 1997. Insiders e outsiders: os rumos da filosofia da ciência segundo P. K. Feyerabend. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, VI, Rio de Janeiro, 1997. *Anais...* Rio de Janeiro, p. 141-145.
- VIDEIRA, A.A.P.; CERQUEIRA, F.L. 1998. Feyerabend e algumas consequências ético-políticas da tese da incomensurabilidade. *Episteme*, 3(7):84-96.
- ZIMAN, J. 2003. Emerging out of nature into history: the plurality of the sciences. *Phil. Trans. R. Soc. Lond.*, 361:1617-1633.

Submetido em: 08/09/2009

Aceito em: 08/03/2010