



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Priscila Silva Araujo

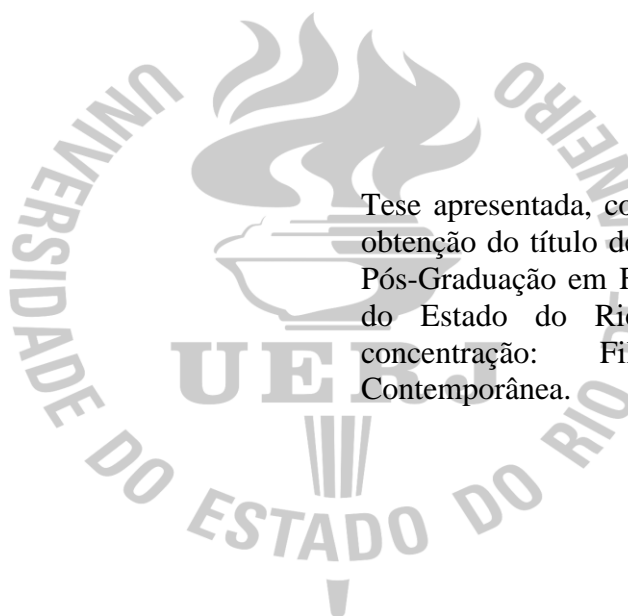
**A conciliação entre realismo e relativismo à luz dos pensamentos filosóficos
de Paul Feyerabend e Richard Rorty**

Rio de Janeiro

2014

Priscila Silva Araujo

**A conciliação entre realismo e relativismo à luz dos pensamentos filosóficos de Paul
Feyerabend e Richard Rorty**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Augusto Passos Videira

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

F434 Araujo, Priscila Silva.

A conciliação entre realismo e relativismo à luz dos pensamentos filosóficos de Paul Feyerabend e Richard Rorty / Priscila Silva Araujo. – 2014.

125 f.

Orientador: Antonio Augusto Passos Videira.

Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bibliografia.

1. Feyerabend, Paul K., 1924- 2. Rorty, Richard, 1931- 3. Realismo – Teses. I. Videira, Antonio Augusto Passos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 165.82

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Priscila Silva Araujo

**A conciliação entre realismo e relativismo à luz dos pensamentos filosóficos de Paul
Feyerabend e Richard Rorty**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 09 de dezembro de 2013

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Antonio Augusto Passos Videira (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. André Luís de Oliveira Mendonça
Instituto de Medicina Social – UERJ

Prof^a. Dra. Verusca Moss Simões dos Reis
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Prof. Dr. Leonardo Rogério Miguel
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Prof^a. Dra. Leticia Minhot
Universidad Nacional de Córdoba

Rio de Janeiro

2014

AGRADECIMENTOS

Ao PPGFIL-UERJ pela oportunidade em estudar nesta instituição e pelo auxílio concedido para a participação nos eventos acadêmicos.

Aos Professores do mesmo programa, que auxiliaram na minha formação.

Aos funcionários da Uerj, sempre disponíveis em ajudar nas questões burocráticas.

À Capes, pela bolsa de doutorado, que foi fundamental para a execução deste trabalho.

Ao Antonio Augusto Passos Videira, orientador extremamente atento, compreensivo e dedicado, que sempre se mostrou preocupado não apenas com a feitura desta tese, mas com a minha formação como professora e pesquisadora.

Aos professores da banca André Luis de Oliveira Mendonça, Leonardo Rogério Miguel, Leticia Minhot e Verusca Moss Simões dos Reis por terem se disponibilizado a fazer, de forma cuidadosa e honesta, suas avaliações.

Aos professores Fernando Fragoso, Marcos Gleizer e André Luis de Oliveira Mendonça, membros da banca de qualificação, que fizeram uma leitura minuciosa do texto até então escrito e ofereceram críticas e sugestões extremamente importantes e necessárias para a continuidade do trabalho.

Aos colegas grupo estudos André Mendonça, André Philot, Aercio de Oliveira, Carlos Puig, Cristina Machado, Cristina Motta, Davi San Gil, Erika Takimoto, Fernando Fragoso, Juliana Mezzomo, Leonardo Miguel, Rogério Tolfo, Tom Lemos, Verusca Reis e William Amorim, além do meu orientador, Antonio Augusto, por todas as intervenções às ideias que expus dos meus trabalhos, mas também pelas discussões realizadas sobre as suas próprias pesquisas, que enriqueceram o meu olhar em filosofia e tiveram enorme influência sobre as ideias que defendo nesta tese.

Aos amigos da pós-graduação André Luiz Pinto, Daniel Siqueira, Fabio da Costa, Isabelle Villafán, Rommel Luz e Taís Pereira, que comigo participaram de vários eventos acadêmicos, por também terem me incentivado e tornado essa caminhada muito mais agradável.

Aos meus colegas e amigos da Faetec Alessandra Lima, Cesar Cipriano, Cesar Pessoa, Eduardo Nazareth, Felipe Machado, Lucia Moreira, Michael Pontes, Natalia Velloso, Patrícia Regina e Tomás Coelho pelas várias horas que dedicaram a me ouvir e a partilhar das dificuldades e enfrentamentos que temos na vida acadêmica e na nossa profissão.

Aos amigos Hilmar, Jacqueline, Rosana e Virgínia, que sempre estiveram do meu lado, inclusive nos momentos mais difíceis.

À minha família, que sempre me apoiou, incondicionalmente.

RESUMO

ARAÚJO, Priscila Silva. *A conciliação entre realismo e relativismo à luz dos pensamentos filosóficos de Paul Feyerabend e Richard Rorty*. 2014. 125 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Esta tese abordará as relações entre realismo e relativismo em Richard Rorty e Paul Feyerabend. Até a primeira metade do século XX, o realismo e o relativismo foram compreendidos pelos filósofos da ciência como posições irreconciliáveis. Contudo, algumas abordagens surgidas na segunda metade do mesmo século iniciaram uma revisão da relação entre os dois conceitos. Mesmo com tais tentativas, o quadro que se observa nos dias de hoje ainda é carregado de divergências. Por trás dos esforços em defender o realismo ou o relativismo estão em jogo as características que se pretendem atribuir à ciência. Além da preocupação com os limites e a abrangência do tipo de conhecimento empreendido pela ciência, a problemática do realismo/relativismo também suscita o interesse na questão da relação entre ciência e sociedade. Pretendemos mostrar que o realismo e o relativismo podem ser concebidos como posições compatíveis e que tanto Feyerabend quanto Rorty possuem teses que permitem a conciliação destes conceitos. Também acreditamos que a conciliação observada em suas obras nos possibilita uma visão mais compatível com a ciência em sua prática e nos faz pensar numa relação mais equilibrada entre ciência e sociedade.

Palavras-chave: Filosofia da ciência. Realismo. Relativismo.

ABSTRACT

ARAÚJO, Priscila Silva. *The reconciliation between realism and relativism in the light of philosophical thoughts of Paul Feyerabend and Richard Rorty*. 2014. 125 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This thesis will address the relation between realism and relativism in Richard Rorty and Paul Feyerabend. Until the first half of the twentieth century, realism and relativism have been understood by philosophers of science as irreconcilable. However, some approaches arising in the second half of the century initiated a review of the relation between two concepts. Even with such efforts, the picture that is observed today is still laden with disagreements. Behind efforts to defend realism or relativism are at stake features that are to be attributed to science. In addition to concern with the limits and scope of the kind of knowledge undertaken by science, the problem of realism / relativism also raises interest in the question of the relation between science and society. We intend to show that realism and relativism can be designed as compatible and that Feyerabend and Rorty have theses that allow the conciliation of these concepts. We also believe that conciliation observed in their works allows us a more compatible point of view with science in their practice and makes us think of a more balanced relation between science and society.

Keywords: Philosophy of science. Realism. Relativism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	7
1	AS CONCEPÇÕES DE FILOSOFIA DE RORTY E FEYERABEND.....	25
1.1	As abordagens das concepções realistas e anti-realistas a respeito do uso de modelos e metáforas na ciência.....	25
1.2	O afastamento de Feyerabend e Rorty da Filosofia da ciência tradicional...	30
1.3	A “filosofia edificante” de Rorty e a filosofia sem <i>slogans</i> de Feyerabend....	39
2	A CONCILIAÇÃO ENTRE REALISMO E RELATIVISMO SEGUNDO PAUL FEYERABEND.....	44
2.1	A concepção feyerabendiana de conhecimento científico.....	44
2.1.1	<u>Influência de aspectos históricos e culturais.....</u>	44
2.1.2	<u>Progresso científico qualitativo e não cumulativo.....</u>	52
2.1.3	<u>A incomensurabilidade das teorias científicas e sua relação com a verdade como correspondência.....</u>	56
2.1.4	<u>As várias concepções de realidade presentes na própria ciência.....</u>	61
2.2	A realidade como extensa e abundante.....	63
2.3	Consequências do pensamento de Feyerabend para a ciência e para a sociedade.....	72
3	A CONCILIAÇÃO ENTRE REALISMO E RELATIVISMO FEITA POR RICHARD RORTY.....	93
3.1	Como e por que Rorty concilia Realismo e Relativismo?.....	93
3.1.1	<u>A abordagem antiessencialista do real, o caráter pragmático do conhecimento e a verdade como concordância.....</u>	93
3.2	O realismo e o relativismo articulados aos conceitos rortyanos de Justiça, Etnocentrismo e Solidariedade.....	98
3.2.1	<u>A justiça como “lealdade ampliada”.....</u>	98
3.2.2	<u>O etnocentrismo como uma condição circular, porém inevitável.....</u>	103
3.2.3	<u>A substituição da objetividade pela solidariedade.....</u>	105
	CONCLUSÃO	114
	REFERÊNCIAS	122

INTRODUÇÃO

Até a primeira metade do século XX, o realismo e o relativismo foram compreendidos pelos filósofos da ciência como posições irreconciliáveis. Contudo, algumas abordagens surgidas na segunda metade do mesmo século iniciaram uma revisão da relação entre os dois conceitos. Mesmo com tais tentativas, o quadro que se observa nos dias de hoje ainda é carregado de divergências. Por trás dos esforços em defender o realismo ou o relativismo estão em jogo as características que se pretendem atribuir à ciência. Além da preocupação com os limites e a abrangência do tipo de conhecimento empreendido pela ciência, a problemática do realismo/relativismo também suscita o interesse na questão da relação entre ciência e sociedade.

O realismo é, tradicionalmente, entendido como uma tese que atesta a existência da realidade. Esta tese engloba dois aspectos principais: um deles diz respeito ao que seria esta realidade, quais suas propriedades fundamentais, suas leis e entidades que a ela pertencem. O outro aspecto se relaciona com a questão da independência, ou seja, em que medida a realidade é independente de nós, de nossa capacidade cognitiva, em que medida nós podemos conhecê-la. Isso significa que o realismo possui um componente metafísico e um componente epistemológico (NIINILUOTO, 2002).

Além destes aspectos, na filosofia da ciência no século XX, um outro aspecto é apresentado como relevante nas abordagens realistas: o componente semântico. Este dirige-se diretamente à questão da verdade, em que esta é definida como correspondência entre linguagem e realidade. O realismo semântico possui como pressuposto a noção de que uma declaração científica é verdadeira ou possui valor de verdade se ela corresponde com a realidade.

Desde o século XIX, diversas correntes na filosofia da ciência defenderam todos ou alguns destes componentes. Quanto ao componente ontológico, as correntes que o defendem atestam a existência da realidade independente de nós e variam conforme o tipo de entidades que julgam existir. São três os tipos de entidades postuladas: as entidades observáveis, que seriam aquelas apreendidas por meio dos sentidos, tais como árvores, rochas, etc.; as entidades inobserváveis, que compreendem todas aquelas que não são apreendidas pelos sentidos, como, por exemplo, átomos e elétrons. E as últimas seriam as entidades teóricas, que representam ideias, tais como os objetos da matemática (números e relações lógicas, por exemplo) ou valores, por exemplo, noções como “justiça” e outras.

a) As abordagens realistas na filosofia da ciência do século xx

Um primeiro tipo de realismo, também chamado de realismo ingênuo, sustenta tanto a existência da realidade – e, junto com esta, a crença na existência de entidades observáveis – quanto a capacidade de conhecê-la e descrevê-la tal como ela é. Constatamos nesta forma de realismo os componentes ontológico, epistemológico e semântico.

A concepção segundo a qual a ciência possui acesso cognitivo ao real corresponde ao chamado realismo científico. O realismo científico sustenta que as teorias científicas devem descrever a realidade tal como ela é e que se elas são empiricamente adequadas, pode-se considerá-las verdadeiras ou, em algumas de suas variações, como “aproximadamente verdadeiras”. Com isso, passa-se a incorporar às teorias científicas um valor de verdade, em que esta verdade se relaciona com a correspondência entre a teoria e a realidade. Seus defensores pressupõem o realismo das teorias, o que significa que a ciência é considerada como capaz de conhecer e descrever a realidade, como também pressupõem, em alguns casos, o realismo das entidades, isto é, que as entidades descritas pelas teorias científicas existem realmente. Além disso, credita confiabilidade à observação empírica seja esta através dos sentidos, como a observação, por exemplo, seja através de instrumentos construídos pelos cientistas.

Diferentes filósofos se declararam como realistas científicos, embora divergissem quanto a diversas questões como, por exemplo, que tipo de entidades a ciência é capaz de conhecer, em que medida suas descrições correspondem ao real e possuem valor de verdade, entre outras. O realismo científico é, antes de mais nada, um realismo ontológico e epistemológico. Quanto à questão semântica, há controvérsias, sobretudo após a declaração de Norwood Hanson, para o qual as observações são impregnadas de pressupostos teóricos¹.

Além do “realismo ingênuo”, temos, no século XX, outras abordagens. Para alguns, o fato de uma teoria ser considerada verdadeira não implica que as entidades que descrevem sejam também verdadeiras. Esta concepção é chamada de “realismo de teorias” ou nominalismo. Outros autores defendem o inverso, ou seja, o realismo somente de entidades ou “instrumentalismo”. (DUTRA,1998).

Dentre os defensores do realismo de entidades ou instrumentalismo estão Ian Hacking e Nancy Cartwright. Para eles, as entidades inobserváveis descritas pelas teorias existem

¹ Voltaremos a este ponto em maior detalhe mais adiante.

realmente, na medida em que são detectadas em experimentos e manipuladas através de aparelhos. Porém, a descrição feita pelas teorias não pode ser considerada verdadeira porque sua descrição não é satisfatória. Tais teorias não podem ser avaliadas de acordo com o valor de verdade. A relevância destas se encontra na capacidade de permitir predições (DUTRA, 1998).

O outro caso mencionado, denominado nominalismo, atesta o realismo de teorias, mas não de entidades. De acordo com este, entidades inobserváveis postuladas por teorias não existem. As teorias são consideradas verdadeiras na medida em que explicam fenômenos, mas as entidades inobserváveis que descrevem não são reais e correspondem apenas com fórmulas econômicas que se referem às observações.

Quanto à questão semântica, merece destaque o Positivismo Lógico, elaborado pelo Circulo de Viena, que deu origem ao critério de verificabilidade. Os principais filósofos desta corrente foram Moritz Schlick e Rudolf Carnap.

Com a verificabilidade, os positivistas lógicos pretenderam traçar um critério que permitisse a distinção entre ciência e não-ciência. Tal critério deu ênfase à questão da linguagem e ao significado das proposições científicas, se constituindo também como um critério de significatividade. (ver OLIVA, 1990). De acordo com este critério, as proposições científicas devem informar as experiências que devem ser feitas a fim de provar a verdade de suas afirmações. O Positivismo Lógico atesta que a linguagem pode fornecer uma representação da realidade, além de afirmar que a ciência se caracteriza exclusivamente por ser um corpo de conhecimento cujas asserções são correspondentes com a realidade na medida em que é possível constatar empiricamente o que se afirma ou porque é capaz de fornecer os meios pelos quais esta constatação ou verificação é possível. Sendo assim, a verificabilidade identifica o significado de uma asserção ao seu caráter empírico.

Apesar da grande importância creditada à constatação empírica, deve-se destacar que o importante para o verificacionismo não é que o significado de um enunciado corresponda à sua verificação, mas que o seu significado corresponda à *possibilidade* de haver a sua prova empírica. Ou seja, o significado de um enunciado depende deste último ser em princípio verificável, isto é, acrescido da informação das experiências que devem ser feitas para que haja a prova empírica. A caracterização de enunciados científicos como verificáveis em princípio foi uma reformulação feita ao critério de verificabilidade com o objetivo de não torná-lo restritivo demais, impedindo que enunciados que normalmente são considerados científicos sejam excluídos da ciência por tal critério.

Uma crítica que pode ser apontada é se este método, por admitir que os enunciados científicos sejam em princípio verificáveis, apenas indicando os meios através dos quais a asserção pode ser comprovada, não permite que um número muito grande de asserções, que normalmente não fariam parte da ciência, venham a ser consideradas científicas. Muitos enunciados não têm como ser verificados devido à falta de recursos técnicos. Se dependermos apenas de indicar os meios capazes de verificar uma proposição, mesmo que ainda não se disponha destes, muitos enunciados podem ser considerados verificáveis em princípio e, assim, aspirar à condição de científicos.

Uma questão que se colocou como um desafio às concepções de realismo científico, mais precisamente com relação às questões epistemológica e semântica, no século XX, foi posta por Norwood Hanson (1924-1967). Ele argumentou que não existe observação neutra da natureza. Sua famosa tese continha a ideia de que as observações são impregnadas de teoria. Com isto, Hanson queria dizer que toda observação é influenciada pela experiência anterior do observador e por suas expectativas, as quais refletem a sua maneira subjetiva de ver o mundo, bem como o ponto de vista histórico e cultural absorvido pelo mesmo.

Esta declaração colocou em questão o caráter objetivo do conhecimento científico, sua capacidade de representar e descrever acuradamente a realidade e fornecer teorias fidedignas. Além disso, como a verdade também era vista como uma das características do discurso científico, surgiu a indagação acerca da verdade das proposições científicas e em que medida a ciência pode ser considerada como um conhecimento capaz de alcançar a verdade.

Um dos críticos do Positivismo Lógico foi o filósofo austríaco Karl Popper (1909-1994). Ele apontou como um dos problemas daquela corrente a crença na neutralidade da observação e o caráter de verdade que é atribuído à ciência. Além disso, criticou o fato do critério verificacionista se pautar no uso da indução, que, segundo ele, não garante o sucesso de uma teoria científica.

Popper tentou se afastar do critério verificacionista de cientificidade e criticou a indução como método a ser utilizado na criação de teorias. Segundo Popper (1999), a indução consiste numa extrapolação, por meio da qual, a partir de enunciados que descrevem casos observados, formula-se enunciados que descrevem casos não observados. A indução parte do pressuposto de que há uma uniformidade na natureza que permite que um acontecimento se repita no futuro tal e qual vem se repetindo no passado. Tal é o caso do método verificacionista porque este se caracteriza pela aceitação de enunciados verificáveis, os quais podem se traduzir em teorias científicas a partir da extrapolação de casos observáveis.

Para Popper, não são apenas os enunciados universais que devem ser questionados no que se refere à sua correspondência com a realidade. Para ele, também devemos questionar em que sentido as proposições singulares são relacionadas com a realidade. Popper observa que nenhuma proposição singular descreve com exatidão o real. As proposições singulares sempre vão além da realidade porque toda linguagem possui implicitamente pressupostos teóricos construídos pelo homem que não são inerentes ao objeto que se pretende descrever. Assim, não se observa apenas a transcendência das proposições universais; também a descrição da realidade, mesmo que de um caso particular já é uma transcendência. A primeira se caracteriza por ser uma transcendência aos enunciados observados, tratando, assim, de uma generalização de casos observados e não observados. Já a segunda é uma transcendência à observação na medida em que toda descrição comporta tanto mais “informações” que tão somente aquilo que propriamente se tenta descrever. Esta observação de Popper deixa claro que não há como tratar da demarcação entre ciência e não-ciência sem levantar a questão a respeito da possibilidade de se conhecer a realidade a partir da observação, uma vez que toda e qualquer observação já possui, inculca, pressupostos teóricos. Para Popper, toda observação já é impregnada de teoria.

Além disso, a indução é descartada por Popper porque, para ele, evidências positivas não podem confirmar uma teoria. Nunca há como comprovar ou verificar uma teoria, uma vez que uma teoria é justamente a universalização da constatação de alguns casos observados, e não de todos. Também não procede a possibilidade de se entender a indução como probabilidade, pois mesmo a probabilidade não deixa de pressupor que eventos ainda não observados se repetirão assim como os já observados.

De acordo com Popper, a indução não proporciona estabilidade às teorias que sob seus ditames são criadas porque as teorias que passam pelo seu crivo podem vir a ser refutadas tão logo se defrontem com evidências negativas que as contradigam. As constatações empíricas a favor de uma teoria não são capazes de confirmá-la, mas uma evidência negativa é capaz de refutá-la. Basta um único caso observado que contradiga a teoria para tê-la como refutada. Por isso, para Popper, nunca se pode afirmar que uma teoria é verdadeira, mas apenas que ela não foi, até o dado momento, refutada. Popper procura mostrar que as teorias não podem ser verificadas, mas sim falsificadas.

Tentando evitar as falhas nas quais se enredou a verificabilidade, Popper pensou num método que, no lugar da ênfase às evidências positivas, tivesse a evidência negativa como reguladora do caráter empírico-científico das asserções. Chamado de falsificabilidade, tal

método teve como base a concepção de que o caráter empírico de um enunciado não corresponderia à quantidade de evidências positivas, mas sim à possibilidade deste ser falsificado empiricamente.

De acordo com a falsificabilidade, se uma teoria é formulada e a experiência demonstra que uma predição ou evento esperado não ocorre, então, a teoria é refutada. Do contrário, se a predição ou evento esperado ocorre, a teoria não pode ser considerada verdadeira, apenas como resistente aos testes. Popper não concede a nenhuma teoria a condição de verdade. Para ele, toda e qualquer teoria deve ser encarada como hipótese ou conjectura. Nunca há confirmação definitiva para uma teoria; esta sempre é uma hipótese na medida em que resiste a todos os testes, não sendo nunca verdadeira, mas sim a melhor testada.

A partir do momento em que o cientista cria uma hipótese, esta deve se mostrar falseável. A falsificabilidade corresponde à possibilidade de uma teoria ser refutada a partir da testagem empírica. Isto é, o cientista não poderia mais buscar confirmações positivas para suas hipóteses e teorias, mas sim, procurar testá-las, colocando-as à prova da experiência. A teoria deve ser formulada de modo que ela seja capaz de ser testada empiricamente. Se assim não for, não haverá como considerá-la parte da ciência empírica e, portanto, referente à realidade. O caráter empírico de uma teoria é identificado pela falsificabilidade da mesma.

Ao tratar do problema da indução, Popper concluiu que não há como justificar a ideia de que uma teoria pode ser considerada verdadeira, com base em constatações observacionais, pois, para ele, todas as teorias são hipóteses. O que não significa que a busca pela verdade deva ser desprezada. Ainda que não seja possível garantir a verdade das teorias, a ciência deve formulá-las e testá-las de modo que se tenha certeza de que as teorias falsas estão sendo eliminadas. Assim, no conjunto das teorias que ainda não foram refutadas, pode haver hipóteses verdadeiras, ainda que essa constatação definitiva nunca venha a ser possível.

Popper evita abraçar o ceticismo na medida em que compreende que o conhecimento é possível desde que se busque, não evitar o erro, mas eliminá-lo. Através de testes, as teorias podem ser refutadas, tornando possível o crescimento do conhecimento. Sendo assim, o que importa é o progresso do conhecimento científico, que é possível na medida em que se formula teorias que podem superar outras, ao resistirem, no momento, aos testes aos quais as outras foram submetidas e fracassaram.

Neste sentido, o conhecimento avança. Porém, o avanço do conhecimento não significa que as teorias constituem verdades inabaláveis ou definitivas. As teorias nunca são

relatos conclusivos acerca da realidade, podendo sempre vir a serem refutadas. O progresso da ciência, para Popper, não corresponde à aceitação de teorias consideradas como verdadeiras, mas à aceitação provisória de teorias que dão lugar a outras melhores até o momento. Isso significa que a noção de progresso em Popper não tem o significado de acúmulo de verificações de enunciados. Sua concepção de progresso envolve a constante refutação de teorias, através da qual são eliminadas as conjecturas falsas, permanecendo as melhores e não refutadas até então.

Para Popper, a busca da verdade ainda que se mostre como uma busca inalcançável, é o que move a ciência, pois, sem essa busca, não haverá propósito nem sentido para que a ciência seja uma possibilidade de se conhecer a realidade.

Popper deixa claro que a ciência não é a única forma de conhecimento existente. É, entretanto, na medida em que se constitui como empírica, aquela que mais se aproxima da realidade. As outras formas de conhecimento possuem valor cognitivo, mas não no que se refere à realidade, dado que não têm, como a ciência, o caráter empírico determinado por asserções falseáveis. Assim, por exemplo, a psicanálise pode, para Popper ser uma forma de conhecimento. Mas não pode ser considerada científica por não ser falseável. Não apresenta, conseqüentemente, formulações confiáveis quanto à correspondência com a realidade (pelo menos, tanto quanto a ciência). Nenhuma forma de conhecimento pode ser mais confiável ou mais próxima da realidade e da verdade do que a ciência.

Com a elaboração do critério falsificacionista, Popper procurou, portanto, manter-se como um realista, ainda que de modo diferente dos positivistas lógicos, tentou conservar a noção de verdade como um dos objetivos da investigação científica e descartou a questão semântica, no que se refere à correspondência e fidedignidade dos relatos observacionais em relação à realidade. Procurou, também, salvar a concepção de progresso científico, sendo este cumulativo, no sentido de que as teorias devem convergir para descrições cada vez mais próximas da verdade. Por essa mesma razão, a ciência é considerada a melhor e mais confiável forma de conhecimento sobre a realidade, característica esta que será cada vez mais explicitamente discutida a partir da segunda metade do século XX.

Podemos distinguir, até aqui, mais um tipo de realismo, a saber, o “realismo convergente”. De acordo com este, as teorias científicas convergem em direção à verdade conforme são reformuladas e aprimoradas através de testes empíricos. Além de Popper, outros filósofos também defenderam este realismo, como, por exemplo, Richard Boyd e Anjan Chakravarty.

b) As contrapartes do realismo: os anti-realismos e o relativismo

De acordo com Niiniluoto (2002), dois dos principais temas abordados pelo realismo científico, em algumas de suas variantes, que encontraram controvérsias foram: 1- A afirmação da existência das entidades postuladas pelas teorias científicas. 2- O próprio realismo convergente, ou seja, a noção de que as teorias científicas bem estabelecidas são aproximadamente verdadeiras. As abordagens que criticaram o realismo científico foram classificadas, muitas das vezes, ou como anti-realistas ou como relativistas.

Quanto ao primeiro problema, que diz respeito à existência de entidades postuladas pela ciência, a crítica mais comumente feita partiu daqueles que defendiam, seja de forma mais radical ou moderada, o “construtivismo social” e questionavam a correspondência entre as asserções científicas e a realidade, sobretudo devido ao argumento da impossibilidade da neutralidade das observações e descrições. Já a tese segundo a qual teorias podem ser comparadas em relação a graus de verossimilitude ou “proximidade da verdade” possui como contra-argumento a tese da “subdeterminação de teorias”, a qual será abraçada tanto pelos defensores do construtivismo social, quanto pelos autores da chamada “Nova Filosofia da Ciência”.

O construtivismo social surgiu nas décadas de 1960 e 1970 a partir de estudos em Sociologia da Ciência, como, por exemplo, o Programa Forte, que somavam o conteúdo cognitivo aos aspectos sociais da ciência e se preocupavam com os aspectos externalistas, ao analisar como é construído o conteúdo da ciência. Essa sociologia também abraçou a tese da observação como dependente de pressupostos teóricos, o que a permitiu pensar o contexto social como aspecto que influencia a observação do cientista. Além disso, defendeu a ideia de que a escolha entre teorias não se dá somente a partir de critérios metodológicos, mas também de fatores externos ao conteúdo da ciência.

Consideraremos em maior detalhe, as concepções do Programa Forte, que teve grande expressão na década de 1970. Este programa foi formulado na Escola de Edimburgo e teve adesão de nomes como David Bloor, Barry Barnes e Steven Shapin.

Uma das questões apresentadas dava continuidade às observações da chamada Nova Filosofia da Ciência, representada por autores como Thomas Kuhn, Norwood Hanson e Paul Feyerabend, que relatavam a importância da análise histórica da ciência e do modo como esta,

na prática, realiza suas pesquisas. Ainda em Popper, é também possível encontrar a preocupação em afirmar que o contexto da descoberta de uma teoria pode possuir a influência de fatores considerados “externos”, tais como pressupostos teóricos puramente culturais, que vão além de uma observação neutra. A diferença entre este e aqueles está no fato de que o último pensa que só são científicos os enunciados que passam pela peneira de um critério e um de método estritamente científico. Com isto, este ainda mantém a distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação. Com a Nova Filosofia da Ciência, aspectos externos, isto é, que não são exclusivamente epistemológicos, mas que estão relacionados ao contexto social dentro do qual a atividade científica se realiza, são também observados na ocasião da validação ou escolha de teorias. Sobre esta questão, Kuhn ressalta que a escolha por teorias não é resultado exclusivo da aplicação de regras metodológicas, mas sim, feita, também, a partir dos valores dos cientistas. O uso da persuasão por parte dos cientistas uns sobre os outros também pode ser um fator determinante para a preferência por teorias. Além disso, as regras aplicadas em ciência são determinadas e relativas a cada paradigma. É a comunidade científica que trabalha em um paradigma que escolhe o conjunto de regras que serão aplicadas na prática.

O Programa Forte incorpora, assim, a ideia segundo a qual o trabalho dos cientistas engloba não só a preocupação com questões metodológicas, como, também, aspectos que são determinados por circunstâncias sociais e históricas. Deste modo, este coloca a Sociologia da Ciência como a disciplina que poderá compreender o trabalho científico, uma vez que, sendo capaz de observar os fatores sociais determinantes para a prática científica, será também capaz de analisar o próprio conteúdo de suas produções.

O postulado de que a ciência possui influências históricas e sociais leva os partidários do Programa Forte a conclusões polêmicas no que se refere à problemática do debate entre realismo e relativismo. A primeira delas é que tanto as crenças falsas quanto as verdadeiras devem ser explicadas a partir de suas causas sociais. Nomeada de “princípio de causalidade” (Bloor, 1976), tal concepção vai de encontro com a noção de que somente o erro possuiria causas sociais. Esta concepção, típica da filosofia da ciência tradicional, já parte do pressuposto de que o que tem origem social é irracional. Sendo as teorias científicas bem firmadas racionais e resultado de aplicação de critérios epistemológicos, suas causas sociais, se é que possuem, são irrelevantes. Para Bloor, ser de origem social não quer dizer o mesmo que ser irracional. Pelo contrário, ele mantém, para a ciência, o *status* de conhecimento

racional e verdadeiro. Mesmo assim, tanto quanto as crenças falsas, as afirmações da ciência também possuem causas sociais.

Sendo assim, Bloor leva em consideração a objetividade e a distinção entre teorias verdadeiras e falsas. Mas como ele distingue o verdadeiro do falso? Uma das principais teses de Bloor é a de que a objetividade é influenciada por fatores sociais. De acordo com ele, a objetividade não tem relação com a correspondência entre teorias e fatos, mas com aquilo que a comunidade científica considera como objetivo. O que é descrito como real ou verdadeiro depende da concordância entre o que os cientistas estão dispostos a considerar como tal e não do que os critérios metodológicos que, de forma supostamente neutra, poderão aferir como tal. Objetividade é, deste modo, resultado de um consenso. De acordo com Mendonça (2008, p. 56):

Para Bloor, a *origem* do conhecimento é, portanto, sempre de natureza social. Se um grupo *x* considera uma teoria *y* verdadeira, logo, ela é verdadeira. Do mesmo modo, se uma teoria *y* for rejeitada por um grupo *x*, logo, ela é falsa. Não há distinção entre *ser tomado como* verdadeiro/falso e *ser de fato* verdadeiro/falso (MENDONÇA, 2008, p. 56).

A atribuição das mesmas causas, tanto para crenças verdadeiras, quanto para as falsas, nos leva a questionar se faz, de fato, alguma diferença uma teoria ser verdadeira ou falsa, já que isto é algo que depende unicamente do consenso. Mas este, em nossa concepção, não é um problema grave do Programa Forte. O fato de crenças serem validadas socialmente não significa que são validadas arbitrariamente, uma vez que as pessoas não fazem escolhas na sorte, mas com base naquilo que corresponde com seus interesses. De acordo com Bloor, a concepção de verdade é determinada de forma pragmática, ou seja, “*quando a empregamos de modo discriminatório, para separar as crenças que funcionam das que não funcionam.*” (MENDONÇA, 2008, p. 62).

O problema é que, para os partidários do Programa, as crenças, além de terem causas sociais, elas só se diferem a partir de convenções sociais, o que faz com que suas teses se constituam como um relativismo radical no qual não é levado em consideração qual papel que o real desempenha sobre as produções de conhecimento que sobre ele e em interação com ele são criadas. Compreender que a ciência é um conhecimento realizado por seres humanos e que, por essa razão, possui fortes influências e até mesmo causas sociais não parece ser razão suficiente para tornar irrelevantes as influências e, por que não, as causas exercidas sobre suas produções pelo material com o qual ela trabalha: o real. O problema está em considerar tudo o

que é verdadeiro ou falso como tendo *somente* causas sociais e legitimações sociais. Além disso, quanto ao uso pragmático da concepção de verdade, nos parece que uma coisa é dizer que, uma vez que não possuímos critérios neutros para afirmar se uma teoria é verdadeira, temos que recorrer a outros critérios na escolha de uma teoria, e uma escolha pragmática pode ser um destes. Entretanto, outra coisa é afirmar que todo conhecimento *é resultado* de uma construção social e, *por isso*, devemos fazer uso pragmático deste.

Outra tese polêmica sustentada por Bloor diz respeito ao que ele chama de “princípio de simetria”. Este princípio é uma consequência da tese da subdeterminação² e atesta que teorias não podem ser deduzidas dos fatos porque existem teorias que são contrárias, umas em relação às outras, mas que explicam os mesmos fatos. Com isto, não é possível determinar qual delas corresponde ou mais se aproxima do real. Dizendo de outro modo, se duas teorias científicas possuem as mesmas consequências observacionais não podemos extrair dos fatos indícios que levem à preferência por uma e não por outra. Com base nesta ideia, o princípio de simetria alega que tanto as teorias verdadeiras quanto as falsas possuem as mesmas causas. Estas causas não estão no real, uma vez que a evidencia não é suficiente para determinar qual das teorias oponentes apresenta a melhor explicação. A divergência teórica só pode ser explicada, portanto, a partir de causas sociais.

Se aceitarmos o princípio de simetria teremos dificuldades de aceitar os critérios de verossimilitude. Se não temos como encontrar no real as causas para preferir uma teoria e não outra, então não faz sentido a comparação entre teorias em termos de verossimilitude. São necessários outros critérios de escolha.

De acordo com Thomas Kuhn, paradigmas distintos não podem ser comparados em termos de verossimilitude, uma vez que são incomensuráveis. Como consequência, os critérios de escolha são relativos a cada paradigma e se referem à preferência manifestada pelos cientistas na ocasião. Aqui nesta tese, veremos como Feyerabend rejeita os critérios de verossimilitude e o chamado realismo convergente através de seu conceito de incomensurabilidade (Capítulo 2). A insistência de autores como Popper em não querer abandonar a questão da verdade possui como pressuposto a noção de que sem a verdade a ciência perde não só aquilo que a distingue dos demais discursos como o seu *status* de conhecimento que teria um acesso privilegiado ao real. Para a Feyerabend, a incomensurabilidade, se por um lado, nos leva a descartar os critérios de verossimilitude, por outro, permite ao cientista a autonomia na escolha de teorias. Ou seja, a

² Esta tese foi formulada por Laudan (1996), Newton-Smith (2000), and Devitt (2003). De acordo com Mendonça (2008, p.58), o princípio de simetria é consequência da tese da subdeterminação, a qual postula que teorias são impregnadas de valores, o que impede torna impossível a observação neutra.

ausência destes critérios não representaria uma perda, mas, ao contrário, um ganho para a ciência e, principalmente, para o cientista.

c) Uma breve discussão sobre o debate realismo x relativismo

Com o que foi dito até aqui acerca da tese da subdeterminação e da incomensurabilidade, podemos afirmar que discordamos da postura relativista assumida pelo construtivismo, que afirma que todo discurso, inclusive a ciência, possui somente causas sociais, ignorando o papel que o real pode exercer sobre as produções de conhecimento. Por outro lado, não abraçamos a abordagem do realismo convergente, que ignora a influência tanto histórica quanto social que existe sobre as teorias científicas e que defende a elaboração de critérios supostamente neutros que seriam capazes de analisar o “conteúdo de verdade” das teorias científicas.

Além das questões de caráter epistemológico, as posições assumidas, quer pelo realismo, quer pelo relativismo, possuem sérias implicações políticas. As defesas do realismo científico possuem a clara preocupação com a demarcação da ciência e com o papel que esta pode ocupar na sociedade. E não somente isto. As tentativas de elaboração de critérios metodológicos representaram também um esforço da própria filosofia da ciência de se colocar como um discurso privilegiado sobre a ciência. Em outras palavras, a boa ciência seria aquela que seguiria os métodos estudados e estipulados pelos filósofos da ciência. Tais métodos tinham algumas funções, as quais podemos aqui destacar: garantir o bom funcionamento da ciência e permitir que suas asserções tenham correspondência com a realidade, ou, ao menos, sejam a “melhor explicação”; possibilitar que as teorias progridam de modo a tornarem-se cada vez mais próximas do real; tornar a ciência uma forma de conhecimento distinta das demais e que, em comparação com elas, seja o tipo de conhecimento que melhor explica os fenômenos por ser o que possui um acesso privilegiado ao real, devido às suas virtudes epistêmicas. Com isso, se faria a legitimação da ciência, garantindo para ela um *status* na sociedade.

Por outro lado, os relativistas ou antirrealistas, ao questionarem a neutralidade atribuída à ciência, abriram caminho para a discussão sobre o papel que cabe à ciência na sociedade. Seria este conhecimento superior aos demais ou uma forma de conhecimento como qualquer outra? Isso significa lançar indagações como: os cientistas devem ter o poder de dar a última palavra sobre decisões a serem tomadas na sociedade? Suas palavras

podem ser ouvidas sem cautela? A ciência deve ser representada preferencialmente nos diversos setores da sociedade, como escolas, por exemplo?

Por vezes, autores que lançaram estas perguntas foram recebidos como anticientificistas. Entretanto, em que medida não seria ingênuo insistir em metodologias científicas inaplicáveis na prática, somente a fim de sustentar a superioridade da ciência? Não seria contraproducente para a própria ciência?

Por outro lado, quais são as posições políticas que estão por trás das teses dos partidários do Programa Forte? O Programa Forte possui fortes e polêmicos pressupostos filosóficos. Entretanto, uma das características que este atribui a si é a imparcialidade. Segundo este princípio, a sociologia teria a capacidade de compreender a ciência de forma neutra e imparcial, em razão de seus métodos científicos. Um dos problemas apontados por Mendonça (2008) se encontra no fato de seus defensores não exporem as influências socioculturais que existem sobre suas próprias alegações, tal como eles identificam quando analisam o conteúdo das teorias das ciências naturais. Em suas palavras:

O que estou pretendendo sugerir é que, ao fim e ao cabo, Bloor e seus colegas deveriam deslindar o contexto sociopolítico no qual estão inseridos. Afinal, não é alegado que a força de suas análises advém de saberem mostrar a relação que as teorias científicas têm com o seu meio? Então, quais seriam os condicionantes sociais do próprio Programa Forte? A quais interesses eles atendem? (MENDONÇA, 2008, p.66)

Ainda segundo Mendonça, o Programa Forte acaba por se colocar como o único discurso capaz de explicar o conteúdo cognitivo das ciências naturais pelo fato de ser, também, uma ciência. Com isto, a sociologia tenta ocupar o lugar outrora almejado pela filosofia da ciência tradicional, que é o de ser um discurso privilegiado sobre a ciência.

Claro fica para nós que teses filosóficas na área da epistemologia não podem ser analisadas ingenuamente sem a preocupação com as consequências políticas destas alegações. Ou melhor, não devem ser vistas como se posições epistemológicas já não fossem, ao mesmo tempo, posições políticas, que indicam, seja de que modo for, como nós queremos viver. Com esta ideia queremos dizer que realismo e relativismo não são somente polos opostos de concepções ontológicas e epistemológicas, são, também, *decisões* políticas. Pensamos que seria até mesmo desonesto não expor claramente aqui na nossa tese que a nossa tentativa de conciliar realismo e relativismo é, também, fruto de uma decisão, mais do que somente uma assumida posição filosófica dentro do debate.

E o que há por trás da nossa escolha?

d) A escolha dos filósofos: Paul Feyerabend e Richard Rorty

Ao contrário do que observamos no debate a respeito do realismo e do relativismo, pretendemos questionar se estes conceitos devem, necessariamente, ser pensados como excludentes e mostrar que eles podem ser concebidos como compatíveis.

A importância da questão da relação entre realismo e relativismo para o estudo em filosofia da ciência e teoria do conhecimento se deve ao fato de que, no cenário da filosofia da ciência atual, o debate sobre uma possível conciliação entre realismo e relativismo ainda gera controvérsias e permanece inconcluso. Além da importância histórica, este debate também torna possível uma rediscussão das relações entre ciência e sociedade. É fato que a tese do realismo foi, desde o século XIX, com Comte, utilizada para arrogar para a ciência um *status* epistemológico e político superior. Na medida em que o debate a respeito do realismo científico foi se intensificando ao longo do século XX, formas de realismo menos radicais foram surgindo e a tese do relativismo foi ganhando cada vez mais espaço. Tal tese levou ao questionamento da ciência como conhecimento privilegiado tanto epistemologicamente quanto politicamente. Se suas produções não possuem um valor de verdade superior a outros tipos de conhecimento, então, não se justificam os investimentos que são dados prioritariamente à ciência em nossa sociedade. Além disso, essa visão abre espaço para que qualquer integrante de uma sociedade, seja ele um especialista ou não, possa discutir o valor de verdade e de utilidade das produções científicas.

Pensamos que a conciliação entre realismo e relativismo nos impede de adotar uma posição que iguale todo e qualquer discurso, ignorando a relação homem-natureza e, portanto, deixando de lado o papel que a natureza exerce sobre nossas pretensões de conhecimento. Por outro lado, também não nos leva à pretensão de se conhecer a natureza e o conhecimento humano a ponto de permitir um mapeamento e uma classificação dos discursos em relação aos seus graus de correspondência com a natureza. Tal conciliação nos permite, ao contrário, abandonar estas tentativas de classificação e nos fazer enxergar os mais diversos discursos como válidos e priorizar a livre troca de informações entre estes de acordo com nossos interesses em detrimento da escolha pelas formas de conhecimento supostamente superiores. Também acreditamos que esta conciliação nos possibilita uma visão mais

compatível com a ciência em sua prática, sem as idealizações que as metodologias de inspiração positivista faziam desta. A ciência absorveu, ao longo de sua história, conhecimentos não-científicos, o que seria impossível se outras formas de conhecimento fossem vistas pelos cientistas do passado como completamente irracionais e desprezíveis. Além disso, se por um lado pode parecer que a conciliação destes conceitos tem como consequência a impossibilidade de legitimação da ciência, por outro lado, nos faz pensar numa relação mais equilibrada entre esta e sociedade.

No primeiro capítulo, mostraremos as concepções de filosofia sustentadas por Paul Feyerabend e Richard Rorty. Para eles, a filosofia, ainda que tenha como uma de suas preocupações a precisão conceitual, ela é, antes de mais nada, uma forma de questionamento, que está implícita na prática científica. Em Feyerabend, vemos a defesa do cientista que é capaz de pensar a respeito de seu trabalho, o que torna dispensável a figura do filósofo da ciência, que, afastado do laboratório, poderá supostamente ditar as regras do trabalho científico. Tanto para Feyerabend quanto para Rorty, filósofo não deve ocupar o lugar daquele que julga toda a cultura. A preocupação dos filósofos da ciência com a precisão conceitual muitas vezes chegou à exaustão sem que nenhuma resposta fosse dada a respeito de questões práticas, o que, para os nossos filósofos, é o mais importante. Com isso, pretendemos mostrar que as concepções de filosofia dos autores escolhidos não é compatível com as abordagens logicistas da filosofia da ciência tradicional e, como consequência, suas discussões acerca do debate entre realismo e relativismo se voltará não apenas para os problemas epistemológicos requeridos por estes conceitos, mas também para as questões práticas, ou melhor éticas e políticas que estes suscitam.

No segundo capítulo, nossa intenção é defender que Paul Feyerabend, ao contrário da leitura que comumente é feita de suas obras, concilia realismo e relativismo, o que faremos no segundo capítulo. Conhecido pelo tom, às vezes, irônico, com que tratava algumas questões conceituais, preferiu escolher uma palavra para definir suas teses que servisse mais para a compreensão por parte de seus críticos do que para os seus leitores mais atentos: o pluralismo. É fato que ele, em certa fase de sua produção (Feyerabend, 1991a) também adotou o termo “relativismo” para denominar suas teses. Isso permitiu que muitos de seus leitores interpretassem suas ideias como se fosse uma defesa de um relativismo radical à moda do construtivismo social, o que não era correto. Diferentemente de seus críticos, e menos preocupado com os conceitos do que com as teses, Feyerabend mantém, em seus textos, uma postura que não corresponde àquele relativismo que comumente lhe é atribuído. Deste modo,

explicitaremos as teses que Feyerabend assumia e mostraremos como sua postura se aproxima muito mais de uma possível conciliação entre realismo e relativismo do que de uma postura realista ou relativista.

Para alguns leitores de Feyerabend³, o relativismo é uma tese que atesta que todos os discursos são relativos à cultura ou ao momento histórico ao qual pertencem ou, ainda, podem variar de um indivíduo para outro, sem que haja qualquer relação com a realidade sobre a qual discorrem. Neste sentido, todo e qualquer discurso se equivaleria, não havendo nenhuma possibilidade de avaliação destes no que se refere à correspondência com a realidade. Todo discurso seria mera construção humana, e o real não exerceria nenhuma influência sobre eles. Esta não foi a posição defendida por Feyerabend.

Por outro lado, aqueles que se dizem realistas, como por exemplo, Karl Popper, Richard Boyd, atestam a correspondência, em maior ou menor grau, de certos discursos com a realidade, dando privilégio à ciência. Seria esta a forma de conhecimento que possui métodos de investigação especiais que a permitiria o conhecimento sobre a realidade. Entretanto, no século XX, surgem sérias dificuldades em justificar esta posição. Feyerabend é um dos que se opõem frontalmente a esta concepção. E isto não se deve à sua suposta postura relativista ou anticientificista, tal como será acusado pelos seus opositores. Nosso filósofo aponta vários problemas nas abordagens científicas, sobretudo quando estas ignoram a história da própria ciência. Em outras palavras, ignoram sua prática e, com isto, são incapazes de perceber as diversas maneiras com que a ciência produziu conhecimento. Estas não aconteceram sempre com o uso de métodos especiais e, em vez de impor suas práticas a outras culturas, consideradas atrasadas, a ciência se nutriu, muitas vezes, da troca com elas.

Mas seria Feyerabend um realista ou um relativista? Mostraremos que, para Feyerabend, tais concepções não precisam ser encaradas como excludentes, dependendo de como se concebe a realidade e as nossas possibilidades de acesso cognitivo a ela. Em seu último trabalho, o livro publicado após a sua morte chamado “Conquista da Abundância” (Feyerabend, 1999a), Feyerabend retoma algumas de suas teses e trabalha de forma mais incisiva a sua posição com relação aos problemas do realismo, do relativismo e do pluralismo. Nesta obra, em especial, fica mais clara a sua concepção de realidade e em que sentido ele é um realista.

Com isso, mostraremos que ele não é um relativista radical e que tem uma concepção de realidade. É neste sentido que ele uma conciliação entre realismo e relativismo, pois,

³ Dentre estes leitores, podemos destacar Ernst Gellner e Hilary Putnam.

mesmo atestando a existência da realidade e a possibilidade de acesso cognitivo a ela, e não dá privilégio a uma ou outra forma de conhecimento. É concepção é a que mais se aproxima da posição política que pretendemos defender.

No terceiro capítulo, trataremos da conciliação entre os dois conceitos em Richard Rorty. Em seu livro *Philosophy and social hope* (Rorty, 2000), o filósofo norte-americano apresenta uma concepção de realidade. Em sua concepção de realidade, ele pensa que a natureza exerce “pressões causais” sobre as abordagens dos seres humanos, o que permite que consideremos que estas são, em alguma medida objetivas. Apesar disso, ele atesta a inexistência de aspectos não-relacionais, essenciais ou intrínsecos de objetos (“antiessencialismo”). Por recusar o conhecimento como representação, Rorty concebe este mais como “uso” da realidade do que como representação (“pragmatismo”). Outro aspecto relacionado ao debate realismo x relativismo que ele aponta é inexistência da diferença entre verdade e crença justificada.

Rorty não abandona a importância do questionamento acerca do realismo e relativismo, mas, para ele, tem se apresentado como um pseudoproblema o modo como as discussões sobre essa questão têm sido feitas, a saber, através da disputa entre diferentes tipos de realismo e relativismo ou mesmo tentativas de melhor conceituar o que é objetividade e verdade. O que, de fato, é um problema e que deveria ser debatido de forma mais direta e explícita é o tipo de vida que se pretende defender. Estes debates desprezam o fato de que trazem implícito a defesa de um certo modo de vida. Eles são travados como se recorressem à verdade – que é tomada como algo que pode trazer sentido à vida de forma neutra ou imparcial – e não assumindo que os participantes do debate são pessoas situadas histórica e socialmente, e que, por essa razão, o que defendem já não pode ser tomado como neutro ou imparcial. Por isso, Rorty afirma que devemos nos preocupar mais diretamente com questões éticas, em vez de epistemológicas, assumindo a posição que defendemos e voltar nossas discussões para o que querem nossos interlocutores e não para o que é a realidade independente de nós.

Destacamos que não são as questões da realidade, objetividade e conhecimento que são infrutíferas para Rorty e, sim, o modo como o acirrado debate realismo/relativismo tem se desenvolvido. Este é tratado como se esperássemos o momento em que alguém irá descobrir, de forma definitiva o que é a realidade em si mesma e o conhecimento humano em si mesmo. Neste sentido, este debate pode ser encarado como pseudoproblema. Mais importante do que se alongar num debate que há séculos na filosofia não se alcança uma resposta definitiva é nos

voltar para nossos interlocutores. É pensar em como nos relacionamos com a natureza, como estamos agora produzindo conhecimento, qual o grau de satisfação estamos obtendo com o que tem sido produzido e como nos relacionamos com outras culturas no que se refere às trocas que são feitas daquilo que cada uma produz, incluindo aí o que se produz de informação e conhecimento sobre a natureza. Deste modo, o problema maior, segundo ele, é o que é exatamente o conhecimento quando deslocamos essa questão para o âmbito político, mais do que se importar com classificações conceituais de concepções de realidade, pois estas não nos levam à busca direta de soluções para os problemas políticos.

Por isto, preferimos abordar diretamente as posições neste debate que defendemos. É com base nisto que escolhemos trabalhar com os pensamentos de Feyerabend e Rorty. São filósofos preocupados com o debate sobre o realismo e relativismo não somente a partir da perspectiva epistemológica, mas também política. São autores que assumem que suas ideias representam suas posições no debate, mais do que tentativas de dar por resolvida a questão. E, além disso, são autores que, como apresentaremos mais adiante, defendem ideias que correspondem com o tipo de vida que consideramos mais interessante.

No nosso posicionamento, pretendemos, seguindo os argumentos de Feyerabend, defender um lugar de igualdade entre ciência e outros tipos de conhecimento porque acreditamos que isto possibilita um melhor desenvolvimento destes, ao contrário da visão segundo a qual esta posição de igualdade pode representar uma ameaça à ciência. Concordamos com Rorty e Feyerabend que existe uma realidade independente de nós e que esta afeta o modo como vivemos e as nossas construções cognitivas, sem, no entanto, ser possível classificá-las segundo critérios de verdade. Pensamos, assim como os filósofos, que estes critérios podem ser, em vez de edificantes, limitantes em relação ao que podemos produzir na relação com a natureza porque sem linhas demarcatórias rígidas há espaço para intercâmbio e troca, no lugar da uniformidade e da imposição de uma única concepção de mundo. Defenderemos a filosofia como um dos instrumentos possíveis de crítica a esta visão cientificista que consideramos limitante e de questionamento e de busca de soluções para certos problemas que surgem na sociedade.

1 AS CONCEPÇÕES DE FILOSOFIA DE RORTY E FEYERABEND

Feyerabend e Rorty optaram por não seguir as mesmas concepções acerca do conhecimento e, mais especificamente do conhecimento científico que a filosofia da ciência tradicional. Ocorre que, no século XX, algumas mudanças que se deram na ciência não puderam ser ignoradas pelos filósofos e tais mudanças geraram uma série de divergências a respeito do realismo, da discussão sobre as entidades existentes e suas relações com as teorias científicas. Como foi mencionado na introdução, um debate acirrado sobre esta questão levou a, pelo menos, dois tipos de posicionamento: a dos chamados realistas e anti-realistas. Neste capítulo, nos aprofundaremos nestas questões, dando ênfase à discussão sobre a existência ou não das entidades inobserváveis e como o debate sobre o uso de modelos e metáforas na ciência repercutiu no trabalho de filósofos da ciência. A partir da exposição sobre os caminhos que tiveram tais discussões, pretendemos mostrar o porque do afastamento de Feyerabend e Rorty em relação à filosofia tradicional.

1.1 As abordagens das concepções realistas e anti-realistas a respeito do uso de modelos e metáforas na ciência

De acordo com Mary Hesse, os modelos já são familiares na ciência desde a Grécia Antiga, porém, só entraram para o debate na filosofia da ciência no século XIX. Ela afirma que isso teria ocorrido devido à proliferação na física de entidades que não são observáveis tais como “átomos”, “ondas eletro-magnéticas”, “elétron”.

Neste século, uma visão bastante influente na filosofia da ciência era a positivista. Uma vez que os pensadores influenciados por esta corrente não aceitavam as entidades inobserváveis como parte das investigações científicas, era natural que os modelos, quando se referiam a tais entidades, se constituíssem como um problema. O que os pensadores positivistas aceitavam era o caráter instrumental dos modelos, ou seja, eles seriam apenas analogias formais, através das quais uma série de observações poderiam ser compreendidas. Esses modelos não correspondem a entidades que não podem ser observadas.

Segundo Mary Hesse, existem dois tipos de modelos na física: modelo material e modelo formal. O modelo material corresponde a uma entidade física. Já o modelo formal corresponde tão somente à expressão da forma ou estrutura de entidades e processos físicos e é desprovido de conteúdo semântico se referindo a objetos e propriedades específicas. Em suas palavras, “modelos formais são estruturas sintáticas; modelos materiais são estruturas semânticas, pois introduzem referência ao real ou entidades imaginárias” (HESSE, 2001, p.299). Deste modo, enquanto os realistas de entidades inobserváveis consideram os modelos como análogos ao mundo, os positivistas atestam que entidades inobserváveis não existem e que os modelos são apenas analogias formais. Para estes últimos, o modelo pode até ajudar numa descoberta, mas não pode ser visto como parte essencial da teoria.

Uma concepção que surge a respeito do uso de modelos é a semântica. Segundo Hesse, os modelos, para a concepção semântica, podem ser entidades reais ou idealizações imaginárias de entidades reais ou ainda, entidades matemáticas.

Há duas tendências na perspectiva semântica. Uma delas procura ser realista no sentido de ver o mundo real como estando aproximadamente entre os modelos de uma teoria. De acordo com estes, há correspondência (provável ou aproximadamente) entre os modelos e o mundo. Se uma teoria composta por um conjunto de modelos é considerada como empiricamente aceitável, então, os modelos que fazem parte de tal teoria serão correspondentes com o mundo. Uma outra tendência, anti-realista de entidades inobserváveis, concebe os modelos como tendo apenas a função de ajudar nas descobertas e explicações de leis científicas, não apresentando correspondência com o mundo.

De um modo geral, para a concepção semântica, seja de uma tendência ou de outra, os modelos não possuem nenhuma informação além da estrutura formal. Mesmo que esses modelos sejam reconhecidos como entidades reais, as propriedades além da estrutura formal são irrelevantes. Assim, para Hesse, a concepção semântica é formal e ahistórica, definindo os modelos como entidades e processos que satisfazem axiomas formais da teoria.

Em contraposição à concepção semântica há a chamada concepção analógica de teorias. Nesta concepção, a tentativa de se encontrar rigorosas relações lógicas nas teorias científicas é abandonada e a relação teoria-mundo passa a ser vista a partir de graus de aproximação, similaridades e analogias. As teorias são concebidas como entidades que mudam historicamente, se constituindo de modelos hipotéticos ou análogos da realidade. Os modelos também não são mais concebidos como estruturas estáticas que mantêm com a teoria e com o mundo uma relação meramente lógica e formal. De acordo com tal concepção, os

modelos podem ser formais ou materiais e sua relação com o mundo real é compreendida a partir de redes complexas de analogias, as quais também passam por mudanças históricas conforme novos dados são obtidos e novos modelos são desenvolvidos.

Com relação ao emprego da metáfora na linguagem científica, Eleonora Montuschi analisa duas concepções distintas, a saber: a concepção comparativa e a concepção interativa. A seguir, apresentaremos cada uma destas concepções.

A concepção comparativa possui implícita a tradição formalista (ou “logicista”). Para a tradição formalista, a linguagem “literal” da teoria é constituída pelos termos observacionais, enquanto que os modelos e os termos teóricos constituem as “metáforas”. Enquanto “metáforas”, estes últimos são concebidos como “paráfrases” da teoria que possuem função ilustrativa ou são utilizados por razões de economia descritiva. Não possuem qualquer valor epistêmico, ou seja, não acrescentam nenhuma informação à teoria.

Do mesmo modo como a tradição formalista, a concepção comparativa também concebe as metáforas como expressões desprovidas de conteúdo cognitivo para além daquele expresso na linguagem literal da teoria. As metáforas são consideradas “como construídas sob declarações literais de comparação entre conjuntos de propriedades similares” (MONTUSCHI, 2001, p.277-78). A função da metáfora é estilística ou ornamental. Elas são uma forma de expressar “melhor” algo, mas não de expressar “mais” do que a linguagem literal exprime.

A concepção interativa apresenta algumas críticas à concepção comparativa: 1- As teorias não se limitam a estruturas lógicas ou formais. 2- A linguagem teórica não é estática, mas se transforma em conformidade com novas descobertas. 3- As descobertas científicas não se reduzem a conjuntos de fatos observados ou a termos lógicos.

Na concepção interativa, as metáforas não tão somente representam conceitos teóricos, mas os moldam, introduzindo novos significados. Deste modo, uma substituição da metáfora pela linguagem literal fatalmente implicaria em perda de significado. Além disso, a linguagem metafórica não é estática, nem definitiva, mas muda de significado.

Dois grupos partilham da concepção interativa, embora sob perspectivas distintas. Para os relativistas, dado que a metáfora não é descritiva, nem definitiva, a concepção que se tem da realidade pode mudar, tão logo a linguagem literal e metafórica se modifiquem. Já para os realistas, a metáfora ajuda a produzir uma descrição aproximada de constituintes do mundo, de modo que mudanças na linguagem científica apresentam uma continuidade. Os novos conceitos introduzidos não rompem totalmente com os termos vigentes.

Com o que foi apresentado até aqui, podemos observar que existem duas tendências predominantes que se confrontam na compreensão a respeito dos modelos e das metáforas.

Uma, voltada para a tradição lógica e analítica, tende a pensar, não apenas os modelos e as metáforas, mas também a teoria ou, como dizem, a linguagem literal da teoria como estabelecendo com o mundo uma relação lógica. Ou melhor, a correspondência entre os termos utilizados em ciência e a realidade é pensada a partir de regras de adequação lógica. O Positivismo Lógico pode ser identificado aqui como uma corrente que ignorava a influência histórica e social sobre o conhecimento produzido pela ciência e analisava a correspondência entre os enunciados científicos e o mundo a partir do critério da verificabilidade.

Podemos destacar dois aspectos importantes desta abordagem. O primeiro deles é o fato de conceber tanto os modelos quanto as metáforas como estruturas formais das teorias, possuindo uma função meio que acessória, pois, além de não fazerem nenhum acréscimo cognitivo, podem ser facilmente substituídas pela linguagem literal. O segundo deles diz respeito ao seu caráter anti-realista com relação às entidades inobserváveis. Assim, possuem a concepção de que os modelos e as metáforas, quando se referem a entidades inobserváveis, não possuem correspondência com objetos que supostamente existem na natureza, uma vez que, para eles, estas entidades simplesmente não existem de fato. Neste caso, os modelos e as metáforas se referem a um conjunto de observações e servem como instrumentos de predição para novas descobertas. Tal abordagem pode ser considerada como instrumentalista.

A outra tendência que observamos é aquela que tende a ver, tanto nos modelos, quanto nas metáforas, um caráter dinâmico, incluso na história e passível de mudanças.

Encontramos, aí, uma cisão. Por um lado, uma abordagem comumente chamada de relativista e por outro, uma abordagem que almeja tratar do realismo, chamando a atenção para a idéia de verdade aproximada.

Do lado da abordagem relativista, Kuhn é bastante citado por ter sido um autor que apontou para a mudança de paradigmas e, junto com esta, a mudança também da linguagem utilizada pela ciência. O conceito de incomensurabilidade se destaca aqui como o principal fator que demonstra que modelos e metáforas utilizados em ciência não são estáticos, mas se modificam tão logo a ciência ultrapasse um período de revolução. O que os opositores a esta corrente apresentam como problema é o fato de que as mudanças ocorridas na descrição histórica de Kuhn não apontam para a ideia de um progresso cumulativo da ciência. Isso traz um outro problema, que é: como explicar o sucesso da ciência, considerando a influência de aspectos sociais e históricos sobre o conhecimento científico? Em outras palavras, como

explicar a eficácia de uma forma de conhecimento que pretende ser objetiva, lançando mão da ideia de que este conhecimento é produzido através de valores, visões de mundo e interpretações da realidade que mudam com o tempo?

Em contraposição a esta vertente, temos a concepção realista de verdade aproximada. Um autor bastante conhecido como adepto desta abordagem é Richard Boyd. Para Boyd, modelos e metáforas correspondem a entidades que realmente existem na natureza e recusa a concepção sintática e unicamente formal destas estruturas. Para Boyd, modelos e metáforas apresentam acréscimos às teorias e não podem ser substituídos por uma linguagem literal. Além disso, Boyd também não aceita que estes sejam concebidos como estáticos e definitivos. Para ele, os modelos e as metáforas mudam junto com as mudanças nas teorias. Entretanto, ele recusa a tese da incomensurabilidade, tal como defendida por Kuhn. Boyd atesta que há continuidade de sentido, sejam nos modelos e nas metáforas, seja na linguagem literal da teoria. Neste sentido, para ele, as mudanças em ciência e nos termos teóricos e observacionais são contínuas e aproximadamente verdadeiras, na medida em que ele considera que a ciência produz um conhecimento cada vez mais próximo da realidade. Em nosso ver, as abordagens a respeito da verdade aproximada carecem da argumentação que explique como o conhecimento se torna cada vez mais próximo da realidade, se é assumido que não temos acesso direto a esta.

Devido ao crescente uso de modelos e metáforas de objetos inobserváveis pela ciência, torna-se inevitável na filosofia a discussão a respeito não só do conceito de realismo como também em que medida pode-se considerar a ciência como um conhecimento que se refere ao real. Mesmo entre aqueles que se dizem realistas, o posicionamento que atribuiria à ciência total capacidade de descrever o real como ele é caiu por terra. A legitimação da ciência passou a ser colocada em termos de “aproximação da verdade” das teorias científicas. A nosso ver, esta ainda é uma posição conservadora porque desconsidera as influências sociais e históricas sobre a produção de teorias, não sendo estas derivadas apenas de regras de adequação empírica.

O que colocamos aqui como um problema é o embate entre duas concepções a respeito do desenvolvimento científico: aquele que o compreende como cumulativo e como aproximadamente verdadeiro e aquele que encara as mudanças na ciência como incomensuráveis, ou seja, sem apelo à aproximação da verdade. Estas duas concepções acerca do progresso científico foram compreendidas como duas teses opostas e excludentes: a primeira, como a do realismo e a segunda, como relativismo.

Mas, como é possível notar, a partir do que foi exposto até aqui, a divisão realismo/relativismo esconde uma série de pormenores do debate. Como por exemplo, o fato de uma mesma corrente, podemos citar a dos positivistas lógicos, se colocar como realista em relação às teorias científicas e anti-realista no que se refere às entidades inobserváveis por elas postuladas. Seria o Positivismo Lógico realista e relativista ao mesmo tempo? Observamos claramente que não. Inúmeros poderiam ser os exemplos a fim de ilustrar que, neste debate, encontraremos diversas formas de realismo e de relativismo. Pensamos que, mais importante do que classificar filósofos em uma categoria ou em outra, é necessário compreender e analisar suas teses a fim de chegar a uma própria conclusão sobre o assunto.

1.2 O afastamento de Feyerabend e Rorty da Filosofia da ciência tradicional

Feyerabend e Rorty assumiram suas posições neste debate, começando com o afastamento de algumas abordagens consideradas realistas, tais como o Positivismo, o Positivismo Lógico e o realismo convergente. Começamos tratando do pensamento de Feyerabend que o levou ao distanciamento da filosofia da ciência tradicional e, posteriormente, das concepções de Rorty a respeito desta.

Em primeiro lugar, as abordagens da filosofia da ciência tradicional se constituíram como metodologias científicas, através das quais procuravam estabelecer as regras que os cientistas deveriam seguir a fim de produzirem um conhecimento seguro e correspondente com o real. A concepção de progresso sustentadas pelas metodologias era predominantemente cumulativa, isto é, o conhecimento científico avança, aperfeiçoando suas descrições sobre a realidade. As metodologias também tinham o caráter de critério de demarcação ente ciência e não ciência, através do qual, se legitimaria a ciência, a qual teria garantido um lugar privilegiado na sociedade. Como expomos aqui neste capítulo, a crescente inserção de modelos e metáforas se referindo a objetos inobserváveis dividiu opiniões quanto à noção segundo a qual os objetos descritos pela ciência são reais e possuem exatamente as mesmas características que os cientistas as atribuem. Ora, seria natural que qualquer posicionamento que revisse a superioridade da ciência, a sua eficácia e suas virtudes epistêmicas causasse reboiço. Entretanto, este reboiço deveria fazer parte dos questionamentos sobre a ciência em face das mudanças que ela mesma apresentava.

Quais são os argumentos de Feyerabend que o fez não aderir à filosofia da ciência tradicional?

Quando nos referimos à filosofia da ciência tradicional, nos referimos à elaboração de critérios epistemológicos que pudessem ser aplicados pela ciência. Ainda que cada critério possua suas especificidades, Feyerabend reconhece que eles possuíam alguns aspectos em comum. Trataremos, aqui, não de expor pormenorizadamente os problemas específicos de cada um destes critérios, mas de apresentar as críticas que Feyerabend fazia a regras que eles possuíam.

A principal crítica de Feyerabend às metodologias era a de que estas não têm condições de conceder à ciência a capacidade de obter progresso, ao contrário do que elas mesmas almejam. Isto se deve à equivocada ideia de que o progresso da ciência é uma questão de aumento permanente do conteúdo empírico. As regras propostas pelas metodologias propõem que as teorias devem possuir concordância com os fatos e que deve haver concordância entre a teoria estabelecida e a nova teoria que possa vir a ocupar o lugar desta. Com isso, se garantiria o caráter empírico das teorias científicas e o aumento cumulativo do conhecimento, uma vez que as novas teorias deveriam apresentar acréscimo em relação às antecessoras. Feyerabend contesta tais ideias argumentando que não existem teorias que não encontram, em nenhum momento, fatos que a contradigam. Se estas regras fossem utilizadas à risca pelos cientistas, nenhuma teoria poderia ser considerada científica, uma vez que todas as teorias apresentam, em algum momento, discordância em relação aos fatos. A exigência destas regras levaria à refutação e eliminação de todas as teorias, tornando a atividade científica impossível de ser realizada.

Enquanto participante da chamada Nova Filosofia da Ciência, Feyerabend também questiona a possibilidade da observação de fornecer um retrato fiel da realidade às teorias científicas. Feyerabend pensa que a observação não permite a descrição exata da realidade, por várias razões.

A primeira delas se deve ao fato de que, para ele, os nossos sentidos não constituem um guia seguro para garantir que nossos relatos de observação correspondam exatamente à realidade. Assim, ele afirma que não temos capacidade para perceber, por exemplo, se a luz deturpa, aquilo que vemos. Não se pode ignorar que o observador é dotado de condições fisiológicas que impedem o acesso irrestrito à realidade: “A impressão sensorial, por simples que seja, sempre contém um componente que traduz a reação fisiológica do organismo perceptivo, a qual não tem correlato objetivo” (FEYERABEND, 1989, p.88).

Outra razão seria, seguindo a tese já colocada por Norwood Hanson, a noção de que toda observação contem evidências “contaminadas” por determinadas concepções. Não existe, portanto, observação neutra, uma vez que todo observador já possui concepções a respeito da realidade que influenciam não só aquilo que ele observa, como também o modo como ele observa e como descreve o que foi observado. A observação é influenciada pela experiência anterior do sujeito e de suas expectativas quanto àquele objeto. Por esta razão, é possível encontrar na ciência diferentes descrições de um mesmo objeto observado.

Para Feyerabend, as declarações observacionais não são isentas de pressupostos teóricos: “Os relatos de observação, os resultados experimentais, os enunciados ‘factuais’ ou *encerram* pressupostos teóricos ou os afirmam, por força da maneira como são usados”. (FEYERABEND, 1989, p.41). A linguagem usada para descrever os objetos também está impregnada de pressupostos teóricos. Isso significa o mesmo que dizer que uma palavra usada para designar um objeto pode assumir diferentes significados conforme o sentido que é dado a estes em diferentes circunstâncias. Temos, com isto, objetos na ciência que terão diferentes significados e conceitos conforme se modificam as teorias das quais eles fazem parte.

Outra crítica feita às metodologias da filosofia da ciência tradicional se refere à noção de progresso cumulativo. De acordo com esta concepção de progresso, as hipóteses alternativas à teoria vigente devem, além de descrever fatos que esta descreve, acrescentar novas previsões, as quais reúnem novos fatos que a teoria estabelecida não descreve. Com isso, a nova teoria, ao substituir a mais antiga, deve estar em concordância com esta última, na medida em que se ajusta aos fatos explicados por esta e a supera, explicando os fatos na qual esta falhou ou deixou de explicar.

O problema desta concepção é, para Feyerabend, o fato desta descartar hipóteses que não tomam em consideração as explicações que foram feitas pela teoria estabelecida, por mais que apresentem explicações consistentes empiricamente. Por um lado, a descoberta de novos fatos é considerada como indício de progresso, por outro, a formulação de teorias incompatíveis não é concebida como uma forma de acréscimo de conhecimento. Entretanto, para o filósofo, as evidências capazes de refutar uma teoria são, frequentemente, descobertas através de uma hipótese incompatível, também chamadas pelo autor de teorias incomensuráveis.

Feyerabend se afasta da concepção de progresso cumulativo ao perceber como se dão as mudanças teóricas na ciência. E ele observa que, na história da ciência, muitas das mudanças teóricas se deram, não somente com teorias que representavam acréscimo de

coletas e explicação de fatos em relação às teorias anteriores, mas, também, com mudanças que rompiam com os conceitos e explicações até então aceitas. A estas mudanças teóricas, Feyerabend dá o nome de incomensurabilidade.

A incomensurabilidade ocorre quando os significados dos conceitos empregados nos enunciados observacionais destas teorias não são os mesmos numa e noutra teoria. Disto decorre que não há como deduzir as consequências de uma teoria, partindo-se dos princípios da outra. Citamos, a seguir, um exemplo fornecido por Feyerabend:

Note-se, também, que estamos asseverando não a *incoerência* de, digamos, a *teoria* de Newton e a lei de Galileu, mas, antes, a *incoerência* de *algumas conseqüências* da teoria de Newton, no domínio de validade da lei de Galileu com a lei de Galileu. Neste último caso, a situação é particularmente clara. A lei de Galileu afirma que a aceleração dos corpos em queda livre é uma constante, enquanto a aplicação da lei de Newton à superfície da Terra indica uma aceleração que não é constante, mas que *decrece* (embora imperceptivelmente) quando aumenta a distância em relação ao centro da Terra (FEYERABEND, 1989, p.48,49. Os itálicos são do autor).

A constatação da incomensurabilidade na história da ciência torna questionável a noção de progresso cumulativo. Junto com esta noção, o realismo convergente, o qual atesta que o desenvolvimento da ciência é cumulativo e tende à aproximação da verdade, também encontra dificuldades de ser sustentado.

Outro motivo pelo qual Feyerabend também se afasta da filosofia da ciência tradicional está no fato de elas proporem metodologias a serem aplicadas pelos cientistas. Estas têm a preocupação de garantir o conteúdo empírico das teorias científicas e, deste modo, manter uma linha demarcatória entre a ciência e outros discursos. Feyerabend critica diversos aspectos desta abordagem filosófica sobre a ciência. Em primeiro lugar, elas são focadas na validação de teorias e ignoram a prática científica. Ignoram que as circunstâncias nas quais uma pesquisa científica é feita muitas vezes foge da mera aplicação de regras metodológicas. O cientista tem que lidar com questões de financiamento, aceitação por parte da sociedade ou de um segmento desta, deve dispor de meios tecnológicos que possibilitem a obtenção da prova empírica de uma teoria, o que nem sempre ocorre, deve se deparar com a recusa da comunidade científica em aceitar uma teoria, etc.

Com isso, procedimentos que normalmente são recusados pelas metodologias são, muitas vezes, utilizados pelos cientistas nas suas práticas. Feyerabend observa alguns destes procedimentos a partir de uma análise histórica da ciência. Podemos aqui citar alguns deles:

adoção de hipóteses *ad hoc*, hipóteses que contradizem fatos firmados, hipóteses que contradizem teorias aceitas, a coerção, a propaganda, etc.

Feyerabend chama atenção, portanto, para os aspectos “externalistas” da pesquisa científica, sem, no entanto, abandonar o seu caráter cognitivo. Para Feyerabend, as descobertas científicas só foram possíveis devido à capacidade dos cientistas de empreender seus trabalhos sem a teimosia de querer que suas descobertas ficassem restritas ao filtro da adequação lógica. Pelo contrário, os cientistas souberam, como sabem até hoje, lidar com toda a complexidade de seus trabalhos, seja a nível técnico, prático, teórico ou mesmo social.

Passamos agora para as críticas feitas por Richard Rorty à filosofia. Ele vê como sérios problemas a pretensão da filosofia de encontrar a verdade, sua preocupação em buscar respostas universais e a abordagem ahistórica de questões como, por exemplo, o que é o ser humano, o conhecimento, a ciência, etc. Ele chega a esta conclusão, ao analisar em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1981), como, historicamente, a preocupação com a metafísica levou a filosofia a se tornar, na modernidade, uma teoria do conhecimento.

Rorty afirma que, desde Platão, a realidade era entendida como possível de ser conhecida por nós desde que utilizássemos o modo correto de investigá-la. Não se pode pensar que o conhecimento sobre a realidade e a busca da verdade são tarefas desinteressadas. Elas possuem o propósito sócio-político de acabar com as divergências entre as pessoas. A realidade, uma vez descrita tal como ela verdadeiramente é, poderia nos indicar como viver.

De acordo com Rorty, o alcance da verdade nos possibilitaria um espaço de conversação e não de confrontação. A ausência da “verdade” dá margem a confrontos que não podem ser resolvidos a não ser pela força. Em outras palavras, a busca da verdade tem um fim político de estabelecer a concordância entre os homens.

Para a maioria dos pensadores do século XVIII, parecia claro que o acesso à natureza, que a ciência física havia propiciado, deveria agora ser seguido para a instauração de instituições sociais, políticas e econômicas que estariam de acordo com a natureza. Desde então, o pensamento social liberal centrou-se em torno da reforma social como algo que vem a ser possível por meio do conhecimento objetivo e do modo de ser dos seres humanos – não o conhecimento do modo de ser dos gregos, franceses, chineses, mas do modo de ser da humanidade enquanto tal. Nós somos os herdeiros desta tradição objetivista, centrada na assunção de que nós precisamos nos manter fora de nossa sociedade, o tempo que for necessário, para examiná-la sob a luz de algo que a transcenda; ou seja, sob a luz disso que ela tem em comum com toda e qualquer outra comunidade humana possível e atual. Essa tradição sonha com uma comunidade derradeira que terá transcendido a distinção entre o natural e o social, que exhibirá uma solidariedade que não é paroquial porque é a expressão de uma natureza humana a-histórica (RORTY, 1997, p. 38).

Para Rorty, a filosofia enquanto epistemologia passou a ser encarada como o discurso que ofereceria aquilo que ele chama de “terreno comum”, o qual garante a concordância entre as pessoas. Entretanto, a concordância aqui não se alcança através do debate entre as pessoas. A epistemologia é requerida para que a concordância seja alcançada através de uma só resposta, considerada verdadeira e racional, para a determinação do que se deve fazer num certo momento. A concordância, aqui é, e só é alcançada porque o “terreno comum” ao qual todos irão recorrer não é “subjetivo”, mas racional e objetivo. Em outras palavras, é a epistemologia que encontraria algo comum a todos os seres humanos e constitui aquilo ao qual podemos recorrer para encontrar concordância. Por exemplo, Rorty afirma que este “terreno comum” que a epistemologia nos oferece pode estar “fora de nós” ou “dentro de nós”. Em suas próprias palavras:

Às vezes esse terreno comum tem sido imaginado como encontrando-se fora de nós – por exemplo, no domínio do Ser, enquanto oposto ao do Devir, nas Formas que tanto orientam a inquirição como são sua meta. Às vezes tem sido imaginado como encontrando-se dentro de nós, como na noção do século XVII de que compreendendo nossas próprias mentes deveríamos estar aptos a compreender o método certo para encontrar a verdade (RORTY, 1994, p. 312, 313).

Para Rorty, após lançar-se na busca da verdade com o fim político de concordância entre os cidadãos, a filosofia se transformou, na modernidade, em uma teoria do conhecimento, em que ela buscaria a origem e a natureza do conhecimento humano. O objetivo era compreender como nossa capacidade de conhecer pode nos trazer o conhecimento verdadeiro. Com isto, a filosofia se via autorizada a fazer o julgamento de outros saberes, como, por exemplo, a julgar o conhecimento produzido pelos cientistas como verdadeiro ou falso, uma vez que via a si própria como fundamento para toda e qualquer disciplina. É ela que indicaria ao cientista (que supostamente não pensa sua prática, mas apenas sobre objetos) como a investigação sobre seus objetos de estudo deve se dar a fim de que o conhecimento produzido ao final seja correspondente com a realidade.

Rorty considera que as tentativas dos filósofos em conceber o conhecimento como representação resultou num fracasso. Descartes, Locke e Kant teriam fracassado justamente por terem compreendido o conhecimento numa perspectiva a-histórica. Foi a partir dos trabalhos destes filósofos que a filosofia passou a se constituir como uma epistemologia. Foi, também, com eles que, para Rorty, a epistemologia se mostrou como uma tarefa impossível.

A filosofia na modernidade se constituiu como uma teoria do conhecimento a partir do momento em que começou a investigar os fundamentos do conhecimento e as condições a

partir das quais a mente é capaz de representar acuradamente os objetos. Caberia à filosofia investigar quais discursos se constituem como uma adequada representação da realidade e quais não a representam tão bem. Deste modo, a filosofia se constituiria também como o fundamento de toda cultura, uma vez que se veria de posse da capacidade de avaliar o valor de verdade de todo e qualquer discurso.

De acordo com Rorty, Descartes não se via com a preocupação em formular um novo gênero de filosofia, a saber, a teoria do conhecimento. Sua questão se voltava para a possibilidade de se obter a certeza e afastar o engano. Mesmo assim, ele já colocou um problema para o conhecimento quando ele introduziu a distinção entre “mundo externo” e “mundo interno”. Tal distinção abriu as portas para se pensar o conhecimento como uma relação entre o sujeito e o objeto. Este último faria parte de uma natureza que está fora de nós porque é independente de nós, do nosso conhecimento. Conhecer ou saber como é possível obter “ideias claras e distintas” passou a ser, posteriormente a Descartes, um problema acerca de se saber quais das nossas representações internas correspondem exatamente com o “mundo externo”. E como, a partir de que métodos a mente humana pode representar adequadamente os objetos “lá fora”.

Seguindo a mesma compreensão de Descartes do conhecimento como resultado de uma relação entre sujeito e objeto, Locke incorreu no erro, segundo Rorty, de ter feito uma confusão entre explicação e justificação. Locke pensava que descrever como nós conhecemos era o mesmo que justificar o conhecimento que adquirimos. Locke compreendia as impressões como representações. Assim, “ter uma impressão” era, para ele, o mesmo que obter o conhecimento de algo que provocou tal impressão. Ou, como diz Rorty, ter uma impressão seria “mais um conhecimento do que um acidente causal do conhecimento” (RORTY, 1994, p.117). No entanto, para conceber o conhecimento impressão do objeto na mente humana seria necessário que Locke explicasse qual faculdade é consciente dessas representações, de modo que permitisse, não só tê-las, mas que também as julgasse, “julgasse se elas existiam, se eram de confiança ou que possuíam tais relações com outras representações” (RORTY, 1994, p.118).

Para Rorty, no fundo, o problema que levou Locke a fazer tal confusão entre explicação e justificação está na sua compreensão do conhecimento como uma relação entre pessoas e objetos. Locke poderia ter compreendido o conhecimento como uma relação entre pessoas e proposições:

Porque haveria ele [Locke] de pensar que uma descrição causal do modo como se adquire uma convicção deveria ser uma indicação da justificação que se tem para essa convicção? A resposta, penso eu, é que Locke, e outros autores do século XVII em geral, simplesmente não pensavam no conhecimento como sendo uma convicção justificadamente verdadeira. E isto porque eles não concebiam o conhecimento como uma relação entre uma pessoa e uma proposição. (...) Locke não concebia o “conhecimento de que” como uma primeira forma de conhecimento. Tal como já anteriormente Aristóteles, ele pensava no “conhecimento de” como sendo anterior ao “conhecimento de que” e, por conseguinte, no conhecimento como relação entre pessoas e objetos em vez do conhecimento como relação entre pessoas e proposições (RORTY, 1994, p.117).

Mesmo pensando que Kant teria andado metade do caminho além de Locke na direção da concepção do conhecimento como uma relação entre pessoas e proposições, ele ainda teria, de acordo com Rorty, permanecido no erro de se compreender o conhecimento como relação entre pessoas e objetos. O erro de Kant teria sido, segundo a análise do filósofo norte-americano, o de confundir predicação com síntese.

Os passos dados por Kant além de Locke se encontram no seu conceito de síntese. A máxima de Kant – “as intuições são cegas sem os conceitos” – pressupõe que a mera apreensão dos objetos pelos sentidos, como queria Locke, não é suficiente para justificar um conhecimento porque ela não explica como estabelecemos as relações entre objetos nem se estas relações correspondem com os eventos tais como eles se dão na natureza.

No caso de Kant, Rorty afirma que ele não conseguiu totalmente conceber o conhecimento como uma relação entre pessoas e proposições. Isso se deu devido ao fato dele ter feito uma confusão “entre predicação (dizer algo acerca de um objeto) e síntese (juntar representação no espaço interno)” (RORTY, 1994, p.121). Ou seja, para Kant, a justificativa de que uma afirmação é verdadeira é o mesmo que relacionar representações entre si. Ele discorreu mais sobre representações internas e as intrincadas relações causais existentes no espaço interno do sujeito do que sobre proposições. Além disso, a noção de síntese em Kant ainda pressupõe uma relação entre sujeito e objeto. Se Kant concebesse o conhecimento como uma relação entre pessoas e proposições, ele não teria a necessidade de sustentar a noção de síntese.

Rorty aponta como uma inconsistência no pensamento de Kant a sua ideia de que não temos consciência das intuições, antes que elas sejam sintetizadas. Para Kant, a síntese corresponde à associação entre duas espécies de ideias: as ideias gerais e as ideias particulares. De acordo com Rorty, Kant está no fundo pressupondo a assunção de que a multiplicidade é dada e a unidade, produzida. E a sua noção de síntese teria sido formulada para dar conta desta questão. Ora, se não temos consciência das intuições anteriores à síntese,

como sabemos a respeito da multiplicidade, por exemplo? Com isso, a noção de síntese se torna insuficiente para justificar o conhecimento acerca dos objetos, sendo, quando muito, unicamente justificável para o conhecimento sintético a priori⁴.

Para Rorty, tais exemplos extraídos da história da filosofia mostram o fracasso da epistemologia. Ela fracassou porque os pressupostos a partir dos quais ela se ergueu não têm como ser justificados. Como dar explicações ontológicas para questões como a relação entre a mente e os objetos, se não temos como falar acerca de tal relação a partir de uma perspectiva neutra? Para Rorty, tal fundamentação não é possível porque:

não seremos capazes de isolar os elementos básicos, excepto na base de um conhecimento prévio da totalidade da estrutura em que estes elementos ocorrem. Por conseguinte, não seremos capazes de substituir a noção de 'representação exacta' (elemento por elemento) pela realização bem sucedida de uma prática. A nossa escolha dos elementos será ditada pela nossa compreensão da prática, em vez de a prática ser 'legitimada' por uma 'reconstrução racional' a partir dos elementos (RORTY, 1994, p.250).

Rorty está de acordo com a afirmação de Putnam de que não existe ponto de vista de Deus, o que significa dizer que todas as afirmações sobre o real são feitas por seres humanos e partem sempre de um lugar. Não existe um lugar em que o ser humano possa estar que o permita ter a visão da totalidade do real e de maneira neutra. A tese da impossibilidade da neutralidade da observação leva Rorty a desconfiar de toda e qualquer filosofia de caráter universalizante, assim como da filosofia da ciência que trata esta última também como um empreendimento capaz de alcançar ou de se aproximar do real sem a interferência do ponto de vista daqueles que nela trabalham.

Além disso, Rorty recusa as abordagens em filosofia que não levam em conta os aspectos históricos e sociais que influenciam a construção de conhecimento. Ele se afasta da perspectiva internalista da filosofia da ciência, que compreende apenas os aspectos metodológicos e epistemológicos como aquilo que conta para se compreender a ciência. A ciência é, assim, um empreendimento mais complexo cujas produções são realizadas através da conversação entre os cientistas, o que estaria mais de acordo com a perspectiva externalista.

⁴ O problema é que Kant não explica como a síntese nos permite adquirir a certeza de que nossas representações são exatas. Como sabemos que uma proposição é resultado de uma síntese se não temos consciência de intuições não sintetizadas?

1.3 A “filosofia edificante” de Rorty e a filosofia sem *slogans* de Feyerabend

O objetivo de Rorty é mostrar, então, que “a noção do conhecimento como montagem de representações exatas é opcional” (RORTY, 1994, p.20). Com isto, ele quer dizer que, em vez de buscar substitutos para a epistemologia, a fim de salvar a ideia de representação, ainda que com outras bases, talvez deveríamos conceber o conhecimento de outra forma. O conhecimento não deve mais ser encarado como uma relação entre sujeitos e a natureza independente destes.

Rorty não tem a intenção de fornecer uma nova concepção de conhecimento como representação, na tentativa de superar as demais. Não tem a intenção de sugerir uma nova versão porque não interessa a ele permanecer na metáfora especular, isto é, na convicção de que a mente é como um espelho que representa a realidade e que compreender o conhecimento é compreender este processo de espelhamento. Também não possui a intenção de desclassificar a tentativa daqueles que procuram compreender a relação entre mente e cérebro, entre sujeito e objeto. Como ele mesmo afirma em “Filosofia e o Espelho da Natureza”, seu objetivo é terapêutico: traçar um histórico desta distinção a fim de que possamos entender quais pressupostos estão em jogo quando prosseguimos nestas formas particulares de estudos sobre a mente, o cérebro, o conhecimento humano, a linguagem. Para ele, tais estudos não são inúteis. Considerá-los inúteis seria decretar sua falência sem a certeza de que não há mais nenhuma contribuição que possam trazer. Ainda que até hoje não tenham trazido respostas definitivas, eles não precisam, por este motivo, ser abandonados. Mas também não são imprescindíveis, necessários e também não são os únicos caminhos a serem seguidos. São opcionais. O conhecimento, o corpo (a dicotomia mente-corpo), a linguagem podem ser encarados de outras formas.

Rorty opta, então, por uma outra forma de se fazer filosofia, que ele chama de “filosofia edificante”. Nesta, o conhecimento é compreendido como justificação social de uma convicção e isso o livra de ter que o conceber como representação. O conhecimento é aquilo que é produzido a partir da relação entre pessoas em vez de uma relação entre pessoas e objetos, ou seja, é “uma questão de conversação entre as pessoas, mais do que uma matéria de interação com a realidade não-humana” (RORTY, 1994, p.128). Como veremos adiante no terceiro capítulo, quando trataremos mais a fundo sobre a sua concepção de realismo, isso não significa que ele desconsidera o papel exercido pelo real sobre o conhecimento. Entretanto,

ele discorda que seja possível uma observação e descrição neutra do real que permita a diversos sujeitos uma única observação e descrição. Além disso, uma vez que o conhecimento se dá a partir de um local, é também a partir daquilo que se partilha em um grupo que o conhecimento é produzido. Rorty descarta, assim, aquela ideia segundo a qual o que um observador registra em um lugar do mundo será um “conhecimento” se em outro lugar, outro observador puder registrar a mesma coisa. Isso o faz recusar a noção de produção de conhecimento numa perspectiva individual. Ou seja, quando ele afirma que o conhecimento é mais o resultado da relação de pessoas com pessoas do que de sujeito com objeto, ele quer chamar a atenção para o caráter coletivo da produção de conhecimento.

Para Rorty, se o conhecimento não for concebido “como representações no Espelho da Natureza” (RORTY, 1994, p.169), mas como algo que surge a partir de argumentações, então, a questão política da concordância entre as pessoas deve ser repensada. Não nos veríamos mais dependentes de uma epistemologia, que encontraria aquilo que Rorty chama de “terreno comum” ao qual poderíamos recorrer a fim de encontrar a concordância. Se não existe um “gancho celeste” que nos permita um conhecimento que se revele verdadeiro, então, no lugar de procurarmos explicar fenômenos, devemos voltar nossa atenção para nossos interlocutores⁵.

De acordo com Rorty, a filosofia edificante permite que se substitua a busca de explicações sobre a mente, que teria por pretensão compreender como é possível ter a representação da realidade, pela noção deweyana do conhecimento, que pensa na “justificação” como algo que se estabelece socialmente e que identifica o conhecimento como algo em que temos motivos para acreditar. Do mesmo modo, poderíamos aceitar a noção wittgensteiniana de linguagem, que substitui a busca de condições necessárias para a representação linguística pela noção de linguagem como um instrumento. Por fim, de acordo com ele, se seguirmos Heidegger, desistiremos da tentativa de compreender o sujeito como capaz de alcançar o conhecimento de verdades necessárias. O que Rorty destaca como aquilo que os três filósofos possuem em comum é o fato deles rejeitarem as abordagens em filosofia que tratem de seus objetos de estudo como se estes pudessem ser analisados de modo a-histórico.

⁵ As metáforas utilizadas por Rorty “terreno comum” e “gancho celeste” fazem parte de sua crítica à filosofia na Modernidade. Segundo o autor, seriam características dos filósofos modernos a busca de um “terreno comum”, isto é, de uma verdade à qual poderíamos recorrer a fim de dar cabo às nossas divergências. A impossibilidade de se alcançar esta verdade se correlaciona com a ausência de um “gancho celeste”, ou seja, de um instrumento capaz de nos dotar de uma capacidade como que “divina” de se alcançar um olhar “onisciente” e neutro da realidade.

A chamada filosofia edificante também permite uma outra compreensão acerca da questão do papel da representação na ciência. Rorty apresenta os argumentos que ele considera decisivos para a descrença no conhecimento científico como representação. Para ele, estes argumentos são encontrados no retrato que Kuhn traça a respeito da ciência⁶. De acordo com Kuhn, as controvérsias que ocorrem na ciência são mais próximas de conversações, pois não são resolvidas de acordo com regras universais formuladas como se tivessem como parâmetro a própria realidade. De acordo com ele, não existem regras universais para a escolha de teorias. A escolha entre teorias, na realidade, não se dá mediante a obediência a regras universais, mas a partir de valores. Para Kuhn, não é possível determinar que valores seriam estes que guiam os cientistas na sua prática. Ou seja, não se pode tentar eleger quais valores seriam “mais científicos” do que outros. Mesmo que pudéssemos elencar alguns valores, estes não podem ser tomados como se representassem os critérios epistêmicos sob os quais o cientista trabalha.

De tudo o que foi exposto até aqui, podemos declarar que nos consideramos favoráveis às teses de Rorty com relação à questão do conhecimento de um modo geral e, em especial, da ciência serem ou não concebidos como representação. Pensamos com ele que após tantas tentativas na filosofia em se buscar fundamentos, não só para o conhecimento, mas, também para outras questões, talvez seja mais frutífero nos voltamos para estas questões de outro modo. Estamos nos referindo, aqui, à sugestão, definida como pragmática por Rorty, de substituir a objetividade pela conversação. Dado que até hoje não se tem qualquer embasamento para escolher métodos especiais que possibilitem o alcance da objetividade – pensada como algo que poderíamos conhecer tal como ela é em si mesma – podemos pensar se, na nossa vida, podemos escolher outros critérios a fim de conviver em sociedade e com isto que chamamos de natureza.

A questão com relação à diferença ou não que a objetividade faz na nossa vida não é banal. Rorty acertadamente chama a atenção para o fato de que a própria busca da verdade não se viu isolada do problema político da necessidade de se estabelecer a concordância entre os homens.

Pensamos que Rorty está certo ao afirmar que, em vez de ainda insistirmos na busca de concordância através da objetividade, devemos – ao menos hoje, enquanto não temos respostas definitivas acerca da natureza, da objetividade e do próprio conhecimento – nos

⁶ Rorty, 1981. Rorty discute a concepção de ciência defendida por Kuhn basicamente ao longo de todo o capítulo 7 de *Philosophy and the Mirror of Nature*.

voltar para o debate e para a conversação como sendo os únicos meios que dispomos para resolver questões que nos afetam mais diretamente. A filosofia defendida por Rorty é aquela que permitirá a conversação e a busca de solução de problemas práticos através do diálogo e não ao apelo a entidades universais e aproximadamente verdadeiras.

Feyerabend tem em comum com Rorty a oposição em relação às abordagens da filosofia que buscam compreender o conhecimento e a ciência numa perspectiva neutra e a-histórica. Ele pensa que a filosofia da ciência tradicional é distanciada da prática do cientista e acaba por limitá-la a conceitos e regras abstratas e estéreis. A visão que esta filosofia possui da ciência seria, então, uma visão idealizada e que, por essa mesma razão suas recomendações à ciência nunca foram nem serão realmente aplicadas pelos cientistas. Mais do que isso, seriam até mesmo uma limitação ao desenvolvimento da ciência.

Feyerabend não descarta, a nosso ver, de todo a filosofia. Em “Diálogos sobre o Conhecimento”, ele chega, inclusive, a citar Nietzsche e Kierkegaard como filósofos que teriam feito uma boa filosofia. O que eles teriam em comum é o fato de que seus escritos não possuem pretensões universalizantes. Não têm a intenção de se constituírem como uma espécie de doutrina a serem seguidas pelas demais pessoas. Neste sentido, podem, ao lançarem suas ideias, promover a discussão e o enriquecimento de possibilidades de formas de viver.

Feyerabend está, em última instância, preocupado com a vida. Ele não está propondo que as pessoas vivam deste ou daquele modo, mas que seus desejos e modos de vida sejam levados em consideração pelos teóricos e especialistas, mais do que o contrário. De que servem as pesquisas e as teorias senão para enriquecer nosso modo de viver? Seria um contrassenso viver num mundo em que uma filosofia ditasse às pessoas um modelo de como viver melhor. Isto porque este modelo partiria da experiência de uma determinada pessoa e, pior do que isso, de um ponto de vista que se autoproclamaria “neutro”, “racional”, etc. A filosofia que apela à racionalidade ou universalidade como meio de dar “profundidade” às suas teses, sem a preocupação com o modo como na prática vivem as pessoas está, nada mais, nada menos do que fazendo uso de *slogans* vazios.

O filósofo, para Feyerabend, não é um ser dotado de capacidades e conhecimentos especiais que o autorizaria a fornecer uma interpretação privilegiada de toda a cultura e indicar os caminhos mais apropriados para a vida. Toda e qualquer abordagem, seja ela filosófica e de outra ordem, que se proponha a ser universalizante e neutra é, ao mesmo tempo, utópica e limitante.

A boa filosofia, para ele, é aquela que não se fecha num único pensamento, mas o contrário, que abre o pensamento para novas possibilidades. Aquela que discute e, principalmente, “escuta” diferentes discursos, numa postura de abertura e respeito com as pessoas que os produzem. É necessário que se leve a sério o que seres humanos produzem de conhecimentos e ideias, sem a rejeição com relação ao lugar de onde estas vieram – se da arte, da religião, ou das ideias partilhadas por uma comunidade – porque estas refletem seus anseios e suas buscas por soluções e não devem ser encaradas como vagas, superficiais, carentes de consistência somente porque não são formuladas dentro de jargões ou conceitos filosóficos.

A filosofia que descarta logo de antemão, sem conhecer a sério, discursos que não seguem a sistematização, o modo de análise e conceituação próprios da reflexão filosófica é preconceituosa. Além disso, é limitante. Quais os aspectos que realmente entram em jogo nos momentos em que decisões práticas devem ser tomadas? Os conceitos dos filósofos podem ser abstratos e desconsiderar as emoções, os sentimentos, as impressões e desejos das pessoas. Estas se movem com base nos seus desejos e os conceitos filosóficos muitas vezes podem ser estéreis. Do mesmo modo como Feyerabend discorda da filosofia da ciência tradicional que tenta, de forma distanciada da prática científica ditar as regras do desenvolvimento da ciência, ele pensa que a filosofia que parte de conceitos abstratos e distanciados da vida das pessoas para ditar regras e fornecer um conjunto acabado de conceitos sobre o ser humano, a política, a ética e assim por diante também será utópica, limitante e ingênua.

2 A CONCILIAÇÃO ENTRE REALISMO E RELATIVISMO SEGUNDO PAUL FEYERABEND

2.1 A concepção feyerabendiana de conhecimento científico

Nesta seção, pretendemos identificar o que, exatamente, Feyerabend entende pelo conhecimento produzido pela ciência. A partir do que foi exposto no primeiro capítulo, podemos afirmar que o nosso autor rejeita alguns pressupostos assumidos pela filosofia da ciência tradicional, como a noção de progresso científico como cumulativo, a visão de que a verdade, ainda que inalcançável, deveria ser um objetivo da pesquisa científica; a necessidade de se estabelecer um critério que diferencie a ciência de outros discursos e que conceda à ciência um status epistemológico em relação aos demais discursos. Ao contrário desta, Feyerabend aponta outras características do conhecimento científico, como a impossibilidade de comparação das teorias científicas, tomando como critério a verossimilitude, a existência de teorias incomensuráveis, a noção do progresso científico como qualitativo, a influência de aspectos históricos e culturais, como veremos em detalhe a seguir.

2.1.1 Influência de aspectos históricos e culturais

Para Feyerabend, a ciência, da mesma maneira como qualquer outra forma de conhecimento, é produzida dentro de um contexto histórico-social e recebe influências deste.

Feyerabend revela que, na ciência, o trabalho teórico e experimental não se restringe à questão epistemológica de escolha de metodologias: uma pesquisa científica necessita de verbas para se realizar e, por isso, necessita de um trabalho de divulgação científica que convença a sociedade da relevância da mesma; nem sempre os cientistas dispõem de meios tecnológicos que possibilitem a obtenção da prova empírica de uma teoria; nem sempre a demonstração empírica é suficiente para convencer a comunidade científica a aceitar uma teoria. Com estes e outros exemplos, Feyerabend argumenta que o cientista pode se ver sem outra opção a não ser utilizar-se da retórica e de procedimentos tais como a adoção de

hipóteses *ad hoc*, hipóteses que contradizem fatos firmados, hipóteses que contradizem teorias aceitas, a propaganda, etc. Para Feyerabend, não há o menor problema na utilização destes procedimentos. Pelo contrário, sem o uso destes a ciência não teria avançado e feito descobertas como fez até hoje. Neste sentido, ele se contrapõe à filosofia da ciência tradicional. Esta sim, via com maus olhos a adoção destas práticas, uma vez que elas não atendiam aos seus conceitos e critérios de objetividade e conhecimento empírico.

A formulação de metodologias, por mais que pareça uma questão meramente epistemológica, tem também fortes implicações políticas e sociais. Os esforços de filósofos da ciência em criar metodologias e critérios de demarcação entre ciência e não-ciência podem pressupor que a ciência tem como característica o desinteresse por questões éticas, que não busca organizar a sociedade e que não possui qualquer preocupação política. Não haveria inclusive, qualquer tipo de corporativismo, nem nenhuma tentativa de ser aceita socialmente. A única preocupação da ciência seria com a busca pela verdade e não seria à toa que os modelos normativos têm em vista somente regras de dedução lógica e averiguação do caráter empírico das teorias. Porém, ao mesmo tempo que reduzem a ciência somente à sua capacidade de produzir conhecimento empírico, usam esta mesma “característica” da ciência para arrogar para ela um lugar privilegiado na sociedade.

Feyerabend percebe, já desde seu primeiro livro, *Contra o Método*, os erros cometidos pela filosofia da ciência ao sustentar esta concepção a respeito da ciência. Esta última tenta defender a ciência com argumentos fracos: vale-se de uma visão míope e estereotipada da ciência e da possibilidade de se produzir conhecimento⁷ Muitos dos seus argumentos a favor da ciência derivam da ideia de que suas virtudes se concentram única e exclusivamente em sua capacidade empírica, esta apoiada em métodos seguros e especiais. Para nosso autor, a ciência não precisa de um filósofo que a defenda e, além disso, o modo com os cientistas a conduziram e a conduzem até hoje evidencia por si só o que ela é e de que modo ela pode ser útil à sociedade. Dizendo de outro modo, Feyerabend observa que a abordagem da ciência que privilegia o estabelecimento de normas é limitante; já aquela que aponta para a sua prática é, além de mais realista, a que de fato permite seu progresso.

Feyerabend recorre à história da ciência para mostrar que as atitudes dos cientistas não condizem com a imagem idealizada que se criou em torno deles. Em outras palavras, a partir

⁷ A filosofia da ciência insistiu e ainda insiste até hoje, com autores como Nihiluoto, por exemplo, a manter a ideia de que produzir conhecimento é fundamentalmente uma tarefa de aproximação da verdade. Como veremos com nossos autores, Feyerabend e Rorty, será que é desejável optarmos por esta concepção de conhecimento? Não será ela ilusória ou mesmo restritiva demais?

da leitura de seus relatos acerca da história da ciência, não há mais como acreditar na ciência como uma atividade desinteressada. Alguns destes exemplos citaremos mais adiante neste capítulo, mas por ora, cabe explicar em que âmbito de questionamento nos colocam as palavras de Feyerabend. O fato é que seus relatos mostram a desobediência a regras feita pelos cientistas e a dificuldade de qualquer atividade humana ser privilegiadamente mais próxima da verdade. Mas, mais do que isso, Feyerabend também aponta para o interesse dos cientistas em buscar, não exatamente ou somente “a verdade” em suas hipóteses, mas convencer a comunidade científica e a sociedade de suas conjecturas. Ou seja, há na ciência a pretensão de que as suas afirmações sejam aceitas e incorporadas pela sociedade.

Feyerabend destaca os fatores externos à ciência que influenciam a formulação de hipóteses científicas (a maneira como a natureza é interpretada não é neutra de valores, nem independente da visão de mundo da cultura na qual o cientista está inserido) e a aceitação de certas teorias (a reação da Igreja à teoria copernicana é um exemplo de um fator externo que resulta numa tensão entre o que deve ser aceito como teoria “verdadeira” ou não). A ciência não é uma atividade isenta de valores, idiosincrasias dos próprios cientistas, ou mesmo de pressões políticas advindas da sociedade. A ciência é uma atividade humana, construída por seres passíveis de erros e não um conhecimento que se constrói apenas através de regras de dedução lógica. Além disso, muitas vezes a aceitação de uma teoria passa por um processo de discussão e consenso entre os cientistas.

Feyerabend observa na história da ciência alguns procedimentos adotados pelos cientistas que e que vão de encontro com o que a filosofia da ciência tradicional conta como “boa ciência”. Citaremos agora alguns deles: o uso de hipóteses *ad hoc*, o uso da propaganda e de hipóteses que contradizem fatos e teorias estabelecidas, além das hipóteses já refutadas.

Com relação à adoção de hipóteses *ad hoc*, Feyerabend afirma que é complicado baní-las da prática científica visto que geralmente as novas hipóteses são quase que totalmente *ad hoc*. Em seu livro “*Contra o Método*” (FEYERABEND, 1989, p.145), ele explica que inicialmente é comum que novas hipóteses sejam formuladas de modo *ad hoc* e posteriormente, aos poucos, é que vão sendo corrigidas. Feyerabend também considera que é impossível evitar procedimentos *ad hoc* porque o desenvolvimento de uma teoria é complexo e lento e, inicialmente, são os procedimentos *ad hoc* que permitirão que as concepções introduzidas pela nova teoria sejam interpretadas e defendidas. Durante este processo, a nova teoria pode se desenvolver até que fatos e predições possam ser introduzidos.

Enfim, já se percebeu claramente a necessidade de hipóteses *ad hoc*: hipóteses *ad hoc* e aproximações *ad hoc* criam uma área experimental de contato com os ‘fatos’ e aquelas partes de uma concepção nova que parecem capazes de explicar em alguma ocasião futura e após o acréscimo de muitos elementos adicionais (FEYERABEND, 1989, p.278).

Com isso, as hipóteses *ad hoc* são necessárias para impedir a estagnação do conhecimento, pois elas permitem que novas teorias possam surgir e se desenvolver, mesmo num contexto em que seus pressupostos entrem em discordância com os fatos aceitos ou com a teoria vigente.

Se não é possível evitar o procedimento *ad hoc*, preferível é adotar esse procedimento com respeito a uma teoria nova, pois uma teoria nova, tal como todas as coisas novas, produz sensação de liberdade, de arrebatamento e de progresso (FEYERABEND, 1989, p.145).

A propaganda, segundo Feyerabend, também é utilizada pelos cientistas para convencer a comunidade científica ou a sociedade a aceitar uma determinada teoria. Existem ocasiões em que, de nada adianta que teorias sejam formuladas dentro dos parâmetros estabelecidos por uma metodologia se a comunidade científica não estiver disposta a aceitá-la. Nesta situação, o uso da propaganda pode ser eficaz para que boas teorias não sejam descartadas. Para Feyerabend, não basta que uma teoria atenda a critérios metodológicos, esta deve, também, ser reconhecida e acatada pela comunidade: “E qual a utilidade de um argumento que não consegue influenciar pessoas?” (FEYERABEND, 1989, p.31).

Feyerabend afirma que nem sempre são os argumentos que surtem efeito. Catástrofes naturais, guerras, queda de sistemas de moralidade, revoluções políticas, etc. são capazes de fazer com que os indivíduos adquiram novos comportamentos e também até mesmo novos padrões de argumentação. Assim, o indivíduo muda seu comportamento e suas formas de argumentação não necessariamente por causa de argumentos, mas por causa de eventos. Deste modo, Feyerabend conclui que se pode recorrer a outros meios quando uma determinada forma de argumentação não surte efeito. E quando as razões, ainda que sejam válidas, não são eficazes para influenciar terceiros, “até o mais rigoroso de racionalistas” será forçado a recorrer à propaganda e à coerção.

Claro se torna que a adesão às novas ideias 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 espécie. Tornam-se necessários esses meios ‘irracionais’ para dar apoio àquilo que não passa de fé cega, até que disponhamos de ciências auxiliares, de fatos, de argumentos que transformem a fé em ‘conhecimento’ bem fundado (FEYERABEND, 1989, p.238).

A propaganda pode desempenhar um papel muito mais importante no desenvolvimento do conhecimento de que geralmente se admite. Um exemplo que Feyerabend cita é o desenvolvimento da doutrina copernicana, uma nova teoria que não foi a princípio vista como clara e coerente, até que novos instrumentos foram construídos, evidências foram relacionadas à nova teoria e argumentos em defesa desta puderam ser usados.

Para Feyerabend, Galileu recorreu à propaganda para conseguir introduzir asserções consideradas absurdas e contra-indutivas para a época, como a teoria acerca do movimento da Terra. Percebendo que nem sempre são os argumentos que podem vir a convencer terceiros, mas ao contrário, que a aceitação de novas ideias pode ser dificultada pelas “instituições, as condições sociais e os preconceitos” (FEYERABEND, 1989, p.165), Galileu lançou mão de procedimentos retóricos para poder tornar aceitas as suas teorias. Assim é que Galileu, de acordo com Feyerabend, enviou uma carta à Grã-Duquesa Cristina na qual ele afirma que Copérnico era, além de católico, um sacerdote e cônego e que a Igreja o tinha em tão grande estima que quando houve a decisão pelo Conselho Laterano, sob a direção de Leão X de corrigir o calendário eclesiástico, Copérnico teria sido chamado à Roma para que a reforma pudesse ser feita. Entretanto, na verdade, Copérnico nunca recebeu ordens eclesiásticas, nem mesmo foi chamado a Roma e tampouco o calendário eclesiástico foi estabelecido em concordância com Copérnico, ao contrário, o foi em sua oposição. Com tal relato falso, Galileu pretendia evitar que a doutrina copernicana fosse condenada como heresia. Além disso, Galileu teria feito, segundo Feyerabend, várias outras afirmativas históricas errôneas com relação a Copérnico com o objetivo de aproximá-lo o máximo possível da Igreja Católica Romana.

Para Feyerabend, a propaganda não deve ser evitada pelo “cientista honesto”. Ela é fundamental para o progresso na medida em que desperta o interesse por teorias nas circunstâncias em que as prescrições metodológicas não se mostram suficientes para tanto.

Estranho princípio moral é o que requer que um pensador seja um divulgador que ‘expressa’ apenas o que acredita ser ‘a verdade’ e nunca menciona aquilo em que não crê. (Isso é o que exige a atual busca de autenticidade?) Uma visão puritana desse tipo é, por certo, base demasiado ingênua para permitir compreender um homem de fins da Renascença e início do período barroco. Além disso, Galileu, o charlatão, é figura muito mais interessante que o contido ‘investigador da verdade’, que somos convidados, habitualmente, a reverenciar. Veremos que *só através de escamoteações dessa ordem é que se podia fazer progresso naquela época* (FEYERABEND, 1989, p.164, 165. Os itálicos são do autor).

Assim como o uso da propaganda, também é comum na história da ciência a incorporação de hipóteses que contradizem fatos firmados e das hipóteses que contradizem teorias firmadas. Feyerabend afirma que estes procedimentos não representam somente fatos constatados na história da ciência, são, também, necessários ao seu progresso.

Uma vez que não existe uma única teoria que encontre concordância com todos os fatos estabelecidos, a proibição das hipóteses que contradizem fatos firmados levaria a ciência à estagnação. A incorporação destas hipóteses favorece a proliferação de teorias e, deste modo, o progresso da ciência.

Do mesmo modo, a incorporação de hipóteses que contradizem teorias impede a uniformidade e a estagnação da ciência e favorece a proliferação de teorias e o progresso científico. O motivo disto é que teorias inconsistentes com a teoria aceita permite a descoberta de novos fatos, os quais só podem ser conhecidos a partir de uma teoria inconsistente com a teoria vigente.

O contrário, isto é, a proibição da aceitação de teorias inconsistentes com a teoria estabelecida (que Feyerabend chama de “condição de coerência”) dá prioridade à teoria mais antiga, mesmo que esta não apresente quaisquer vantagens em relação à teoria alternativa. Favorece, desta maneira, a manutenção das teorias que são familiares. Assim, as metodologias que aderem a esta regra contribuem para um certo conservadorismo na ciência, impedindo justamente aquilo que dá impulso ao progresso: o senso crítico. Feyerabend conclui com isto que “dessa maneira, a condição [de coerência], ao final, dará margem a uma situação em que certo ponto de vista se petrifique em dogma, sendo posto, em nome da experiência, em posição inteiramente inacessível a qualquer crítica” (FEYERABEND, 1989, p.53).

Para Feyerabend, a manutenção de uma teoria, apenas por ser mais antiga e familiar, normalmente vai além da insistência de um cientista mais conservador, sendo reforçada através da divulgação da mesma:

Logo a seguir, os desenvolvimentos havidos passam a ser de conhecimento geral. Livros científicos de cunho popular (e isso inclui muitos livros a propósito da filosofia da ciência) divulgam amplamente os postulados básicos da teoria; ocorrem aplicações em campos remotos, auxílio financeiro é dado ao ortodoxo e negado aos rebeldes (FEYERABEND, 1989, p. 54).

Além disso, em nada diferiria uma teoria empírica reforçada de tal maneira de um “mito de segunda classe” (FEYERABEND, 1989, p. 55)⁸. Feyerabend compara teorias científicas a mitos como a feitiçaria, por exemplo. De acordo com ele, este mito (a feitiçaria) representou um sistema explicativo complexo, com alto grau de confirmação via observações e dominou o pensamento dos séculos XV, XVI e XVII. Este mito, assim como as teorias científicas na atualidade, foi ensinado por longo tempo e teve o reforço estabelecido através de ampla divulgação, que influenciou a opinião pública, assim como muitas decisões de valor significativo para a humanidade. O mito, assim como a teoria, tem a capacidade de reunir diversos fatores que concorrem ainda mais para a sua preservação: a plausibilidade que a este é atribuída; as alterações que imprimem sobre a vida da comunidade; os relatos observacionais, que parecem evidentes a todos. Enfim, o mito ou a teoria se revestem de uma “aura” de veracidade.

Como corretamente aponta Feyerabend, as teorias estabelecidas da maneira descrita acima e mitos têm algo em comum: são tomados como imunes a todo tipo de crítica e impedem o aparecimento de pensamentos divergentes. Como uma metodologia que incentiva o aumento de descobertas pode exigir que novas explicações sobre a realidade somente sejam examinadas se estas se adequarem às teorias já conhecidas? Como uma metodologia pode aspirar o crescimento do conhecimento se adota uma regra que o uniformiza, impedindo a aceitação de teorias que podem levar à descoberta de novos fatos, mas que se mostram incompatíveis com a teoria aceita? Além do caráter dogmático que estas teorias assumem ao ser impedida a adoção de teorias incompatíveis, estas não se divergem do mito em relação aos demais procedimentos empregados para transformar suas teorias em dogmas incontestáveis:

O mito não tem, pois, relevância objetiva; continua a existir apenas como resultado do esforço da comunidade de crentes e de seus orientadores, sejam estes sacerdotes ou vencedores do Prêmio Nobel. Esse é, a meu ver o mais forte argumento contra qualquer método que estimule a uniformidade, quer seja esse método empírico ou não. Cada método dessa espécie é, em última análise, um método decepcionante. Dá forças a um conformismo sombrio e fala de verdade; leva à deterioração das capacidades intelectuais, do poder da imaginação e fala de introversão profunda; destrói o mais precioso dom da juventude – o enorme poder da imaginação – e fala em educar (FEYERABEND, 1989, p. 57).

⁸ Para Feyerabend, o mito é uma construção de explicações sobre o mundo em que vivemos que, ao contrário do que se alega, não é desprovida de reflexão ou especulação em sua formação. Não contém, entretanto, nenhuma prova em favor de sua objetividade ou valor de verdade, não possui nenhuma prova que o torne um tipo de conhecimento especial em detrimento de todos os demais. Mas isto é algo que o autor não confere a nenhuma forma de conhecimento.

Além do uso de hipóteses que contradizem as teorias aceitas, Feyerabend também observa na história da ciência que nem sempre as hipóteses refutadas são abandonadas de uma vez por todas. Teorias já há tempos abandonadas e consideradas absurdas podem ser novamente aceitas e não serem mais encaradas como absurdas. Não é incomum encontrar teorias antigas que voltaram a fazer parte da ciência. E este é mais um dos aspectos observados na história que Feyerabend encara como positivo: “Qualquer ideia, embora antiga e absurda é capaz de aperfeiçoar nosso conhecimento” (FEYERABEND, 1989, p.65). Feyerabend expõe o seguinte exemplo de uma teoria abandonada que foi revitalizada pelos cientistas: a teoria de que a Terra se move, uma concepção pitagórica considerada ridícula, foi revitalizada por Copérnico.

Feyerabend aponta para o fato de que não existe um critério rígido que tenha feito ao longo da história da ciência com que teorias fossem abandonadas ou aceitas: “Teorias são substituídas por versões mais de acordo com as inclinações da época e são abandonadas muito antes de terem tido ocasião de exibir suas virtudes” (FEYERABEND, 1989, p.68).

Além disso, pesquisadores não devem pensar que estarão perdendo o tempo deles com hipóteses já refutadas. Todas as teorias, sejam “mitos antigos” ou “preconceitos modernos”, podem servir para confrontar a teoria vigente. Todo tipo de hipóteses alternativas, inclusive as já refutadas devem ser analisadas.

Além disso, em vez de pensar numa demarcação rígida entre ciência e outros discursos, Feyerabend chama a atenção para as trocas culturais que influenciaram o conhecimento científico. Em outras palavras, a ciência só é o que é não porque é um conhecimento “puro” e sem influências de discursos não-científicos, mas justamente porque sempre esteve aberta a incorporar conhecimento provenientes de outras culturas.

Do que foi dito até aqui com relação a determinados procedimentos adotados na ciência, a saber, o uso de hipóteses *ad hoc*, o uso da propaganda e de hipóteses que contradizem fatos e teorias estabelecidas, além das hipóteses já refutadas, podemos concluir que Feyerabend considera essencial para a compreensão do tipo de conhecimento produzido pela ciência a observação dos procedimentos escolhidos pelos cientistas. Mais importante do que se concentrar em regras de dedução lógica e métodos epistemológicos discutidos especulativamente pela filosofia, é observar o que na prática surte efeito e alcança sucesso. Por essa razão, é fundamental, para ele, compreender a ciência a partir de sua história.

2.1.2 Progresso científico qualitativo e não cumulativo

Para Feyerabend, o progresso científico é qualitativo devido às rupturas teóricas que dão origem a teorias que explicam fatos de formas tão diversas das demais que não é possível observar continuidade ou “aumento” destas em relação às suas predecessoras. Além disso, não existem critérios puramente objetivos para avaliar quantitativamente o crescimento do conhecimento de uma teoria em relação a outra. Estes critérios são relativos às características apontadas como indicadores de progresso e podem variar de um contexto histórico para outro.

Feyerabend rompe completamente com a concepção de progresso da filosofia da ciência tradicional e dá a este conceito um novo significado. Seu conceito de progresso é fundamentado a partir de sua análise da história da ciência. Feyerabend verifica que a história da ciência evidencia uma série de acontecimentos caóticos e incoerentes entre si, o que lhe permite construir uma nova imagem a respeito da ciência e do progresso científico:

Se assim é, a história da ciência será tão complexa, caótica, permeada de enganos e diversificada quanto o sejam as ideias que encerra; e essas ideias serão tão complexas, caóticas permeadas de engano e diversificadas quanto as mentes dos que a inventaram (FEYERABEND, 1989, p.20, 21).

Mas em que consiste esta “complexidade”? Feyerabend revela que a ciência se vê envolvida com questões que vão além da aplicação de regras metodológicas: a busca de financiamento para as pesquisas, o trabalho de divulgação científica, a disponibilidade ou não de uma tecnologia capaz de propiciar a prova empírica de uma teoria ou mesmo a dificuldade em se obter a aceitação de uma teoria por parte da comunidade científica, entre outras questões.

Tal argumento esclarece que a ciência não é um conhecimento unicamente fundamentado em resultados experimentais, representando meras conclusões extraídas dos fatos e formando, assim, um conhecimento coerente e progressivo rumo à verdade. Feyerabend chama a atenção para o fato de que a ciência é resultado de uma atividade humana e que, como tal, não se desenvolve sem o contato com acontecimentos históricos, políticos e sociais. Estes a influenciam e são influenciados por ela. Diz Feyerabend:

Afim de contas, a história da ciência não consiste apenas de fatos e de conclusões retiradas dos fatos. Contém, a par disso, ideias, interpretações de fatos, problemas criados por interpretações conflitantes, erros, e assim por diante (FEYERABEND, 1989, p.20).

Feyerabend não compreende o progresso científico como cumulativo, uma vez que esta noção carrega a ideia de que a atividade científica consiste na mera coleta de fatos e acúmulo de teorias que se ajustam umas às outras, sem quaisquer divergências de interpretações. Feyerabend compreende o progresso científico de maneira diversa. Mas qual pode ser a concepção de progresso para Feyerabend se, para ele, o desenvolvimento das atividades científicas, que incluem a formação e a aceitação de teorias, é caótico e não segue um critério específico que o guie e conceda à ciência uma especificidade em relação a outras formas de conhecimento? Feyerabend ainda afirma que o caminho tortuoso que julga ser o da ciência é que é necessário para o seu progresso. Enfim, qual é, exatamente, a concepção de progresso que Feyerabend constrói?

Com relação à sua noção de progresso, Feyerabend destaca duas formas distintas de se referir a este: pode-se interpretá-lo como qualitativo ou quantitativo. Na noção quantitativa de progresso, as invenções e descobertas são encaradas como acontecimentos bem definidos e que se acumulam ao longo do tempo, produzindo o aumento do conhecimento. Já a descrição qualitativa do progresso é relativa, o que significa que as características apontadas como sinais de progresso para uns podem não ser as mesmas para outros. A concepção de progresso que Feyerabend adota é a qualitativa.

Como podemos compreender o que significa o progresso qualitativo? Feyerabend analisa descrições de progresso que são feitas em relação à arte, à filosofia e à ciência (FEYERABEND, 1991a). Assim, na arte, por exemplo, Feyerabend destaca que Giorgio Vasari (1511-1574), historiador da arte, pode considerar que as cores delicadas e os aspectos da perspectiva nas pinturas de Giotto constituem características de um progresso realizado na pintura. Mas Vasari vê estas características e não outras como sinais de progresso porque ele compreende que a pintura deve reproduzir as características físicas visíveis do objeto representado. Deste modo, a visão de Vasari com relação ao progresso na arte não é objetivo, mas está condicionado aos elementos que ele prioriza como indicativos de progresso.

Para Feyerabend, as representações da arte diferem entre si não pela perfeição ou imperfeição, por maior ou menor talento artístico, etc. As representações artísticas possuem estilos e métodos que diferem conforme a finalidade de cada obra de arte. A tentativa empreendida por Vasari e alguns pintores de sua época de identificar o progresso nas artes ignorava o caráter relativo de suas próprias abordagens e também das finalidades das obras de arte como determinantes para aquilo que se produz:

Faltando-lhes a perspectiva histórica, não se deram conta da mudança de finalidade a ela inerente; presumiram que os novos objetivos que prosseguiram haviam sido sempre os da pintura; assim, interpretaram como progresso cada passo em direção a esses e como decadência cada passo de afastamento (FEYERABEND, 1991a, p.182).

Com relação à filosofia e à ciência, pode parecer, à primeira vista, que a abordagem acerca do progresso se difere da arte pelo fato daquelas serem objetivas. Entretanto, Feyerabend afirma que esta já é uma “teoria filosófica” (FEYERABEND, 1991a, p.182). Em outras palavras, a concepção que leva a pensar o progresso na arte como relativo e o progresso na ciência e na filosofia como objetivo, não é, em si mesma, objetiva, mas trata-se de uma “teoria filosófica” na medida em que parte do princípio de que a filosofia e a ciência não representam dois tipos de conhecimento relativos, ao contrário da arte. No entanto, para Feyerabend, as mudanças que ocorrem na filosofia e na ciência são qualitativas e, portanto, também relativas.

Feyerabend dá quatro razões pelas quais ele não admite a noção de progresso quantitativo ou cumulativo:

1- Para Feyerabend, a ideia de progresso quantitativo ou qualitativo das ciências é uma ideia qualitativa, isto é, é sempre relativa a um critério previamente escolhido que irá determinar sob quais aspectos é possível haver progresso cumulativo ou qualitativo.

2- O aumento quantitativo das previsões produzidas em ciência pode ser considerado como indicativo de progresso. Porém, para Feyerabend, estes aumentos frequentemente conduzem a problemas qualitativos, relativos ao fato da observação não ser neutra e poder produzir interpretações diferentes acerca dos fatos. Esses problemas qualitativos podem ser rejeitados pela ciência moderna. Entretanto, estes são indissociáveis desta, uma vez que, não existe observação independente de pressupostos teóricos, que pode gerar diferentes interpretações dos fatos.

3- Feyerabend encontra na história da ciência o fato de que a substituição de uma teoria por outra, como no caso da transição da mecânica clássica para a teoria da relatividade restrita, por vezes implica numa mudança radical de tal modo que o domínio de fatos e explicações de uma teoria não faz sentido e não encontra relação com o domínio de fatos e explicações de outra, de modo que não é possível observar um progresso quantitativo.

4- Uma teoria nunca é determinada unicamente pelos fatos, uma vez que os próprios fatos não são independentes de pressupostos teóricos. Com isso, o apoio a uma teoria inconsistente com a aceita não pode ser recusada como “objetivamente despropositada”. Em outras palavras, não existem motivos fundados na consistência ou inconsistência com os fatos

para a aceitação ou recusa de teorias. Deste modo, uma teoria qualitativamente diferente de outra não tem como apresentar fatos que resultem na refutação desta. O progresso quantitativo não faz sentido, uma vez que não há como avaliar objetivamente a ciência a fim de constatar que esta seja sempre qualitativamente a mesma, a partir da qual se pode identificar o progresso quantitativo do conhecimento científico.

A noção de progresso qualitativo leva à impossibilidade de se avaliar uma teoria que é substituída por outra como “inferior”. Teorias que são incorporadas à ciência, sejam estas inconsistentes ou não com a teoria vigente não têm como ser comparadas em termos de qual é mais próxima ou menos próxima da verdade. Enfim, não há como fazer comparações quantitativas. O progresso, para Feyerabend não é quantitativo, mas qualitativo, dado que pode produzir teorias incomensuráveis.

O conhecimento, concebido segundo essas linhas, 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)* (FEYERABEND, 1989, p. 40. Os itálicos são do autor).

Para Feyerabend, o desenvolvimento da ciência se dá de forma caótica, entretanto, é somente neste estado de caos que pode ocorrer o progresso. O progresso, para ele, é representado pelas mudanças qualitativas, as quais só ocorrem quando novas teorias são acatadas, independentemente de estarem em concordância com a teoria aceita. Não interessa a Feyerabend estabelecer as características qualitativas que possam servir como parâmetro do que seria o progresso na ciência, uma vez que estas são sempre relativas e nunca universais. Além disso, ele não pretende estabelecer uma doutrina acerca do que é o progresso, nem determinar os métodos e as regras específicas a serem adotadas para a sua obtenção. Esta tarefa cabe ao cientista, uma vez que este lida diretamente com toda sorte de contingências que afetam a prática científica. O progresso pra ele, é principalmente a emergência do novo e da variedade.

Os argumentos apresentados contra a concepção de progresso quantitativo também levam Feyerabend a pensar que a verdade talvez não seja necessária. Os filósofos da ciência que ainda colocam a verdade ou a proximidade à verdade como marco divisório entre discursos científicos e não-científicos talvez estejam arrogando para a ciência um privilégio que esta não tem.

A concepção de Feyerabend de que o progresso é qualitativo possibilita que sejam colocadas as seguintes questões: O que, para ele constitui o traço distintivo da ciência? Se o

trabalho dos cientistas não consiste na busca da verdade, então, como Feyerabend compreende a questão da verdade e do alcance da verdade? Ele abandona de vez a noção de objetividade? Estaria ele querendo afirmar que a ciência não pode ser distinguida por ser um conhecimento objetivo? Na seção 1.2.2 voltaremos a estas questões.

2.1.3 A incomensurabilidade das teorias científicas e sua relação com a verdade como correspondência

É a partir da análise de diversos casos observados na história da ciência que Feyerabend aponta a incomensurabilidade como uma das características do conhecimento científico. Há casos em que teorias aceitas pela comunidade científica não dão continuidade em relação às mais antigas, mas, ao contrário, rompem com conceitos e leis até então estabelecidos. A constatação da existência de teorias incomensuráveis tem como corolário a impossibilidade de se comparar teorias em relação à proximidade da verdade.

Consequentemente, o objetivo de busca da verdade, atribuído à ciência, não faz o menor sentido e não tem como se sustentar. Para Feyerabend, a busca da verdade não é um objetivo da ciência. Para ele, os objetivos da ciência seriam a busca do novo, de novas teorias e, a partir destas, a possibilidade de se encontrar novas formas de relação entre seres humanos e entre estes e natureza.

Com relação ao progresso da ciência, vimos que Feyerabend evidencia que este se dá mesmo quando uma série de procedimentos “irracionais” (como a propaganda e a violação de regras tais como: hipóteses que contradizem resultados experimentais bem estabelecidos e aceitos, hipóteses de conteúdo mais reduzido que o da existente, entre outras) são adotados. Tais procedimentos podem gerar teorias que não estão em total concordância com suas antecessoras, mas ao contrário, se apresentam desconexas em relação a uma série de conceitos pertencentes às outras teorias.

Os debates que preparam a transição para uma nova época, no campo da física ou da astronomia, dificilmente se restringem, alguma vez, aos traços patentes do ponto de vista ortodoxo. Frequentemente revelam ideias ocultas, substituem-nas por ideias de espécie diferente (FEYERABEND, 1989, p.350).

Ao contrário das interpretações do realismo convergente, que vêm na transição de teorias uma continuidade (que corresponde à mudança quantitativa, isto é, nos termos de um progresso cumulativo), para Feyerabend, o que ocorre nas transições são mudanças em partes da problemática anterior. Isto é, não há continuidade entre as teorias que são derrubadas e as que ocupam os seus lugares porque, em cada uma destas existem interpretações diferentes acerca dos fatos observados, o que faz com que os objetos, as relações empregadas e as propriedades observadas não sejam os mesmos.

Para Feyerabend, como toda observação é dependente de pressupostos teóricos, a substituição de uma teoria por outra permite a descoberta de um novo conjunto de “fatos” e relatos de observação. Com isso, estas teorias não apresentam nenhuma continuidade com relação à explicação de fatos, dado que cada uma delas carrega, não só a descoberta de fatos diferentes da outra, como também, interpretações diferentes sobre os mesmos objetos observados. Teorias como estas são consideradas por Feyerabend como incomensuráveis.

Deste modo, uma teoria que ocupa o lugar de outra pode apresentar observações completamente diferentes de determinados fenômenos. Feyerabend afirma, por exemplo, que a descoberta de que algumas entidades não existem, pode levar à revisão das observações, eventos, etc. que se encontravam relacionadas àquelas entidades. Se uma ontologia que se mostra como falha é abrangente, cada descrição pertencente a esta será alterada, substituída ou simplesmente abandonada sem que se formule qualquer outro enunciado em seu lugar. Além disso, a substituição será tão ampla quanto for abrangente a teoria. Exemplo disso está na física clássica:

A física clássica é um caso em pauta. Desenvolveu uma terminologia abrangente para descrever algumas propriedades fundamentais dos objetos físicos, tais como formas, volumes, intervalos de tempo, massas e assim por diante. O sistema conceitual ligado a essa terminologia presume, pelo menos no que concerne a uma de suas numerosas interpretações, que as propriedades são *inerentes* aos objetos e só se altera, como resultado de uma interferência física direta. Esse é um dos ‘princípios universais’ da física clássica. A teoria da relatividade implica, pelo menos seguindo a interpretação aceita por Einstein e Bohr, que propriedades inerentes, do tipo indicado, não existem, que formas, volumes, intervalos de tempo, massas, são relações entre objetos físicos e sistemas de coordenadas – e podem alterar-se, *sem qualquer interferência física*, quando substituímos um sistema de coordenadas por outro (FEYERABEND, 1989, p.402, 403. Os itálicos são do autor).

A teoria da relatividade é, para Feyerabend, um exemplo de um sistema conceitual que oferece novos princípios e que nega a existência dos estados de coisas da teoria anterior, como também torna impossível, a partir de seu próprio sistema conceitual, que se formulem

enunciados que expressam aqueles estados de coisas. Uma nova teoria concebida dessa maneira não partilha de nenhum enunciado da antecessora.

Em seu artigo, “*How to be a good empiricist*” (FEYERABEND, 1970, p.323-25, 328-29,334-35) Feyerabend destaca duas teses que foram defendidas pela filosofia da ciência tradicional. Uma delas já foi citada neste capítulo, a saber, a “condição de coerência”, a outra, Feyerabend denomina de “condição de invariância do significado”. De acordo com Feyerabend, a condição de invariância do significado assevera que as asserções de uma teoria científica são definidas “na base dos termos de observação”. Ou seja: o significado do enunciado científico corresponde ao seu conteúdo empírico, o que garante a estabilidade do significado dos enunciados observacionais. Uma vez que a observação considerada neutra, os significados dos enunciados científicos não variam conforme a substituição de uma teoria por outra, posto que eles se referem apenas à observação.

Com exemplos extraídos da história da ciência, Feyerabend mostra que, na realidade, a condição de invariância do significado não é uma regra constantemente observada. O que ele observa é que, muitas vezes, quando teorias são substituídas por outras, ocorrem mudanças contextuais radicais nos princípios da teoria que são incompatíveis com os da teoria anterior. Com essas, ocorrem também mudanças no significado dos enunciados observacionais. Como assinala Preston: “Aqui, certos conceitos na nova teoria envolviam princípios, os quais eram (numa ‘interpretação realista’) incompatíveis com os princípios da teoria mais antiga”. (PRESTON, 1997, p.100. A tradução é nossa.).

Feyerabend substitui a invariância de sentido por uma outra noção: a teoria contextual do significado. Isto é: o significado de um termo observacional é dependente do contexto teórico ao qual está atrelado. O sentido de um termo não é intrínseco a este, mas é determinado pelo contexto teórico ao qual faz parte. Como esclarece Porfírio Silva:

De acordo com esta ‘teoria contextual do sentido’, se os princípios básicos de uma teoria são contraditórios com os princípios básicos de outra teoria (...) alguns dos termos e conceitos de ambas as teorias não devem ter o mesmo sentido num e noutro contexto (PORFÍRIO SILVA, 1998, p.247).

Os significados mudam junto com a mudança de concepção que se tem da realidade. Deste modo, Feyerabend irá afirmar que, por exemplo, se a palavra “massa” for usada para designar um determinado conceito na física clássica, “massa” não existe na física relativista. Isto se deve ao fato de que: “a interpretação de uma linguagem observacional é proveniente da

teoria que explica o que nós observamos e muda tão logo esta teoria se modifica”. (FEYERABEND, 1977, p.364. A tradução é nossa).

A incomensurabilidade corresponde à diferença ontológica entre duas teorias, onde ocorre a mudança no sentido de todos os termos descritivos. “Alterações ontológicas, tais como as descritas, acompanham-se de alterações conceituais” (FEYERABEND, 1989, p.402). Entretanto, a diferença de significado dos conceitos entre duas teorias não é o suficiente para torná-las incomensuráveis. Para que duas teorias sejam incomensuráveis, é necessário que as condições determinadas para a formação de conceitos em uma teoria impossibilitem a formação de conceitos fundamentais de outra. A incomensurabilidade significa que duas teorias não podem compartilhar nenhum enunciado observacional pelo fato de seus princípios fundamentais serem completamente diferentes de tal modo que não é possível deduzir logicamente as consequências de uma teoria a partir dos princípios da outra. Teorias são incomensuráveis por serem logicamente incompatíveis. “Quando uso o termo ‘incomensurável’, eu sempre dou o significado de inconsistência dedutiva, e *nada mais*”. (FEYERABEND, 1977, p. 365. A tradução é nossa. Os itálicos são do autor.).

Mesmo que duas teorias sejam consideradas dedutivamente inconsistentes, isso não significa que sejam incomparáveis. Feyerabend ressalta que sua tese da incomensurabilidade deve ser compreendida unicamente como desconexão dedutiva, não como incomparabilidade entre teorias. Assim, Feyerabend acrescenta que a impossibilidade de se estabelecer relações dedutivas entre teorias rivais não implica na impossibilidade de se fazer comparações porque estas podem ser independentes de tais relações. No seu artigo “*An attempt at a realistic interpretation of experience*” (FEYERABEND, 1987), Feyerabend trata de procedimentos de comparação que são independentes de relações dedutivas e demonstra em que condições teorias de um mesmo domínio podem ser dedutivamente desconexas.

Para Feyerabend, também não existe incomensurabilidade “absoluta”, o que significa que a incomensurabilidade entre duas teorias só pode ser observada de acordo com a interpretação feita, isto é, de acordo com quais aspectos estão a se considerar quando se pretende verificar a comensurabilidade ou incomensurabilidade entre elas.

Já fiz notar que a indagação ‘São incomensuráveis duas particulares teorias amplas como a mecânica clássica e a teoria especial da relatividade?’ não é uma indagação completa. As teorias podem ser interpretadas de diferentes modos. Serão comensuráveis segundo algumas interpretações, incomensuráveis segundo outras (FEYERABEND, 1989, p.406).

Feyerabend destaca que as teorias podem ser interpretadas de várias maneiras distintas de tal modo que em alguns casos as teorias podem ser interpretadas como incomensuráveis e, em outros casos, como comensuráveis. Ou seja, a própria incomensurabilidade se dá de forma relativa aos critérios que são escolhidos para se comparar teorias com outras. Por isso, teorias de “um mesmo domínio” podem se apresentar sob alguns aspectos como incomensuráveis enquanto que teorias de “domínios diferentes” não estarão impedidas em absoluto de serem comparadas.

Feyerabend apresenta alguns critérios de comparação, que podem ser: quantidade de predições e coerência interna. Entretanto, usar tais critérios de comparação como fundamento para preferência entre teorias resulta em conflitos porque essa escolha nunca é absoluta, mas relativa às concepções de ciência daquele que resolve fazer comparações.

Além disso, Feyerabend descarta as comparações relacionadas ao conteúdo e à verossimilitude, uma vez que não é possível observar entre teorias incomensuráveis graus de proximidade à verdade. Se teorias incomensuráveis não apresentam continuidade em relação ao conteúdo empírico, não é possível medir qual destas é mais próxima ou menos próxima da verdade. Nem mesmo é possível afirmar que uma teoria possa refutar a outra.

A preferência por teorias não pode, portanto, ser baseada exclusivamente no conteúdo das teorias. Por outro lado, a preferência pode ser compreendida como um processo complexo no qual a propaganda, por exemplo, pode exercer um papel fundamental. Em outras palavras, é por não existir, na prática, a possibilidade de comparação por verossimilitude que a preferência entre teorias não é feita a partir de um critério rígido determinado por uma metodologia. A preferência por teorias ocorre, normalmente, sob a influência de argumentos retóricos, da propaganda e até mesmo de questões financeiras. Até porque, inexistindo a possibilidade deste tipo de comparação entre teorias incomensuráveis, quem estaria de posse dos critérios “certos” para determinar que uma teoria é preferível à outra?

Por isso, Feyerabend conclui que não há como sustentar um conceito de progresso como quantitativo ou cumulativo. A história da ciência apresenta teorias que representam uma ruptura e não uma continuidade em relação às mais antigas, e com, isso, a impossibilidade de se comparar teorias em relação à proximidade da verdade. Consequentemente, o objetivo de busca da verdade, atribuído a ciência, não faz o menor sentido e não tem como se sustentar.

Perguntas que, mais uma vez insistimos em fazer: Se não é pela busca da verdade, em que a ciência se distingue das demais formas de conhecimento? A ciência não seria ao menos uma forma de conhecimento superior? Ou ciência inevitavelmente deve ser considerada como

uma forma de conhecimento como qualquer outra? A incomensurabilidade leva necessariamente a se pensar que não há qualquer chance do homem ter um mínimo de certeza acerca de suas descobertas? Em outras palavras, a incomensurabilidade nos leva à conclusão de que verdade não existe ou é relativa? A incomensurabilidade nos leva ao relativismo? Abordaremos esse tema em maior detalhe na seção 2.2.

2.1.4 As várias concepções de realidade presentes na própria ciência

Na própria ciência, não há unanimidade sobre uma única concepção de realidade. Além disso, as diferentes concepções de realidade que formam a base de cada teoria permitem resultados empiricamente aceitáveis. Daí, Feyerabend argumenta que a ideia de uma realidade a ser progressivamente (tal como nos parâmetros do realismo convergente) descoberta e conhecida não se sustenta. Um olhar sobre as diversas produções científicas aceitas atualmente é suficiente para constatar que nem mesmo dentro da ciência é possível chegar a uma conclusão sobre qual descrição da realidade seria “mais próxima” da realidade mesma:

cientistas de diferentes áreas usam diferentes procedimentos e constroem de maneiras diferentes as suas teorias; em outras palavras – eles também têm concepções diferentes de realidade. No entanto não especulam somente; também testam seus conceitos e frequentemente têm sucesso: as diferentes concepções de realidade que ocorrem nas ciências têm fundamento empírico. Esse é um fato histórico, e não uma posição filosófica, e pode ser apoiado observando-se a prática científica mais de perto (FEYERABEND, 2006, p. 256. Os itálicos são do autor).

Feyerabend faz coro com o físico John Ziman a respeito das diversas concepções de realidade presentes na ciência. A fim de reforçar esta ideia, ele destaca a seguinte citação do cientista:

Não há um único mapa científico da realidade – ou se houvesse seria demasiado complicado, impossível de ser usado ou entendido por alguém. Mas há muitos mapas diferentes da realidade, a partir de uma variedade de pontos de vista científicos (ZIMAN, apud: FEYERABEND, 2006, p.208)

Feyerabend encara este fato não como exemplo de uma espécie de falha da ciência, como se esta carecesse de um ajustamento metodológico a fim de se corrigir e produzir teorias coerentes entre si. Este fato também não sugere uma falha resultante do modo como os

cientistas socialmente se organizam: é, pelo contrário, um efeito positivo; a multiplicidade de visões na ciência reflete a quantidade de coisas novas a serem descobertas. Evidencia, também, o quanto a natureza pode ser explorada. Principalmente porque, se estar descobertas obtêm resultados empíricos, é porque a natureza comporta todas essas abordagens, por mais incoerentes que elas possam nos parecer:

a existência de tendências diferentes dentro de um empreendimento abrangente não é surpreendente. Pelo contrário, seria estranho que grandes grupos de pessoas apaixonadas e cheias de imaginação, que desprezam a autoridade e criticam um guia de pesquisa, subscrevessem um ponto de vista único. O que é surpreendente é que quase todas as tendências que se desenvolveram dentro das ciências, incluindo o aristotelismo e o extremo platonismo, produziram resultados não somente em domínios especiais, mas em todo o lugar; existem ramos altamente teóricos da biologia e partes altamente empíricas da astrofísica. O mundo é uma coisa complexa e multifacetada (FEYERABEND, 2006, p. 205).

Feyerabend concorda, assim, que, sobre essa questão, é de mais interesse compreender como todo esse corpo diverso de conhecimento pode ser considerado “ciência”, do que em classificar – e desclassificar – os conhecimentos produzidos com relação à proximidade do real:

a ciência é um saco no qual se misturam opiniões, procedimentos, “fatos”, “princípios”, e não uma unidade coerente. Disciplinas diferentes (antropologia, psicologia, biologia, hidrodinâmica, cosmologia, etc.) e escolas diferentes que tratam do mesmo assunto (tendência empíricas e teóricas em astrofísica, cosmologia e hidrodinâmica; fenomenologia e alta teoria na física de partículas elementares; morfologia, embriologia, biologia molecular em biologia – e assim por diante) usam procedimentos amplamente diversificados, têm visões de mundo diferentes – discutem sobre elas e *têm resultados*: a natureza parece responder positivamente a muitas abordagens e não somente a uma. Considerando essa pleora de ideologias, de enfoques e de fatos, alguns filósofos e sociólogos não se preocupam mais em como separar, digamos a física da biologia, mas perguntam-se como a coisa toda se mantém unida, não somente administrativamente, mas também conceitualmente (FEYERABEND, 2006, p. 283. Os itálicos são do autor).

Com estas afirmações, Feyerabend argumenta em defesa, não só da autonomia do cientista em relação à abordagem logicista e normativista de filósofos da ciência, como também, da autonomia das tradições não científicas, muitas vezes desqualificadas em detrimento da legitimação da ciência⁹:

⁹ Aprofundaremos a discussão desta questão no item 2.3.

Agora, se a ciência é realmente uma coleção de diferentes abordagens, algumas bem sucedidas, outras muito especulativas, então, não há motivo para que eu deva desconsiderar o que acontece fora dela. Muitas tradições de culturas, algumas delas completamente *não científicas* (elas dirigem-se a divindades, consultam oráculos, realizam ritos *sem sentido* para melhorar a mente e o corpo), têm sucesso no sentido de permitirem que os seus membros vivam uma vida moderadamente rica e realizada. Usando esse critério extensivo de sucesso, concluo que também as noções não científicas recebem uma resposta da Natureza; que a Natureza é mais complexa do que uma crença na uniformidade e singular excelência que a ciência poderia sugerir; e que seria uma tarefa interessante, para um escritor capaz de olhar além dos limites de uma escola particular, considerar algumas de suas propriedades (FEYERABEND, 2006, p. 261. Os itálicos são do autor).

2.2 A realidade como extensa e abundante

Passamos agora para a explicação sobre a concepção de real defendida por Feyerabend e como ele concilia realismo e relativismo.

Feyerabend defende o relativismo, em algumas de suas obras, tais como “Adeus à razão” ou mesmo em seus “Diálogos sobre o conhecimento”. Entretanto, é necessário que se compreenda exatamente o que Feyerabend entende por relativismo e em que sentido ele o defende.

Para Feyerabend, a ciência, da mesma maneira como qualquer outra forma de conhecimento, é produzida dentro de um contexto histórico-social e não pode ser compreendida como independente deste. A partir de todo um estudo da história, não só da ciência como também da arte, Feyerabend observa que nunca houve neutralidade em nenhum discurso em nenhum período histórico (FEYERABEND, 1991a, p.176-78,182-85; 1999, p.131-33). Todos eram relativos à visão de mundo vigente. As mudanças observadas ao longo da história, às quais Feyerabend atribui um progresso qualitativo, não podem ser comparadas em termos quantitativos, como se todas as mudanças apresentassem um aperfeiçoamento cumulativo, tendo ao final uma verdade a ser alcançada ou à qual se pudesse obter uma certa “proximidade”. Se assim o fosse, que caminho seria esse? Quem poderia determiná-lo?

Para Feyerabend, de acordo com o seu conceito de incomensurabilidade, não faz sentido verificar o desenvolvimento de um tipo de conhecimento (arte, ciência, filosofia,...) a partir do ponto de vista de um aperfeiçoamento. Do mesmo modo, não cabe empregar comparações entre conhecimentos produzidos em culturas diferentes, como se fosse possível observar de forma panorâmica qual delas mais se aproxima da verdade. Tal comparação

partiria de qual cultura? Se duas diferentes culturas procurassem fazer comparações deste tipo acerca de suas produções, seria natural que cada uma delas considerasse a sua mais “verossímil”, uma vez que os critérios que elas lançariam mão teriam como parâmetro a visão de mundo inerente à sua própria cultura. Toda comparação parte de critérios que já são ideologicamente marcados. O mesmo pode ser dito com relação à comparação entre diferentes fases históricas. É a ausência de comparabilidade quantitativa entre formas de conhecimento produzidas não apenas em épocas diferentes, mas também em culturas diferentes que se pode deduzir que o conhecimento é relativo e não absoluto. Neste sentido, pode-se afirmar que é o conceito de incomensurabilidade de Feyerabend que sustenta sua tese do relativismo.

O relativismo para Feyerabend significa que não existe um padrão absoluto e a-histórico por meio do qual seja possível constatar ou determinar que teorias ou qualquer outro tipo de conhecimento é mais verossímil do que outro. Os critérios a partir dos quais um tipo de conhecimento pode ser considerado como mais próximo ou menos próximo da verdade do que outro varia de uma tradição para outra, de um contexto histórico-social para outro. O julgamento daquilo que é “melhor” ou “pior” está sujeito ao que é considerado importante ou valorizado dentro de contextos específicos.

Feyerabend afirma que os valores de cada cultura ou de cada época histórica também influenciam a visão de mundo e as descrições que são feitas acerca da natureza. Até mesmo aquilo que os metodologistas chamam de “fatos objetivos”, Feyerabend identifica a valores. Ou seja, para o autor, toda descoberta ou descrição da realidade não se dá independentemente dos valores daquele que descobre ou descreve. Isto se dá devido ao fato de que nenhuma observação, para Feyerabend, pode ser feita independentemente de pressupostos teóricos. Com isto, os valores também influenciam a observação da natureza e as explicações que são feitas acerca desta.

Mas o que Feyerabend entende por “valores”? Para ele, os valores se traduzem no tipo de vida que um determinado grupo pretende levar ou entende dever levar. Diferentes grupos organizam suas vidas de muitas maneiras diferentes, uma vez que são inúmeros os valores escolhidos. Os valores, por sua vez, são escolhidos de acordo com as necessidades e interesses de cada cultura. Não existe um padrão na natureza que determine estas escolhas. Estas são apenas frutos das decisões de cada cultura. Daí, o caráter relativo dos valores: estes não são de natureza objetiva ou universal. Por isso, não há como julgar qual valor é o correto. Sendo os valores relativos, e não absolutos, é natural que ações que são consideradas normais numa

cultura sejam, numa outra, rejeitadas e condenadas, embora nenhuma possa afirmar que os seus valores são os corretos e os de outra cultura, errados.

Uma vez que Feyerabend reconhece os fatos “objetivos” como reflexos de valores, extrai-se a consequência de que existem tantos fatos e descrições diferentes da realidade quanto valores diferentes. Deste modo, para Feyerabend, a ciência reflete os valores que fazem parte de uma tradição que tem uma origem histórica, representando uma forma de conhecimento como qualquer outra. A ciência não é, portanto, resultado da aplicação de procedimentos seguros e neutros para se chegar à verdade e à realidade. A própria noção de verdade empregada pela ciência também é um produto desta mesma tradição.

Isto significa que a verdade almejada não apenas por filósofos da ciência do século XX, mas por todos os demais filósofos desde a Antiguidade não existe “em si mesma”, mas nada mais é senão um valor de uma tradição que crê nesta verdade e tem como um de seus valores a suposição de que a busca da verdade pode resultar numa forma de vida desejável ou adequada.

Para Feyerabend, o argumento segundo o qual a ciência apresenta maiores sucessos com relação à objetividade não mostra que o sucesso empírico desta seja “natural”, posto que seus sucessos são estabelecidos dentro de um contexto, isto é, dependem da avaliação feita com relação ao que é considerado benéfico, ou ainda, dependem dos objetivos que são almejados. Além disso, o êxito científico não pode ser extrapolado, pois possui aplicação limitada dentro de uma época e de uma área do conhecimento. O sucesso empírico da ciência não pode ser considerado universal porque muda com o tempo já que muitas das ideias que anteriormente eram consideradas absurdas, hoje fazem parte do nosso conhecimento. Do mesmo modo, os instrumentos usados para pesquisas, os conceitos empregados na descrição dos fatos e argumentos em prol de certas teorias não são sempre os mesmos. Com isso, uma teoria pode, numa determinada época ser considerada falida por estar em discordância com os fatos então aceitos e, num outro momento, ser considerada como um caso de êxito empírico. Assim, o que é considerado como êxito varia de acordo com os valores. Um conhecimento que é apresentado como eficaz também pode, por exemplo, ser rejeitado caso entre em conflito com os valores sociais.

Com isto, Feyerabend quer mostrar que os critérios pelos quais se julga algo como aceito ou bem-sucedido mudam segundo os valores de um determinado grupo. Os critérios do sucesso empírico da ciência não são determinados *exclusivamente* a partir da objetividade. Não é unicamente a conformidade com o real que decreta o êxito da ciência. Aquilo que é

considerado como sucesso da ciência depende sempre daquilo que a sociedade está disposta a aceitar como benéfico para a vida de seus integrantes. As decisões relacionadas à ciência, aos objetivos que se almejam com esta dependem de valores sociais, os quais correspondem à maneira como as pessoas pretendem viver.

Sintetizando: as decisões referentes ao valor e ao uso da ciência não são decisões científicas; são, antes, o que se poderia designar por decisões “existenciais”; são decisões para viver, pensar, sentir, agir de determinada maneira (FEYERABEND, 1991a, p.41).

Neste sentido, Feyerabend questiona se a busca da verdade é mesmo necessária. Ele pensa que podemos perfeitamente viver sem a “verdade” não só porque não podemos assegurar a verdade definitiva das nossas asserções, mas porque esta incerteza não nos impede de sobreviver ou viver satisfatoriamente.

Entretanto, Feyerabend não afirma que tudo é relativo. Com tudo o que foi dito até aqui sobre o relativismo, pode-se ter a impressão de que, para Feyerabend, não existe uma realidade independente de nós que limita de alguma forma as nossas ações, de modo que todas as nossas descrições da realidade são igualmente verdadeiras ou falsas ou todas as nossas maneiras de intervir na natureza produzem resultados iguais ou são igualmente eficazes. Entretanto, o relativismo não é um conceito que Feyerabend abraçava sem ressalvas. Feyerabend não pensava que tudo é relativo, nem mesmo que o relativismo é uma tese que explicaria como é, de fato, a relação entre nós, seres humanos, e a realidade que nos circunda. Na verdade, o relativismo de Feyerabend era uma estratégia para mostrar que a tese segundo a qual existe uma realidade externa a nós que pode ser melhor compreendida pela ciência não tem como ser provada e que, por esse motivo, a ciência não pode ser imposta sob o argumento de que ela se constitui como forma de conhecimento superior a todas as outras. Feyerabend não queria mostrar que vivemos num mundo em que “tudo é relativo”, mas sim, que não existem argumentos que provem a superioridade da ciência em relação ao conhecimento produzido em culturas não-ocidentais. Feyerabend quis chamar a atenção para o fato de que existem outras formas legítimas de se viver em outras sociedades. O conhecimento científico não substitui estas formas de vida porque as explicações científicas não fazem sentido para estes povos. Deste modo, também é irrelevante a comparação entre o tipo de vida propiciado pela ciência e aquele de culturas não científicas. Não importa tanto a eficácia empírica de uma forma de conhecimento, mas sim, o quanto um determinado povo é capaz de satisfazer suas necessidades e de se considerar feliz com as crenças que possui. Feyerabend não quis, com o

relativismo, defender uma certa concepção de realidade; ele quis defender formas de vida que sempre se viram ameaçadas pela civilização ocidental devido à postura desta em legitimar sem provas suas práticas e crenças. Deste modo, sua preocupação em defender a tese do relativismo é muito mais política (relacionada com as consequências políticas dos encontros entre culturas, tradições ou civilizações diferentes) do que epistemológica:

O relativismo, conforme foi apresentado aqui não se debruça sobre os conceitos (embora a maior parte das suas versões modernas sejam versões conceptuais), mas sobre relações humanas. Trata dos problemas que surgem quando culturas diferentes, ou indivíduos com hábitos e gostos diferentes se entrecrocaram (FEYERABEND, 1991a, p.103).

Comumente, o relativismo é compreendido como a tese que afirma que qualquer ponto de vista é relativo à cultura, ao local e ao momento histórico em que é produzido. Além disso, tais pontos de vista são igualmente verdadeiros ou falsos. Esta concepção de relativismo é normalmente criticada pois quando aplicada a si própria, ela se auto-refuta. Feyerabend percebe perfeitamente esta e outras falhas desta forma de relativismo. Queremos ressaltar que este tipo de relativismo NÃO corresponde ao relativismo defendido por Feyerabend. Embora tenha chamado inúmeras vezes a sua concepção de relativista (FEYERABEND, 1991a), esta era totalmente diferente do relativismo tal como descrito acima. A seguir, explicaremos porque o relativismo de Feyerabend não se auto-refuta e porque ele não compartilha desta concepção de relativismo.

Para Feyerabend, o relativismo acima descrito é tão falacioso quanto realismo. Feyerabend afirma que suas teses acerca do relativismo não representam “verdades universais”. O relativismo é, para Feyerabend, tanto uma fábula quanto as teses que defendem o conhecimento absoluto. Para ele, se o relativismo representa mais uma outra definição da realidade (de que a verdade é definitivamente relativa e que todas as descrições sobre a realidade somente são válidas nos domínios restritos em que são criadas), esta não passa de uma fábula, visto que pretende, da mesma forma como o objetivismo, definir a realidade em termos absolutos e universais. As teses de Feyerabend (mesmo que se pretenda considerá-las “relativistas”) não têm a pretensão de se constituírem como universais, pois, segundo ele, estas também são construídas dentro de uma cultura (não sendo, portanto, neutras de valores).

Feyerabend poderia ser contestado com o argumento de que se sua tese não é universal, não possuímos qualquer motivo para aceitá-la, visto que ela também pode ser inválida em outros momentos ou em outros lugares. Deste modo, quais motivos teríamos para aceitá-la? De fato, Feyerabend nunca quis impor suas teses a ninguém, nem afirmar que as

mesmas são verdadeiras e irrefutáveis. Isto significa que suas teses são abertas à discussão. Na verdade, o que ele queria era mostrar que muitas teses atuais também não são verdades universais e por isso também devem estar abertas à discussão. Isto faz com que coloquemos a mesma pergunta àqueles que se opõem às suas teses: Quais motivos teríamos para aceitar *suas* teses? Ou seja, o fato de uma determinada concepção não ser universal não é razão para abandoná-la. O que deve ser abandonado, para Feyerabend, é a tentativa de defender um certo tipo de conhecimento como “melhor”, como “superior” sem argumentos que provem isto em absoluto e sem a tolerância com outras formas de conhecimento e tradições.

Feyerabend acrescenta que o seu relativismo tem por objetivo levar os intelectuais do ocidente a duvidar da “objetividade e, em algumas formas, também da verossimilhança e da noção de verdade objetiva” (FEYERABEND, 1991a, p.91). Isto significa que, para ele, sua defesa do relativismo não tem a intenção de afirmar “tudo é relativo”, mas de permitir o reconhecimento de que nem tudo em ciência é objetivo. Por isso, não há como apelar para o argumento da objetividade da ciência com o fim de afirmar a sua superioridade.

Embora tenha, em parte de suas produções, defendido o relativismo e sendo mais conhecido pela defesa desta tese, Feyerabend nunca defendeu a inexistência da objetividade ou de uma realidade independente de nós. Também nunca defendeu que o conhecimento objetivo é impossível, do mesmo modo como igualmente nunca afirmou que a verdade é relativa e que, portanto, qualquer descrição que se faça da realidade produzirá resultados igualmente verdadeiros ou falsos. No seu último livro publicado, “Conquista da Abundancia”, ele apresenta de forma mais direta sua concepção de real, o que, nos permite afirmar que ele também é um realista. Para ele, existe uma realidade independente de nós e o conhecimento objetivo é possível.

Feyerabend sugere uma concepção de real distinta daquela sustentada pela corrente conhecida como realismo científico (realidade independente de nós e capacidade da ciência de produzir conhecimento cada vez mais próximo da realidade). Em seu livro “Conquista da abundância”, Feyerabend afirma que a realidade é rica e abundante. O que Feyerabend quer dizer com isto é que a realidade é maior do que as descrições que podemos fazer dela e, por isso, nenhuma forma de conhecimento é capaz de apreendê-la em sua totalidade. Deste modo, várias descrições do real são plausíveis e têm condições de sustentar diferentes modos de vida.

O conhecimento produzido pelos seres humanos depende do tipo de relação que se estabelece com a natureza e dos valores almejados. Deste modo, cada construção teórica é sempre uma “simplificação” da natureza, ou seja, uma apreensão de parte desta.

A Civilização Ocidental, por exemplo, com a sua tradição racionalista, teria, de acordo com o autor, buscado simplificar a natureza sob a preocupação de introduzir ordem ao caos (caos aos olhos desta mesma tradição) de modo a melhor se situar no mundo. A Civilização Ocidental teria, assim, buscado explicações da natureza de modo a encontrar nesta elementos imutáveis, iguais a si mesmos e eternos, assim como relações constantes, que pudessem ser traduzidas em “leis”, o que ofereceria uma sensação de segurança aos pertencentes à ela. De acordo com Feyerabend, a maneira como os ocidentais procuraram descrever a natureza é somente uma dentre tantas formas de simplificá-la e compreendê-la.

Além disso, de acordo com Feyerabend, as próprias entidades se apresentam sob variadas formas e constituem diversas relações umas com as outras, compondo, assim, um universo rico e variado. Por isso, podem ser percebidas de diferentes modos, conforme o tipo de relação que se pretende observar. O que Feyerabend quer dizer com isto é que o mundo em que vivemos é complexo demais para que seja compreendido apenas de uma única maneira. É isto que caracteriza as diferentes visões de mundo que pertencem às diversas tradições. Tais visões de mundo se constroem conforme o tipo de relações que se observa na natureza. O próprio homem existe em relação com os objetos da natureza de modo que a visão de mundo que é construída também depende da relação que este estabelece com a natureza. Os múltiplos objetos que nela existem e as múltiplas relações entre estes permitem que o mundo possa ser compreendido e descrito das mais diversas formas.

Este mundo não é uma entidade estática povoada por formigas pensantes que, rastejando por toda parte, descobrem aos poucos as suas características sem chegarem a afetá-las de qualquer forma. É uma entidade dinâmica e multifacetada que afeta e reflete a atividade de seus exploradores (FEYERABEND, 1991a, p.152).

Embora Feyerabend pense que a natureza permite as mais diferentes descrições, isto não significa que toda e qualquer construção teórica sobre o real é verdadeira ou pode conseguir os resultados almejados. Para Feyerabend, a natureza oferece resistência, isto é, nós podemos descrever certos aspectos do real de várias formas, mas nem todas as descrições conseguirão se sustentar na prática. Ou seja, a realidade é abundante e permite uma série de descrições, mas nem todas. O fato de várias descrições serem possíveis não significa que toda

e qualquer descrição seja possível. Algumas culturas podem, inclusive, desaparecer em função da insistência em uma forma de vida que não se adéqua de nenhum modo à realidade.

Eu não estou afirmando que qualquer ação causal-semântica combinada levará a um mundo bem articulado e no qual se possa viver. Os materiais que os humanos encaram devem ser abordados da maneira certa. Eles oferecem resistência; algumas construções (algumas culturas incipientes – cultos de carga, por exemplo) não encontram ponto de ataque nestas e simplesmente entram em colapso. Por outro lado, esse material é mais moldável do que é comumente assumido. Moldando-o de um modo (...), nós temos partículas elementares; procedendo de outro, nós temos uma natureza que é viva e abundante de deuses (FEYERABEND, 1999, p.145. A tradução é nossa).

Sendo assim, Feyerabend afirma que a natureza “oferece resistência”, o que quer dizer que não são quaisquer descrições da realidade que podem obter adequação empírica, nem são quaisquer testes empíricos que produzirão os resultados esperados. Isto significa, para ele, que há diferença entre as descrições da realidade no que se refere à correspondência com a realidade. Entretanto, não está ao nosso alcance compará-las quanto às mais próximas ou menos próximas da verdade porque a natureza é flexível o suficiente para que diferentes interpretações desta sejam plausíveis. Nas palavras de Feyerabend:

Pessoas agiram sobre o mundo de muitas formas diferentes, em parte fisicamente, interferindo efetivamente nele, em parte conceitualmente, construindo linguagens e produzindo inferências nestas. Algumas destas ações encontraram uma resposta, outras, nunca se levantaram do chão. Para mim, isto sugere que existe uma realidade e que esta é mais moldável do que assume a maior parte dos objetivistas. Diferentes formas de vida e conhecimento são possíveis porque a realidade as permite e até as encoraja e não porque “verdade” e “realidade” sejam noções relativas (FEYERABEND , 1991b, p. 516. A tradução é nossa).

O que se impõe, diante disto, é que não há como ter certeza acerca de qual descrição da natureza, dentre as que obtêm adequação empírica, é a mais próxima do que esta mesma natureza pode ser. Uma vez que diferentes formas de conhecimento são capazes de produzir efeitos, a comparação destas quanto à proximidade da verdade não só não é possível, como também, não faz sentido. Feyerabend afirma que a experiência:

não fornece uma base para assegurar a verdade nem mesmo de declarações sobre dados dos sentidos. Ela leva à produção de uma sentença, isto não é uma razão a favor ou contra a aceitação dela como verdadeira (FEYERABEND , 1991b, p. 524. A tradução é nossa).

Fica claro, portanto, que Feyerabend não nega a existência de uma realidade independente de nós, nem que nós possamos, de algum modo descrevê-la e alcançar

resultados consistentes ao interagir com esta. Porém, ele coloca em questão a noção de “verdade” e a ideia de que podemos comparar tipos de conhecimento em relação a esta para, com isto, estabelecer um meio de vida supostamente superior. Ao contrário disto, seu relativismo e seu realismo levam a pensar que, se tal comparação não é possível, então, outras formas de conhecimento podem ser úteis para nós, pois, de algum modo, também são objetivas. Ou seja, em vez de garantir que somente um tipo de conhecimento é objetivo, deve-se reconhecer outras formas de conhecimento como também objetivas, ainda que sejam construídas a partir de princípios diferentes dos nossos. Um exemplo disto pode ser a atual aceitação da acupuntura em nossa sociedade. Ainda que esta prática seja sustentada por princípios que não podem ser explicados por meio da medicina ocidental, ela está sendo incorporada em nossa sociedade em face dos resultados que apresenta.

Feyerabend chega à conclusão de que existem várias concepções de verdade, de realidade, racionalidade, nas mais diversas culturas, não sendo nenhuma melhor do que a outra, mas relativa aos meios de vida que se pretende levar:

Chegamos à hipótese de que existem muitas maneiras diferentes de viver e criar conhecimentos. Cada uma destas maneiras pode dar origem a pensamentos abstratos que, por sua vez, se podem dividir em teorias abstratas concorrentes. As teorias científicas, para dar um exemplo da nossa própria civilização, ramificam-se em diferentes direções, usam conceitos diferentes (e por vezes ‘incomensuráveis’) e avaliam os acontecimentos de formas diferentes. O que conta como prova, ou como resultado importante ou como ‘processo científico válido’, depende das atitudes e dos juízos que mudam o tempo todo, a profissão e, esporadicamente, até de um grupo de investigação para outro (FEYERABEND, 1991a, p.93).

Se não existe, em Feyerabend, nenhuma tradição que tenha conhecimentos privilegiados e que não pode utilizar-se de nenhum argumento que recorra à objetividade para se sobrepôr às demais, como deve ser a relação entre sociedades? Como devem ser as relações de poder não só dentro de uma sociedade, mas entre sociedades diferentes? Feyerabend responde a estas questões a partir de sua defesa daquilo que ele chama de relativismo democrático e também do seu conceito de pluralismo cultural. Não iremos, contudo, nos aprofundar nestas questões, estas serão objeto da seção 2.3.

Como foi explicado, Feyerabend é um realista na medida em que apresenta uma concepção de real atribuindo-lhe a característica de ser ampla e extensa o suficiente para que nossas capacidades de conhecê-la nunca se esgotem. Em outras palavras, nossa capacidade de conhecer o real é limitada, pois, para ele o que fazemos é como que “recortes” da realidade, de acordo com o tipo de relação que estabelecemos com a natureza. Por outro lado, este

realismo que ele defende é compatível e conciliável com o relativismo, na medida em que esta mesma realidade permite diversas abordagens, sem que se possa privilegiar uma em detrimento de outras.

2.3 Consequências do pensamento de Feyerabend para a ciência e para a sociedade

Como foi colocado na seção anterior, a conciliação entre realismo e relativismo defendida por Feyerabend leva à conclusão de que existem várias concepções de realidade nas mais diversas culturas, épocas históricas, e até mesmo na própria ciência, não sendo nenhuma melhor do que a outra, mas relativa aos meios de vida que se pretende levar. Aqui destacamos, em linhas gerais, os corolários de sua tese acerca do real quando levadas para os campos epistemológico e político.

a) Defesa do pluralismo metodológico.

Consiste na pluralidade de regras que os cientistas devem ter à disposição na prática científica. A preocupação de Feyerabend ao defender o pluralismo metodológico é com o progresso da ciência. Além do uso da pluralidade de regras, este só é possível a partir do contato com abordagens diversas que podem enriquecer as produções científicas. As regras metodológicas restringem a ciência, pois a transformam num dogma e, também, restringem as possibilidades de formas de vida que podem surgir a partir das descobertas científicas. Explicando melhor, levam à uniformização da ciência, transformam as teorias em dogmas inabaláveis e limitam não apenas o espírito crítico da própria ciência, mas também as diversas possibilidades de formas de vida e meios de explorar o mundo que surgem a partir das diferentes conjecturas que a ciência cria na tentativa de explicar ou descrever o universo.

A modernidade é marcada pela concepção de que é necessário um método a seguir a fim de alcançar o conhecimento. Tal ideia encontra-se presente, por exemplo, em Descartes, em seu Discurso do Método e em Bacon, no *Novum Organum*. Embora de formas diferentes, ambos os filósofos pensam que é a tarefa da filosofia libertar o pensamento de preconceitos e ilusões. Ainda que não intencionando fazer uma análise histórica da questão do método na filosofia e, muito menos, ignorar os diferentes propósitos e contradições que a suscitaram,

pretendemos apenas afirmar que a preocupação dos filósofos da ciência do século XX na elaboração de metodologias científicas representam uma continuidade em discussões de uma tradição que já dura séculos. Feyerabend em seu célebre “Contra o Método” está dialogando com os seus contemporâneos colegas, ainda preocupados em encontrar uma solução para esta questão. A questão aqui, mais precisamente, é a da elaboração de métodos seguros para que a ciência, tomada como uma forma de conhecimento privilegiado, adquira um conhecimento seguro acerca do real.

A defesa do pluralismo metodológico se dá principalmente na década de 1970 e tem suas mais fortes teses defendidas no referido livro. Os interlocutores de Feyerabend se encontravam no calor das discussões a respeito do método, da demarcação entre ciência e outros discursos e das características específicas a serem atribuídas à ciência. Feyerabend percebe claramente que suas discussões possuíam dois componentes, que se dividiam entre a preocupação com epistemologia, com as possibilidades e limites do conhecimento e com a ética, especialmente com relação a qual discurso podemos conferir maior credibilidade e confiabilidade em nossa sociedade.

Alguns filósofos se empenharam em elaborar métodos para as ciências, como foi o caso de Karl Popper e dos integrantes do Círculo de Viena. Todos, enfim, procuraram manter para a ciência a imagem de um conhecimento seguro, racional, confiável. Cumpriram, com isso, a tarefa que a tradição destinou à filosofia: a de buscar as bases do conhecimento, compreender, não apenas como ocorre o erro, mas também como, na medida do possível, afastá-lo e obter o sucesso.

Ainda na década de 1970, alguns filósofos, mesmo que colocando de lado a necessidade de um método para as ciências, viam, por outro lado, a importância de se encontrar uma forma de avaliar o desenvolvimento do progresso científico, partindo do pressuposto de que este seria cumulativo. Imre Lakatos se debruçou na tarefa de buscar uma forma de avaliação do progresso das teorias científicas, que foi objeto do seu “*The Methodology of Scientific Research Programmes*”. E Larry Laudan se ocupou em avaliar a racionalidade das escolhas das teorias científicas. Feyerabend não pensava que cabia ao filósofo a tarefa de fazer tais avaliações.

Ao escrever o “Contra o Método”, Feyerabend estava preocupado com o tratamento que a ciência vinha recebendo dos filósofos da ciência. Seria a ciência melhor compreendida apenas a partir de seus atributos epistêmicos? Seria esta a melhor forma de defendê-la? Seria a escolha de um método o suficiente para isto? Neste momento, Feyerabend defende, portanto,

a compreensão da ciência tal como ela já é feita em sua prática, em vez da tentativa até então empreendida pela filosofia de “aprisioná-la” em um modelo normativo. A norma sempre parte dos valores de quem a estabelece, nunca sendo capaz de prever e abranger todas as circunstâncias nas quais a ciência se encontra envolvida.

A quem cabe, na visão do nosso autor, a tarefa de escolha de métodos, teorias, bem como de avaliar o trabalho científico, além de divulgá-lo, justificá-lo e legitimá-lo para a sociedade? Aos próprios cientistas. A quem cabe e a quem sempre coube, pois sempre foram estes que efetivamente realizaram e realizam até hoje este trabalho. Com isto, Feyerabend defende a autonomia do cientista. Este não precisa da análise distanciada dos filósofos da ciência. Feyerabend se afasta da noção segundo a qual a filosofia tem por característica a capacidade de analisar e avaliar todo o resto da cultura. Também recusa a ideia de que ela pode analisar e avaliar a ciência, pressupondo que o próprio cientista não pensa a sua prática.

Vale acrescentar que os próprios cientistas se dedicam à tarefa de divulgação científica e – por que não – de propaganda da ciência, além da tarefa de *policy makers*, nas quais são responsáveis por políticas científicas. Questão esta muito mais delicada do que a busca de características específicas do conhecimento científico, bem como do grau de confiabilidade ou de proximidade da verdade de suas descobertas é, sejam lá quais forem seus atributos especiais, o que é que exatamente se compra quando se compra ciência. É desejável? Corresponde com nossas reais necessidades? Deve ser tomado como universal? Sobre estas questões nos aprofundaremos mais adiante. Por ora, cabe ressaltar que os cientistas sempre foram e são hábeis em lançar mão de argumentos em favor de suas descobertas. Exemplo já citado aqui neste capítulo foi o esforço que Galileu consumiu a fim de defender a teoria copernicana. Além do esforço, foi preciso coragem para enfrentar a indisposição da Igreja. Seria o método suficiente para, naquele momento, possibilitar a aceitação da teoria heliocêntrica?

Quando Feyerabend defende o pluralismo metodológico em “Contra o Método”, ele tem em mente que a epistemologia não é suficiente para defender a ciência. O modo como os cientistas realizam uma descoberta, como ela é incorporada pela comunidade científica e, posteriormente pela sociedade também fazem parte da construção do conhecimento. As descobertas, o surgimento de problemas e as buscas de soluções que fazem parte do cotidiano do trabalho científico não são previsíveis e, por isso, não podem ser submetidas a um conjunto de regras metodológicas e a uma abordagem exclusivamente epistemológica. Quem está a par de toda sorte de problemas técnicos, de recursos financeiros e/ou humanos, de

divulgação para a comunidade científica e para a sociedade é o próprio cientista que trabalha numa pesquisa. O trabalho do filósofo, se consistir em criar regras idealizadas para construir um conhecimento seguro e afastar o erro e as ilusões, se torna inócuo e dispensável.

Percebendo que o método não serve de guia para a construção do conhecimento científico, Feyerabend defende aquilo que ele chama de “metodologia pluralista” ou “pluralismo metodológico”. O pluralismo é o conceito usado por Feyerabend para indicar que a obrigatoriedade da aplicação de uma metodologia específica pré-definida que regule a prática científica não possibilita o seu desenvolvimento. O cientista deve ter total liberdade para escolher as regras e os procedimentos que pretende adotar. Feyerabend reforça a sua defesa da liberdade do cientista na escolha de procedimentos metodológicos com a sua colocação presente em “Contra o Método”: “O único princípio que não inibe o progresso é: *tudo vale*” (FEYERABEND, 1989, p.27. Os itálicos são do autor).

“Tudo vale” não significa que “qualquer coisa serve”. “Tudo vale” significa precisamente isto: em ciência não deve haver um método rígido a ser imposto, pois isto seria um entrave para inúmeras descobertas e avanços científicos. Nenhum procedimento pode ser restrito ao cientista, este deve lançar mão daquilo que ele considerar mais apropriado a cada situação. Naturalmente que suas escolhas serão discutidas, avaliadas e aceitas ou não pelos seus pares. Deste modo, o que regula a ciência são as escolhas dos próprios cientistas estabelecidas em conjunto e não um agrupamento de regras elaborado sem conexão com a prática.

Além disso, “metodologia pluralista” aqui referida ou o pluralismo metodológico não constitui uma metodologia formulada por Feyerabend a fim de substituir e superar as demais metodologias. Feyerabend emprega a expressão apenas para indicar a sua defesa da liberdade do cientista na escolha de regras e mostrar que as metodologias até então formuladas não têm condições de garantir aquilo que se propõem.

Feyerabend não está, contudo, defendendo o abandono de toda e qualquer regra. As regras, para Feyerabend, não são inúteis. As regras a serem aplicadas na prática científica devem ser escolhidas caso a caso porque, em alguns casos uma metodologia pode se mostrar insuficiente, enquanto que, em outros, pode tornar-se válida. Por isto, somente aos cientistas cabe a decisão acerca da escolha das regras.

De acordo com Feyerabend, a própria ciência é pluralista, pois sempre fez uso de tantos métodos quanto foram necessários. Com isto, o pluralismo metodológico não se aparta da história da ciência, nem procura impor padrões universais de validação.

A metodologia pluralista tem por objetivo permitir à ciência a sua produção contínua de conhecimento e a proliferação de teorias. Este impede a imposição de uma única abordagem do real como verdade absoluta e a proibição de outras formas de pensamento diferentes daquela vigente. Ou seja, enquanto a proliferação de teorias for possível também será a liberdade de pensamento e crítica.

b) Nenhuma cultura tem justificativa para se impor às demais, considerando-as e tratando-as como se fossem de menor valor.

Feyerabend compreende as produções cognitivas de cada cultura como sendo, em parte correspondentes aos valores sociais e, em parte, construções feitas a partir da relação entre homem e natureza. Não é possível, para ele, determinar quais das produções correspondem de forma mais fidedigna com a natureza. Por esta razão, nenhuma cultura pode lançar mão de nenhuma justificativa para considerar-se superior às demais e impor seus valores, crenças e hábitos.

Feyerabend pretende deixar bem claro que, não existindo métodos específicos para a pesquisa científica, também são abandonadas as tentativas de distinguir a ciência das demais formas de conhecimento com o propósito de colocá-la acima de todas as demais. Conseqüentemente, a ciência, por mais que tenha características próprias, não pode ser compreendida como melhor do que nenhuma outra forma de conhecimento e, por esse motivo, não pode ser imposta na sociedade. Os discursos produzidos pela ciência não podem ser impostos como únicos e verdadeiros e, por isso, a ciência não está autorizada a determinar como as pessoas devem viver. Outras formas de conhecimento são tão válidas quanto a ciência de modo que esta não é o único discurso que dá significado à vida das pessoas. Existem outras explicações legítimas sobre a realidade que sustentam outros modos igualmente legítimos de se viver. Outras culturas, as quais não partilham da mesma visão de mundo que a Civilização Ocidental e da ciência têm o direito de existir sem serem subjugadas ou consideradas inferiores.

Esta questão se torna ainda mais complicada quando filósofos da ciência procuram garantir para a ciência um *status* específico e privilegiado frente a outros tipos de discursos. Assim, o que poderia ser apenas uma questão epistemológica relacionada às possibilidades de se construir um certo tipo de conhecimento, torna-se uma questão política, pois outros

tipos de conhecimentos são banalizados e inferiorizados em comparação com a suposta eficiência científica.

Feyerabend, ao garantir a outras culturas um *status* epistêmico igual ao da ciência, não defendia uma postura anticientificista. As críticas de Feyerabend nunca se dirigiram à ciência, mas, sim, aos usos/discursos que são feitos do conhecimento científico, quando estes insistem em considerar a ciência como a única forma válida de se lidar com a realidade e como a medida reguladora de todas as práticas sociais. Em “A ética como medida da verdade científica”, nosso autor aponta alguns dos perigos na determinação de uma única visão de mundo como correta:

Os membros da Comunidade Europeia, os padronizados arautos da civilização e do mundo livre, querem trazer regiões *atrasadas* como Portugal, Grécia e o Sul da Itália até o seu próprio alto nível de existência. Como eles determinam o que é atrasado? Por noções tais como “produto nacional bruto”, “expectativa de vida”, “índice de alfabetização”, e assim por diante. Essa é a sua *realidade*. “Elevar o nível de existência” significa elevar o produto nacional bruto e outros indicadores. Seguem-se ações, (...): as monoculturas substituem a produção local (exemplo: eucaliptos em Portugal), represas são construídas onde pessoas viviam antes (Grécia), e assim por diante. Comunidades inteiras são deslocadas e o seu modo de vida é destruído, (...). Elas se sentem infelizes, protestam e até mesmo se revoltam – *mas isso não importa*. Não é *real*, como são os fatos projetados por uma ciência econômica *objetiva*. Não é certo temer tal civilização?(Feyerabend, 2006, p.332).

Feyerabend pensa que a realidade, na medida em que é bastante ampla, rica e abundante permite que os seres humanos a explorem de diversas maneiras, construam as mais diferentes formas de vida, organização social e tipos de conhecimento. Tal concepção mostra que a busca por uma verdade única e independente de nós não é possível de ser realizada por um conhecimento que depende de nós – ou seja, toda e qualquer forma de conhecimento.

Feyerabend não queria mostrar que vivemos num mundo em que “tudo é relativo”, mas sim, que não existem argumentos que provem a superioridade da ciência em relação ao conhecimento produzido em culturas não-ocidentais.

Em seu artigo “A ética como medida da verdade científica”¹⁰, Feyerabend discute a concepção segundo a qual o comportamento dos indivíduos em uma sociedade deve ter como parâmetro o que é real e não ser influenciado por ilusões. O *status* que a ciência alcançou, nos dias de hoje, é resultado de um processo histórico no qual a busca da verdade e da compreensão da realidade tal como ela permitiria a correta forma de abordar e tirar benefícios da natureza. Além disso, tal abordagem serviria como parâmetro para o modo como as

¹⁰In: Feyerabend, 2006.

peças deveriam se organizar socialmente. O controle sobre a natureza é considerado benéfico para a vida humana em face das realizações que pode gerar (só para citar algumas: controle sobre doenças com o conseqüente aumento de expectativa de vida e prevenção contra os efeitos de catástrofes naturais, as quais representam risco de vida para muitas pessoas). Como conseqüência, é possível hoje observar o vínculo existente entre ciência e Estado, pois uma grande soma de dinheiro é gasta no desenvolvimento de pesquisas científicas. Além disso, são submetidos ao tratamento científico os programas educativos, os projetos de reforma penitenciária, o treinamento militar e a profissão médica.

A questão acerca da realidade tem, portanto, em nossa civilização, um fim ético, que é o de fornecer regras dentro das quais a nossa vida pode ser organizada. A maneira como devemos viver deve depender de como é a realidade. Podemos legitimar uma certa forma de vida se pensarmos que esta corresponde com a realidade. É a realidade, e não o debate sobre as opiniões dos integrantes de um grupo, que deve determinar qual é a melhor coisa a ser feita. A busca pela realidade, em nossa cultura, não tem apenas um objetivo epistemológico, mas também ético. De acordo com o nosso autor:

isso explica por que tantos processos diferentes (visões, experiência imediata, sonhos e fantasias religiosas) foram declarados reais, e porque as discussões sobre a realidade são tão acaloradas. Afinal, elas são debates sobre a maneira certa de se viver, ou, em domínios mais restritos, sobre a maneira certa de se fazer pesquisa (FEYERABEND, 2006, p. 269).

De acordo com Feyerabend, devemos questionar a relação entre conhecimento científico, realidade e ética. Devemos colocar em questão que noção de real está implícita nesta concepção. Para Feyerabend, esta pressupõe a noção de uma realidade independente de nós que pode ser alcançada mediante uma forma correta de abordá-la. Assim, haveria uma única forma de conhecer a realidade e a ciência seria o tipo de conhecimento privilegiado para tanto. Entretanto, Feyerabend chama a atenção para o fato de que outras culturas que possuem explicações diferentes para a realidade, incluindo outra variedade de entidades e deuses são capazes de se manterem. Deste modo, os êxitos atribuídos à ciência na cura de doenças e resolução de quaisquer outros tipos de problemas não exclui, nem diminui o valor das culturas que não buscam a objetividade. Feyerabend afirma que culturas de base mitológica, por exemplo, asseguraram a sobrevivência de seus integrantes, mesmo em circunstâncias desfavoráveis. A exigência da objetividade ou da racionalidade não é o único parâmetro de garantia de uma vida satisfatória ou de sobrevivência. Afirma Feyerabend:

Pois estamos realmente dispostos a acreditar que pessoas que não foram guiadas por uma visão científica do mundo, mas ainda assim conseguiram sobreviver e viver uma vida compensadora e moderadamente feliz, foram vítimas de uma ilusão? Elas tinham ideias definidas sobre o mundo e os seus ingredientes. Elas perceberam, reagiram e arranjaram a sua vida em torno de todas as espécies de entidades, deuses, santos, demônios e, entre eles, elementos espirituais da matéria. (...) No entanto, de maneira alguma, estavam mais desorientadas que nós; pelo contrário, a sua vida era ocasionalmente menos dispersa, menos desprovida de objetivo e menos cruel do que a nossa. É plausível supor que tudo isso fosse um erro grandioso? Ou o Ser é talvez mais flexível do que os nossos materialistas desejam acreditar? (FEYERABEND, 2006, p. 326).

Além disso, a suposta eficácia da ciência não substitui estas formas de vida porque as explicações científicas não fazem sentido para estes povos.

As religiões e mitos não desapareceram como resultado de “comparação ‘objetiva’ de métodos e resultados”, mas como resultado da colonização e da supressão dos pontos de vista dos colonizados. Isso reforça o fato de que tradições não científicas podem ter tanto espaço quanto a ciência na sociedade se forem confrontadas com esta em relação à eficácia e preferência dos cidadãos. Não há razão para a exclusão de tradições não científicas, até porque, afirma Feyerabend, pesquisas recentes em antropologia e arqueologia têm mostrado que nossos antepassados e os “primitivos contemporâneos” produzem bons resultados:

Muitas culturas tiveram (e têm) sucesso no sentido de garantir o bem-estar mental e físico de seus membros. Isso foi conhecido em épocas em que as culturas ainda aprendiam umas com as outras (como, por exemplo, os antigos gregos aprendiam com seus vizinhos do Oriente Próximo) e está sendo gradualmente redescoberto por antropólogos, trabalhadores na área de desenvolvimento, e historiadores da agricultura, da medicina, da arquitetura e da astronomia – que se admiram das muitas maneiras pelas quais “mesmo os primitivos” podiam sobreviver e florescer em lugares que, aos olhos dos ocidentais, são estéreis e inapropriados para a vida humana. Em face das consequências negativas da expansão das civilizações ocidentais em áreas que haviam sido independentes e auto-sustentáveis, os cientistas desenvolveram métodos e abordagens que usam o conhecimento e as habilidades das comunidades locais para melhorar a situação. Uma enorme literatura explica os problemas e descreve os resultados. O que resulta é que o argumento do sucesso (o qual, incidentalmente, está pronto a admitir que o sucesso não é nunca completo, e que as culturas podem sempre se aproveitar uma das outras) seleciona não somente a *ciência* mas também outros procedimentos, inclusive as visões de mundo e as cosmologias que se desenvolveram em seu rastro: visões de mundo não científicas são tão boas candidatas para se compreender a realidade como o é a ciência (FEYERABEND, 2006, p. 284. O itálico é do autor).

Em vez de garantir que somente um tipo de conhecimento é objetivo, sua concepção de real nos permite reconhecer outras formas de conhecimento como também objetivas, ainda que sejam construídas a partir de princípios diferentes dos nossos.

As ideias antigas e as cosmologias primitivas dos nossos tempos podem diferir daquilo que estamos acostumados, mas têm a capacidade de criar o bem-estar material e espiritual. Não são perfeitas – nenhuma visão de mundo o é – mas os seus inconvenientes, avaliados pelos nossos próprios modos de vida, são com frequência compensados com as vantagens que nos faltam (FEYERABEND, 1991a, p.96).

Por essa razão, outras formas de conhecimento podem ser úteis para nós, pois, de algum modo, também são objetivas.

c) O tipo de vida que queremos levar deve, para Feyerabend, ser fruto de nossa escolha e não de imposições, sejam quais forem os argumentos utilizados para justificá-la.

As razões pelas quais deve haver, por parte das sociedades democráticas, a tolerância em relação a outras formas de conhecimento podem ser assim elencadas: a primeira delas é que conhecimentos de culturas estrangeiras são obtidas a partir de uma interação homem-natureza que geraram resultados para aquelas culturas. Isso significa que elas obtiveram e obtêm respostas da natureza e por essa razão são válidas, ainda que suas explicações ou mesmo resultados não correspondam ou não despertem interesse em outras culturas. Outra razão é que elas podem fornecer benefícios para outras culturas, se estas se disporem a conhecê-las e incorporá-las. Há, também a razão segundo a qual, independentemente dos resultados que são obtidos, cada qual deveria ter o direito de viver segundo lhe convém, pois, de acordo com Feyerabend, se um determinado modo de vida atende às satisfações de um grupo e permite sua sobrevivência, não existem argumentos que provem que outra forma de vida possa ser melhor para eles. A adoção de outra forma de vida deve partir do interesse de cada grupo.

Em “Adeus à Razão”, livro publicado em 1987, Feyerabend, discorre a respeito da importância de se respeitar as produções de conhecimento das mais diversas culturas. Nesta obra, ele analisa várias maneiras como sociedades reagiram diante do encontro com outras sociedades. Uma das reações teria sido aquele que ele chama de dogmática, a qual ocorre em culturas que crêem que suas formas de vida, seus costumes, seus conhecimentos e suas maneiras de organizar a sociedade é que são as corretas. Algumas destas culturas dogmáticas sugerem o aniquilamento das culturas estrangeiras por temer que estas representem uma ameaça a si próprios e que possam corromper seus integrantes. Feyerabend também traça o perfil de culturas que, apesar de dogmáticas com relação às suas próprias crenças, são, no entanto, tolerantes em relação a outros povos. Estas podem adotar a postura de procurar “informá-los” a respeito dos conhecimentos considerados verdadeiros ou mesmo podem

deixá-los em paz, mesmo convictos de que sua visão de mundo é que é a correta. Na opinião de nosso autor, as culturas modernas e ditas democráticas, assim como também dos defensores do “racionalismo científico” ocupam o lugar de culturas que são “dissimuladas”. Estas pensam que o conhecimento objetivo deve ser legalmente protegido, inserido oficialmente no currículo escolar e deve receber financiamento público. Enfim, medidas devem ser tomadas de modo que este conhecimento ocupe uma posição privilegiada e possa organizar a sociedade. As demais crenças podem ser toleradas desde que façam parte de outras esferas da vida individual e social.

Ainda de acordo com Feyerabend, uma das formas de dominação de uma cultura sobre outra se dá com o uso da abordagem teórica, que, em nossa sociedade, é representada pelo estudo de filósofos e cientistas. Note-se que não é o estudo de filósofos e cientistas que Feyerabend considera como uma forma de dominação. Produzir conhecimento, para ele, é sempre positivo. O que torna a ciência e a filosofia formas de dominação é o modo como elas podem ser usadas por nossa sociedade. O cientificismo e as tentativas de legitimação da ciência podem tornar a abordagem teórica uma forma de dominação bastante perigosa. Para ele, a abordagem teórica é “ignorante” porque aqueles intelectuais ocidentais que afirmam a superioridade da cultura ocidental e a sua suposta eficácia ignoram que a imposição deste ponto de vista teve como consequência muitos dos problemas que possuem atualmente os países do Terceiro Mundo, assim como a destruição de formas de vida que se realizavam em harmonia com o meio ambiente e representavam um modo de vida satisfatório para seus integrantes. Além disso, a abordagem teórica é desonesta, pois usa *slogans* como “racionalidade”, “objetividade” e “tolerância” para justificar a dominação de sua cultura.

Feyerabend conclui que não existe razão alguma para que nenhuma tradição possa dominar ou manipular as demais. Tampouco seria ciência absolutamente necessária para a vida humana em geral. Muitas sociedades vivem muito bem sem a ciência. A ciência não pode, portanto, ser preferível a qualquer outra explicação sobre a realidade, nem ter a importância política que lhe é atribuída na sociedade atual. Para Feyerabend, o conhecimento, seja ele científico ou não, não deve ser medida universal das ações humanas, nem meio de manipulação e de dominação, mas um instrumento de uso local que se destine “à satisfação das carências locais e à resolução de problemas locais” (FEYERABEND, 1991a, p.39).

Para ele, é a sociedade que deve decidir o que é melhor para ela e suas decisões não devem ser tomadas como irracionais e arbitrárias. Devem ser encaradas como decisões que atendem às necessidades da sociedade e por isso devem ser respeitadas. A exportação das

tecnologias e dos modos de vida ocidentais para regiões cuja forma de vida é diferente desta não constituiu necessariamente uma melhora para a vida dessas pessoas. Naturalmente, a vida nessas regiões nunca foi perfeita, mas isso não significa que não eram nunca, em nenhum momento, eficazes para os propósitos e necessidades de seus habitantes. Apesar de culturas não ocidentais permitirem a sobrevivência e o bem-estar de seus habitantes, não significa, por outro lado, que Feyerabend esteja defendendo que estas culturas devem ser mantidas isoladas e que não deve haver auxílio externo. Feyerabend não critica o intercâmbio entre culturas diferentes. O que Feyerabend realmente critica é a concepção segundo a qual culturas não ocidentais são inferiores e que qualquer mudança que se faça nelas de modo a implantar valores ocidentais e práticas científicas irá resultar numa melhora para as suas vidas. Ignorar as formas de vida destas culturas é o mesmo que “tratar as pessoas como escravos necessitados da instrução de senhores superiores” (FEYERABEND, 1991a, p.104).

Com isto, Feyerabend sugere que um modo de vida seja medida da realidade e não o contrário. Em outras palavras, a escolha por um tipo de vida que se pretende viver não deve se submeter a qualquer discurso com pretensões de verdade. Uma vez que a realidade permite diversas formas de vida, não é um tipo de conhecimento que deve determinar como uma sociedade deve viver, mas, ao contrário, é esta mesma sociedade que deve se organizar de acordo com os seus valores e submeter a exame toda e qualquer afirmação que possa se contrapor às suas preferências.

d) Defesa da separação entre Estado e ciência nas sociedades democráticas.

Em “Ciência em uma Sociedade Livre”, Feyerabend afirma que a ciência ocupa atualmente o lugar que outrora foi da Igreja, na medida em que ele observa que hoje a ciência é “parte da estrutura básica da democracia da mesma maneira que a Igreja constituiu em seu tempo a estrutura básica da sociedade” (FEYERABEND, 1998, p.84. A tradução é nossa).

Para o autor, Estado e Igreja hoje estão separados, mas não Estado e Ciência. Como já mencionado no item 2.3.2, esta união entre Estado e ciência se evidencia no financiamento concedido ao desenvolvimento de pesquisas científicas e ao tratamento científico que recebem os programas educativos, os projetos de reforma penitenciária, o treinamento militar e a profissão médica. As disciplinas científicas são obrigatórias nas escolas, enquanto que a educação religiosa, seja judaica, católica, protestante ou a magia e a astrologia não são ensinadas na escola.

Comisso, Feyerabend mostra que são hipócritas as declarações dos intelectuais ocidentais quando estes defendem a democracia, a liberdade e a igualdade porque, ao mesmo tempo em que partem em defesa das “minorias”, eles são os primeiros a defender o racionalismo e a considerar estúpidas outras formas de conhecimento.

Além do mais, o processo através do qual a ciência se transformou no elemento da estrutura básica da democracia não foi resultado de uma escolha democrática de todos os cidadãos, mas uma imposição gradual da ciência. De acordo com Feyerabend, neste processo o que ocorreu foi que os êxitos que a ciência apresentava logo eram transformados em medidas institucionais, ou seja, eram tomados como certos de modo que a educação e as associações médicas, etc, os incorporavam.

Perguntemo-nos se estaríamos dispostos a conceder às concepções dos hopi – ponhamos por acaso – o mesmo papel que na educação básica desempenha hoje a ciência, perguntemos a um membro da Associação Médica Americana se permitiria que houvessem curandeiros dentro dos hospitais estatais e pronto veremos os reduzidos que são em realidade os limites desta tolerância(FEYERABEND, 1998, p.86. A tradução é nossa).

Além disso, a ciência não é submetida aos processos de decisão democrática: seus produtos e explicações da realidade não são discutidos, questionados e escolhidos, mas são aceitos passivamente. Feyerabend nos dá um exemplo:

A sociedade moderna é “copernicana” não porque o sistema copernicano tenha sido submetido à votação, discutido democraticamente e escolhido por maioria simples; é “copernicana” porque os cientistas são copernicanos e porque se aceita sua cosmologia de forma tão acrítica como nos outros tempos se aceitara a cosmologia de bispos e cardeais(FEYERABEND, 1998, p.85. A tradução é nossa).

Além disso, as ciências não são ensinadas dentro de um tratamento histórico, mas como se representassem uma verdade única e inquestionável. A ciência se impõe até porque de modo algum outras tradições têm os mesmos direitos que a ciência de atuar em instituições estatais, ainda que em um Estado considerado democrático e tolerante com relação às diferenças.

Sendo a ciência uma instituição como qualquer outra, Feyerabend pensa que esta deve ser separada do Estado, da mesma forma como a Igreja Católica e as religiões em geral foram separadas deste. Em outras palavras, a ciência não pode estar atrelada aos órgãos oficiais do governo, pelo menos, não sem a escolha dos cidadãos. Ou seja, se for de escolha dos cidadãos, as matérias científicas podem ser ensinadas nas escolas, mas as outras tradições

também devem ter o espaço que os cidadãos quiserem. É importante que o Estado não tome nenhuma tradição como reguladora da sociedade, mas que a participação das tradições na vida da sociedade seja da escolha dos cidadãos.

A maneira dos cidadãos adquirirem condições de deliberarem uma sociedade democrática deve ser resultado da busca de informações e da compreensão das metas das outras tradições, o que só é possível se as pessoas tiverem contato com pontos de vista diferentes dos seus.

Com relação à sugestão de Feyerabend de que as sociedades ditas democráticas deveriam promover, se isto se der em conformidade com a vontade dos cidadãos, a separação entre Estado e Igreja, pensamos que, aí, temos uma questão bastante complicada e complexa. Em primeiro lugar, porque deveríamos ter uma sociedade educada e crítica (lembrando que educação igual para todos e formadora de cidadãos críticos é o elemento básico de uma democracia, ao menos nas teorias pedagógicas que foram pensadas para essa forma de governo) capaz de fazer questionamentos e escolhas dessa ordem. Não é o que temos historicamente no Brasil, pelo menos. A educação hoje ainda é conteudística e, no caso da formação técnica e da incorporação das disciplinas científicas no currículo escolar, ela se torna voltada realmente para formação de profissionais que atuarão nas áreas em que houve desenvolvimento tecnológico e científico. A educação científica objetiva a formação de mão de obra adaptada a um novo perfil de sociedade que para busca atender as exigências do mercado e num mundo em que o capitalismo teve seu incremento com os avanços em ciência e tecnologia. A nossa ver, escolha pela ciência hoje não se dá unicamente em razão de uma forma de conhecimento considerada como superior, mas em face dos lucros e do desenvolvimento econômico que esta pode gerar e da capacidade que esta tem de tornar uma nação mais competitiva economicamente em relação ao mercado externo. A defesa da educação como instrumento de transformação social e de formação de pessoas capazes de fazer suas próprias escolhas foi um sonho acalentado por filósofos como Kant, por exemplo, e tantos outros. Mas cabe aqui a crítica de que a escola é mais uma instituição dentro da sociedade e ela tende a reproduzir as suas contradições. Com isso, conclui-se que, ela sozinha, não tem o poder de transformar a sociedade. O que faz com que nos perguntemos: a crítica muito bem construída por Feyerabend não será mais uma utopia? Vamos ficar sem uma solução para esta questão?

e) Defesa da igualdade de oportunidades e de direitos às diversas tradições existentes nas sociedades que se dizem democráticas.

Feyerabend defende não só a igualdade de oportunidade, mas também de direitos, ou seja, indivíduos e tradições devem possuir direitos que independem de sua utilidade.

A partir da defesa da concepção de realismo descrita acima, Feyerabend conclui que outras tradições e formas de conhecimento devem ter igualmente a mesma oportunidade para, não só se expressarem, como também, para serem experienciadas em toda e qualquer esfera pública, inclusive nos órgãos oficiais, não podendo a ciência ter qualquer privilégio sobre as demais. Além disso, Feyerabend afirma que, uma vez que financiamento público é concedido às pesquisas científicas, as quais geram tecnologias que serão introduzidas na sociedade, esta deve ter o direito de participar do processo de escolha daquilo que será assimilado.

Assim, Feyerabend acredita que existem formas diferentes de vida em diferentes sociedades e não formas superiores ou inferiores, racionais ou irracionais. Numa sociedade democrática, em que coexistem diversas tradições, as formas de vida (leis e normas da sociedade) comuns a todos devem ser discutidas e decididas por todos os cidadãos. Do mesmo modo, as tradições devem ter direitos iguais e igual oportunidade de decisão e poder.

Em seu livro *“Science in a Free Society”*, Feyerabend afirma que, em sociedades democráticas, é comum a retórica que prega a igualdade. Entretanto, mas quando negros e índios e outras raças reprimidas reclamam igualdade de direitos, essa igualdade é entendida como igualdade de acesso a uma tradição, isto é, a ocidental, dos brancos e não como igualdade entre as tradições. A sua defesa da igualdade não é aquela em que membros de outras tradições tenham acesso facilitado à tradição ocidental, mas que eles tenham igual oportunidade de serem representados na vida cultural, nos valores e no ensino da sociedade.

Além da igualdade de oportunidade, Feyerabend também defende a igualdade de direitos. Feyerabend defende que indivíduos e tradições devem possuir direitos que independem de sua utilidade: “O mero fato de que algumas pessoas tenham organizado suas vidas de acordo com uma determinada tradição é suficiente para dotá-la de todos os direitos fundamentais da sociedade em que se dá” (FEYERABEND, 1998, p.95. A tradução é nossa).

Sociedades democráticas devem garantir a igualdade de oportunidades às tradições, as quais devem ter as mesmas oportunidades de acesso aos fundos federais, a mesma possibilidade serem ensinadas nas escolas e mesmo acesso às decisões na sociedade. A igualdade de direitos significa que os especialistas e as instituições governamentais devem

“adaptar seu trabalho às tradições” (FEYERABEND, 1991a, p.54) e não o contrário. Além disso, os hospitais, clínicas e instituições médicas em geral devem considerar e respeitar os tabus religiosos de determinados grupos e não tentar convencer as pessoas de que os métodos da medicina ocidental são os únicos corretos e eficientes.

Feyerabend ressalta que, para garantir que as tradições realmente tenham igualdade, os grupos que compreendem tradições devem ser identificados e deve haver critérios para regular as oportunidades. Claro que os critérios devem ser formulados pelo próprios grupos.

Para garantir que todas as tradições existam em igualdade numa sociedade, Feyerabend propõe que todas as tradições sejam protegidas umas das outras para que uma única tradição seja impedida de se sobrepôr às demais. Para ele, uma sociedade livre não pode ser manipulada e dominada pelas instituições, mas deve supervisioná-las e controlá-las. Além disso, tradições que se revelarem perigosas para as demais e para a sociedade podem ser alteradas.

Bom salientar que Feyerabend não defende o pluralismo, a igualdade de oportunidades e direitos das tradições tendo apenas em vista os benefícios que podem surgir para as tradições que resolverem fazer intercâmbios com outras. Para ele, o pluralismo e a igualdade são importantes porque as tradições e os indivíduos devem ter direitos de viver como lhe pareçam melhor independentemente da utilidade que seus modos de vida possam oferecer aos outros. Além disso, Feyerabend não pretende recomendar o estudo de “instituições e ideias desconhecidas”, mas, sim, mostrar que este estudo pode trazer benefícios. Feyerabend afirma que a igualdade de oportunidades também pode ser favorável para as sociedades democráticas tendo em vista os benefícios que esta pode gerar a partir do intercâmbio entre as diferentes tradições.

Feyerabend destaca que a sua noção de democracia e de igualdade entre as tradições não corresponde à única forma de vida possível, nem devem ser entendidas como uma verdade universal. Estas fazem parte de uma tradição e mostram como a mesma é incoerente: a civilização ocidental prega a democracia, mas não a coloca em prática.

Para Feyerabend, a defesa da igualdade de oportunidades só faz sentido para as sociedades democráticas, uma vez que sociedades que vivem sem a democracia podem não querer mudar. Feyerabend se diz contra a “exportação de liberdade”, ou seja, que outras civilizações tenham que, necessariamente, adotar os modos de vida ocidentais, incluindo o regime político democrático, por este ser considerado o melhor para todos:

Ideias genéricas como a de “humanidade” ou a de “liberdade” ou a ideia ocidental de “direitos” surgiram em determinadas circunstâncias históricas e por isso, fazem parte de uma determinada tradição. Não constituem valores universais que devem ser estabelecidos para qualquer cultura ou sociedade, mas se restringem àquelas tradições que acreditam nesses ideais (FEYERABEND, 1991a, p.53)

Fica claro, então, que Feyerabend não está afirmando que as pessoas devem manter-se isoladas em seus costumes ou que a tolerância consiste em evitar qualquer contato com outras tradições, sob o risco destas se misturarem ou se perderem, nem mesmo que cada qual deve voltar a viver de acordo com os costumes antigos de sua tradição ou que “os judeus deveriam voltar às tradições de seus antepassados, que os índios americanos deveriam voltar aos seus velhos costumes”. Feyerabend pretende apenas garantir que aqueles que desejam voltar aos seus costumes (ou preservá-los):

Deveriam poder fazê-lo, em primeiro lugar, por que em uma democracia todo mundo deveria poder viver como lhe pareça melhor e, em segundo lugar, porque nenhuma ideologia e nenhum modo de vida são tão perfeitos para não ter nada que aprender de uma comparação com as alternativas (FEYERABEND, 1998, p.89. A tradução é nossa).

Feyerabend pensa que é mais coerente com um Estado que se coloca como democrático, agir realmente de forma democrática. Mas, até que ponto, podemos afirmar que nos dias atuais existe “democracia”, aliás, se é que esta um dia existiu? Acreditamos que uma forma de governo em que a decisão acerca dos assuntos da sociedade cabe a todos os cidadãos e que todos esses participam ativamente da vida política simplesmente não existe. Talvez o nome “democracia” para designar certas formas de governo na atualidade esteja completamente equivocado porque não considerarmos talvez nenhuma forma de governo atual como uma autêntica democracia. Ademais, é esta a vontade de todos?

Podemos afirmar que o atual regime político nos é imposto ou é resultado de nossa escolha na medida em que nada fazemos para mudar? Se fizermos algo para mudar, nossas reivindicações serão atendidas ou reprimidas? O fato é que consideramos que algumas de suas ideias dão lugar a questões bastante complicadas, que não nos parecem tão simples de serem resolvidas a partir de um ideal de sociedade democrática e pluralista.

Em primeiro lugar, questionamos a comparação entre ciência e Igreja porque pensamos que a ciência se difere bastante desta pelo fato de ser constituída de uma série de comunidades, que, não raramente, concorrem entre si. Isto dá margem para que a ciência seja mais crítica em relação àquilo que se diz sobre a realidade, do que a uniformidade dos preceitos da Igreja Católica. Em suas diversas unidades espalhadas pelo mundo, apalavra de

Deus deve ser sempre a mesma, não há discussão acerca do que se afirma sobre Deus ou sobre a realidade. O fato da ciência compreender diversas comunidades que disputam entre si as descobertas, permite que todas as afirmações feitas por uma comunidade científica sejam avaliadas e discutidas pelas demais. Com isso, acreditamos que se, por um lado, como afirma Feyerabend, a ciência se coloca hoje perante a sociedade tal e qual a Igreja se colocou outrora, por outro, pensamos que comunidades científicas podem se colocar comocríticas uma das outras. Isto é, se temos uma ciência que produziu uma série de efeitos funestos para o meio ambiente, temos também cientistas que buscam soluções para os problemas causados. Acreditamos, com isso, que a dominação e a imposição da ciência podem ser destrutivas ou mais do que a da Igreja, mas a imposição desta última parece dar menos espaço para a crítica e para pensamentos divergentes.

f) Defesa da participação ativa e em condições de igualdade de todo e qualquer cidadão nas decisões políticas, sem o privilégio de especialistas ou de um determinado grupo.

Feyerabend defende que se os debates políticos são feitos para tratar dos desejos e necessidades dos cidadãos, então, numa sociedade democrática, estes é que devem ser consultados. Ele considera absurdo que especialistas decidam exclusivamente o que os cidadãos precisam e desejam. A vontade dos cidadãos envolve crenças e hábitos, e são estes, e não aquilo que os especialistas acreditam ser a realidade ou a verdade, é o que está em jogo numa discussão acerca da maneira como as pessoas pretendem viver. Deste modo, “os cidadãos, e não os grupos especiais, têm a última palavra na decisão do que é verdadeiro ou falso, útil ou inútil para a sua sociedade” (FEYERABEND, 1991a, p.75).

Feyerabend afirma que as críticas que são feitas à sua concepção de que todos devem ter condições de tomar decisões na sociedade se referem à incapacidade que as pessoas têm de julgar o que é melhor para todos devido à falta de um conhecimento especializado acerca das questões de importância para a coletividade. As decisões devem, segundo esta posição, caber aos especialistas, visto que estes possuem um conhecimento que as demais pessoas não têm. Estes são mais aptos a julgar o que é melhor para todos. Além disso, as pessoas não confiam em suas próprias opiniões, uma vez que reconhecem a própria ignorância e preferem seguir os conselhos dos especialistas.

A resposta de Feyerabend às perguntas: “Teriam os cidadãos condições de obter conhecimentos precisos para tomarem decisões importantes ou, em caso negativo, teriam eles

condições de tomar decisões, mesmo assim? A fim de evitar que os cidadãos cometam erros, não seria mais apropriado que a tarefa de tomar decisões não fique a cargo daqueles que possuem maior conhecimento para tal?” é: não há razão para os especialistas serem os únicos a serem ouvidos por causa do argumento de que as sociedades cairiam no erro sem as suas ajudas. Para ele, as pessoas têm noção do erro e dos meios de descobrir como resolvê-los. Para os especialistas, os erros são definidos como aquilo que se confronta com a “realidade”, “racionalidade”, ou “verdade” independentes da sociedade, o que os torna indispensáveis por possuírem os métodos universais para determiná-los e evitá-los. Mas, para Feyerabend, não existem tais realidades, racionalidades ou verdades independentes da sociedade nem uma noção de erro ou insucesso independentes. Feyerabend confronta a visão platônica da questão dos especialistas com a de Protágoras, o qual, segundo Feyerabend, atestava não apenas o caráter relativo da noção de “verdade”, como também defendia a capacidade de cada homem de julgar as questões políticas e sociais de seu tempo:

Na óptica de Protágoras, o conhecimento que os cidadãos adquirem durante este processo activo, complexo e rico, apesar de desestruturado (...) é suficiente para julgar os acontecimentos na cidade, inclusivamente a maior parte dos problemas técnicos (FEYERABEND, 1991a, p.74).

É somente através da participação ativa nas decisões que o cidadão pode ter condições de julgar o que é melhor para a cidade, incluindo questões relacionadas à ciência e a outros conhecimentos específicos. Os cidadãos também podem avaliar as questões em pauta na sociedade recorrendo à leitura de livros, consultando integrantes das tradições que estão em jogo e, com isto, chegar às suas próprias conclusões.

E isto não se refere apenas às questões que envolvem toda a sociedade, mas também, às questões de ordem pessoal, como, por exemplo, a escolha de um indivíduo na maneira como quer curar uma enfermidade:

Claro que alguns pacientes se podem agarrar ao sentido desconexo de bem-estar, outros podem seguir a risca as prescrições dos seus médicos preferidos, mas haverá também aqueles pacientes que leem livros, consultam uma série de curandeiros e chegam a uma conclusão própria (FEYERABEND, 1991a, p.63).

Os cidadãos devem estudar novas matérias para que possam tomar as decisões na sociedade e não alienar este trabalho a especialistas distanciados. Claro que nem sempre suas escolhas terão sucesso, uma vez que o erro é algo passível de qualquer um cometer. De

qualquer forma, os cidadãos devem ter o direito de deliberar mesmo que isso implique na diminuição da porcentagem de êxitos.

Mas, para Feyerabend, se, por um lado, os cidadãos sofrerão as consequências de seus erros, também aprenderão com estes e é melhor que os cidadãos aprendam com os próprios erros do que alienarem suas decisões sempre aos especialistas, uma vez que estes tendem a ocultar os seus erros. Até porque, para ele, não é raro os especialistas cometerem erros graves, como o de levarem em consideração apenas os aspectos de um problema que estão restritos à sua especialidade por não terem uma visão ampla dos problemas, além de não incluir aspectos que podem ser importantes para o resto da população.

Feyerabend não despreza os trabalhos de especialistas, mas, sim, a forma como são apresentados à sociedade, como se fossem informações livres de qualquer opinião pessoal, neutras de valores e, portanto, correspondendo à “verdade”. Para Feyerabend, as informações fornecidas pelos especialistas não são neutras e as sociedades não necessitam de informações divulgadas como se fossem a única via para fundamentar leis e costumes. A sociedade livre de Feyerabend não exclui os especialistas, mas a última palavra não é destes, mas dos cidadãos comuns, que, após escutá-los e os demais porta-vozes das outras tradições, decidirão democraticamente o que quiserem.

Para ele, os cidadãos não só podem como também devem supervisionar a ciência e não aceitar as decisões dos cientistas sem antes analisá-las. Por exemplo, os cidadãos devem analisar a medicina, fazer comparações entre as tradições que preferem, examinar os testes psicológicos e, ainda, supervisionar o trabalho dos médicos, educadores e cientistas.

Feyerabend defende que numa democracia, as ciências devem ser protegidas das tradições não científicas e estas devem ser protegidas daquela. Ou seja, as ciências não podem ser impostas a nenhuma tradição, mas se forem adotadas por outras tradições, que o sejam como resultado de uma escolha. As ciências também devem ser protegidas das demais tradições, de modo que possam mesmo incorporar práticas não científicas, mas como consequência de uma escolha e não de imposição. Feyerabend exemplifica esta questão da seguinte maneira: “Os cientistas podem se beneficiar com o estudo da lógica ou do tao – mas o estudo deverá vir na sequência de uma prática científica e não ser imposto” (FEYERABEND, 1991a, p.55).

g) Defesa do pluralismo cultural

O pluralismo cultural consiste na defesa da pluralidade de modos de vida existentes nas sociedades. A pluralidade só é possível a partir do momento em que as culturas e tradições abandonam a concepção de que somente seus valores correspondem à verdade e aceitam e respeitam o direito das outras em permanecer com os valores que julgarem melhores.

O pluralismo é sustentado por Feyerabend como o contato com o máximo número possível de alternativas, através do qual, os homens podem enriquecer as suas opções no modo de se relacionar com a natureza e com outras culturas. Este se dá através do intercâmbio entre diferentes culturas, que é a disponibilidade de uma sociedade em mudar, melhorar ou reformular suas crenças, hábitos e conhecimentos ao encontrar outros hábitos, crenças e conhecimentos diferentes dos seus, por mais exóticos que sejam.

O pluralismo cultural permite que as pessoas possam descobrir várias outras formas de se viver e, com isto, escolher viver da maneira como pensam ser melhor e, assim, viver de forma feliz e realizada. O pluralismo cultural pode beneficiar aquelas tradições que, ao admitirem que suas concepções não se constituem como uma verdade definitiva e que as demais são igualmente válidas, torna-se possível, então haver a troca de conhecimentos, práticas, entre outras coisas.

Indivíduos, grupos, civilizações inteiras podem se beneficiar com o estudo de culturas, instituições, ideias estranhas (por muito fortes que sejam as tradições que sustentam as suas próprias opiniões). Por exemplo, os católicos romanos podem beneficiar com o estudo do Budismo, os médicos com um estudo do Nei Ching ou com um encontro com curandeiros africanos, os psicólogos podem beneficiar com o estudo da maneira como os romancistas e os atores criam uma personagem, os cientistas em geral podem beneficiar com um estudo dos métodos e pontos de vista não científicos e a civilização ocidental em geral pode aprender muito com crenças, hábitos e instituições dos povos “primitivos” (FEYERABEND, 1991a, p.31).

Para Feyerabend, não há problema algum para nossas vidas viver num mundo de diferenças. Ao contrário, este mundo pode ser muito mais interessante do que aquele em que há uma só resposta para os nossos problemas, pois através da troca com culturas diferentes da nossa, podemos ampliar nossas formas de interagir com a natureza e obter resultados que, talvez jamais conseguiríamos se ficássemos presos ao um único modo de vida. Um exemplo disto pode ser a atual aceitação da acupuntura em nossa sociedade. Ainda que esta prática seja

sustentada por princípios que não podem ser explicados por meio da medicina ocidental, ela está sendo incorporada em nossa sociedade em face dos resultados que apresenta.

A supressão destes em prol de uma única visão supostamente superior, não apenas dá origem à monotonia, mas constitui uma atitude carregada de arrogância porque pressupõe que outras formas de vida não têm nada a oferecer de útil e de interessante e as julga sem sequer conhecê-las. Para Feyerabend, todos os modos de vida são válidos e por isso, quanto maior o contato que tivermos com outras formas de vida diferentes da nossa, tanto mais rico será nosso próprio modo de viver.

De tudo que foi dito, pode-se afirmar que são três as principais razões pelas quais Feyerabend defende o pluralismo cultural: em primeiro lugar, porque, para ele, as pessoas devem viver de acordo com o que creem e suas crenças devem ser resultado de sua livre escolha. O segundo motivo é porque a maneira pela qual um indivíduo pode formar suas opiniões e conjunto de crenças acerca do que é verdadeiro ou correto para si é tendo acesso ao maior número possível de alternativas. A terceira razão está nos benefícios que as pessoas e as tradições podem extrair do contato com outras visões diferentes das suas. Este último motivo vale tanto para o pluralismo cultural quanto epistemológico, como nos aponta Tula Molina:

Em síntese, tanto para as teorias científicas, como para o resto das ideias acerca do mundo vale que a excelência de um ponto de vista só pode afirmar-se *depois* de haver-se dado a oportunidade aos pontos de vista alternativos. Diferentemente da *uniformidade*, a diversidade é benéfica, amplia nosso jogo e nossos recursos, tanto intelectuais, emocionais como materiais (MOLINA, 1995, p. 99. Os itálicos são do autor. A tradução é nossa.).

3 A CONCILIAÇÃO ENTRE REALISMO E RELATIVISMO FEITA POR RICHARD RORTY

3.1 Como e por que Rorty concilia Realismo e Relativismo?

Rorty apresenta teses que, de acordo com nossa interpretação, podem ser tomadas como uma conciliação entre realismo e relativismo. O que queremos afirmar com isto é que o que observamos é que o realismo é presente em suas obras na medida em que ele não descarta a influência que o real exerce sobre nossas asserções de conhecimento. Diferentemente de abordagens como o realismo convergente e o realismo científico, ele reconhece como formas legítimas de conhecimento produções que não somente a ciência e descarta a superioridade cognitiva desta, o que o torna também um relativista.

Como um realista, Rorty pensa que a existência de uma realidade independente de nós e da objetividade é inquestionável. O que ele problematiza no debate sobre o realismo é a questão epistemológica, isto é, as tentativas de descrever a realidade e de afirmar como é possível ao homem conhecer suas propriedades. Assim, não é a existência da realidade, nem da objetividade, que ele irá confrontar, mas a crença na possibilidade do homem em conhecê-la, tal como ela é e as consequências de ordem social e política que esta traz consigo.

3.1.1 A abordagem antiessencialista do real, o caráter pragmático do conhecimento e a verdade como concordância

Rorty não vê como frutífero o debate entre realismo e relativismo, quando este pressupõe ainda uma relação entre sujeito e objeto. Para ele, deveríamos superar esta dicotomia, assim como outras, tais como aparência e realidade, conhecimento e opinião. Reforçamos que Rorty não está se colocando contra a existência da realidade. Com a sugestão de que abandonemos as dicotomias, ele pretende apenas que encaremos o conhecimento humano de outro modo.

Eis alguns dos aspectos importantes na visão de Rorty em relação à realidade e ao conhecimento humano: 1- a noção, tirada de Davidson, de que estamos em contato com o mundo; 2- a inexistência de aspectos não-relacionais, essenciais ou intrínsecos de objetos, incluindo o próprio homem; 3- o caráter pragmático do conhecimento, ou seja, o conhecimento ocorre a partir do uso dos objetos e não da observação e representação destes; 4- inexistência da diferença entre verdade e crença justificada. Neste capítulo, elucidaremos cada um destes aspectos.

Rorty incorpora de Davidson a noção de que nós, seres humanos, estamos sempre “em contato com a realidade”. Isto significa que não há uma natureza intrínseca da realidade a ser conhecida por nós, mas sim, uma relação do homem com a natureza, na qual esta constantemente exerce “pressões causais” sobre aquele, ou seja, se apresenta de um modo específico, dependendo da relação que aquele estabelece com ela. Afirma, ainda, que “estas pressões serão descritas de diferentes modos, em diferentes épocas e sob diferentes propósitos, mas elas ainda são pressões” (RORTY, 1999a, p. 33. A tradução é nossa).

Rorty, ao abraçar esta tese, admite a existência da realidade, mas, diferentemente das abordagens tradicionais em filosofia, ela não constitui um “mundo externo” para o sujeito. Há uma relação entre homem e natureza, na qual o primeiro a aborda sob certos pressupostos e com certas finalidades e a última corresponde de algum modo com tal abordagem. A descrição que daí se extrai não depende apenas da forma como a natureza corresponde, mas, também, do tipo de abordagem escolhida pelo homem. Isto significa que inúmeras podem ser as descrições das “pressões” exercidas pela natureza, uma vez que as finalidades e os pressupostos que os homens traçam ao abordar a natureza também podem ser diversos. O homem, ao estabelecer o contato com a natureza, a influencia e é influenciado por esta.

Como um antiessencialista, Rorty pensa que é necessário abandonar a distinção entre o que é intrínseco a um objeto e o que lhe é extrínseco. Ele abandona a noção segundo a qual os objetos têm uma essência ou aspectos intrínsecos que podem ser conhecidos por nós. Para ele, todos os objetos estão em relações com outros objetos, o que significa que a “natureza intrínseca” do objeto não pode ser isolada, uma vez que as suas relações o constituem. O que se descreve a respeito de um objeto depende das relações observadas com outros objetos.

Uma das relações possíveis dos objetos é conosco, o que significa que nossas descrições também dependem de qual relação estabelecemos com os objetos, isto é, de nossos propósitos e expectativas em relação a estes. Diz Rorty: “Não existe descrição sobre o modo como X realmente é, destacada de suas relações com a linguagem, a consciência ou as

necessidades humanas” (RORTY, 1999a, p. 50. A tradução é nossa). Assim, Rorty não está afirmando que um objeto não possa ter uma “essência”, o que ele quer dizer é que essa “essência” não pode ser conhecida por nós. O que observamos em um objeto sempre tem influências, não só de outros objetos relacionados a ele, como também, das nossas próprias características e propósitos. Podemos dar o seguinte exemplo: para descrever um mineral como tendo uma dureza de valor “7”, é necessário compará-lo com outros minerais. Até mesmo para criar uma escala de medição de minerais, foi necessário fazer uma comparação¹¹. Isso indica que não há como falar em uma “dureza absoluta” de um determinado mineral. É necessário analisar o que é um determinado mineral em relação a outro. Além disso, a dureza de um mineral e as suas classificações só podem ser observadas mediante um interesse de quem os analisa. Dependendo dos propósitos de um grupo, o grau de dureza de um mineral pode nunca vir a se tornar uma questão. Também pode ocorrer que os grupos interessados em medir minerais em graus de dureza nunca observem características que outros grupos com outros interesses com este mesmo objeto possam vir a observar. As descrições de um objeto também dependem das suas relações com as nossas características. Por exemplo, classificar um mineral como possuindo uma coloração esverdeada, depende das características do objeto, da sua relação com a luz que sobre ele incide e com a nossa visão, que possui características fisiológicas que nos proporcionam esta percepção. Seria “verde” uma característica intrínseca e “essencial” ao objeto ou seria a descrição resultante de todas estas relações?

Rorty substitui a descrição das coisas em termos essencialistas para a descrição em termos anti-essencialistas. Neste tipo de descrição, o essencialismo, dá lugar ao que ele chama de “panrelacionismo”, isto é, a compreensão dos objetos a partir de suas relações (com outros objetos e com os nossos propósitos). Uma vez compreendido o objeto sempre a partir de suas relações, não faz sentido afirmar quais ou qual destas relações é mais intrínseca ao objeto. Em outras palavras, não podemos atribuir a nenhum discurso o privilégio de fazer descrições “mais próximas” do real, já que cada descrição se refere a um aspecto relacional do objeto com o homem e é feita para atender a um específico propósito humano. Como consequência, Rorty considera que não é possível classificar ou comparar discursos em relação à proximidade do real, o que o coloca em divergência em relação aos defensores do realismo científico e do realismo convergente.

¹¹ “A dureza se mede por comparação, determinando o grau de dificuldade com que um mineral é riscado pelo outro. Um mineral sempre é riscado por qualquer mineral mais duro do que ele e nunca o contrário. Os minerais de dureza abaixo de 2,5 são riscados pela unha humana, sendo considerados de dureza baixa. (...)”. (NEVES, P., 2008, p.54).

Devido à sua concepção de que não há como conhecer os objetos tais como eles seriam em si mesmos, Rorty pensa que é mais apropriado conceber o conhecimento como uma questão de “usar a realidade”, do que de representá-la. Assim, de acordo com a sua visão pragmatista do conhecimento, Rorty propõe que se acabe com a distinção entre conhecer coisas e utilizá-las. Isso significa substituir a distinção aparência/realidade pela distinção do que é menos útil ou mais útil.

De acordo com seu pragmatismo, o conhecimento deixa de ser encarado como representação de objetos e passa a ser aquilo que se descreve a partir do uso dos objetos. Rorty pensa que nós estamos em contato com o real na medida em que o utilizamos¹² e as nossas descrições são válidas na medida em que funcionam para atingir nossos fins.

A substituição da distinção aparência/realidade pela distinção do que é menos útil ou mais útil poderia levar à questão “Útil para o que?”. Esta pode ser respondida pelo pragmatista da seguinte forma: “Útil para criar um mundo melhor”. E a questão a respeito de sob quais critérios podemos dizer o “que é melhor” não teria uma resposta específica. Para os pragmatistas, esta resposta só pode ser vaga porque eles não esperam que o futuro seja adaptável a um plano. Além disso, a substituição proposta por Rorty não requer que sejam estabelecidos os critérios do que é útil e do que é inútil. Esta questão não tem uma resposta específica porque depende dos objetivos traçados. Uma certa descrição é útil se ela permite que se atenda aos propósitos escolhidos por um grupo.

É possível afirmar que há descrições melhores que outras, mas a avaliação do que é melhor depende daquilo que se constitui como um instrumento mais útil para determinados propósitos humanos. Como consequência, não podemos comparar de maneira neutra os nossos propósitos com relação a quais deles é melhor ou mais útil, pois isto requer que a comparação se dê à luz de outros propósitos, do mesmo modo, também não podemos comparar de maneira neutra as descrições que fazemos da realidade, pois estas também dependem dos nossos propósitos. Não podemos afirmar, portanto, que a ciência é mais próxima do real do que outros discursos porque a ciência descreve a natureza a fim de atingir certos objetivos e os outros discursos a descrevem para atingir outros objetivos diferentes daqueles da ciência.

Rorty fala a respeito das explicações da natureza fornecidas pela física, referindo-se à ideia de que a física seria capaz de descrever a natureza intrínseca dos objetos. Para ele, tais

¹² Para Rorty, é o uso que fazemos do real que nos coloca em contato com ele e não quando o investigamos a partir de métodos especiais. A investigação é uma das utilizações que fazemos do real e que nos põe, de acordo com os propósitos escolhidos, em contato com este.

explicações caracterizam um tipo de projeto humano como qualquer outro e são válidos como são os outros projetos humanos. Não podemos dizer que a forma como a física explica a natureza está errada e que é incorreto tentar descrever um objeto a partir de sua natureza intrínseca, destacada de seus acidentes.

Com relação à questão da verdade como fim último de uma pesquisa científica, ele pensa que não necessitamos da verdade como fim de uma investigação. Se a verdade pudesse ser estabelecida como fim último de uma investigação, seria necessário que tivéssemos o “ponto de vista de Deus”, para avaliar cada estágio da pesquisa. Para ele, a busca da verdade como finalidade de uma pesquisa pode ser substituída pela busca de concordância. Com esta sugestão, Rorty não está querendo dizer que o cientista deve abandonar a compreensão da objetividade, mas admitir que a legitimidade de suas descobertas não se deve a uma suposto acesso privilegiado ao real.

E para qual propósito a concepção anti-essencialista é mais útil do que a essencialista? Rorty dá duas respostas: o pragmatismo torna muitos problemas filosóficos impossíveis de serem colocados; e permite a mediação da filosofia com outras falas.

Seria inconsistente com o seu anti-essencialismo se Rorty afirmasse que sua concepção pragmatista da verdade é objetivamente verdadeira. Seu objetivo é fornecer uma redescrição da relação entre homem e o mundo que, por sua vez, deve ser avaliada de acordo com sua utilidade para determinados propósitos.

Já com relação à questão da verdade como concordância, Rorty rejeita a noção de verdade como correspondência com o real porque ele prefere abandonar a noção de conhecimento como representação. Assim, para ele, não há diferença entre verdade e crença justificada. A verdade não é algo alcançado a partir da relação de pessoas com objetos, mas da relação de pessoas com outras pessoas. Assim, a verdade só surge a partir do consenso, ou seja, daquilo que um grupo considera verdadeiro num determinado momento. Não há, para Rorty, como, assim como já afirmou Putnam, alcançarmos o “ponto de vista de Deus” a fim de averiguarmos se nossas asserções correspondem com a realidade em si mesma. Por isso, tudo o que podemos é alcançar o consenso com nosso grupo acerca da utilidade de nossas asserções para a obtenção de nossos objetivos. A verdade deixa de ser sinônimo de correspondência com a realidade e passa a ser aquilo que consegue maior concordância num grupo, o que depende não só do objeto, mas também das relações que nós estabelecemos com ele. Deste modo, a verdade não está na capacidade de isolar as características intrínsecas ao objeto, está na capacidade de conseguir maior concordância acerca do uso que fazemos dele.

No que tange às teses de Rorty acerca do debate realismo/relativismo, de sua concepção de verdade e de conhecimento científico, concordamos com ele que conceber a realidade tal como ela é o mesmo que se entender o conhecimento como reunião de representações. Esta concepção de conhecimento, por sua vez, pressupõe que podemos atingir um ponto de vista neutro acerca do conhecimento e da realidade, como se fosse possível saber o que são, independentemente das nossas capacidades cognitivas, para, então, avaliar quais das nossas representações correspondem com aquilo que eles são em si mesmos. Diante da dificuldade, até hoje, do homem empreender tal tarefa, concordamos que nós, seres humanos, conhecemos a realidade, não quando a descrevemos sob uma perspectiva neutra, mas quando a utilizamos a fim de satisfazer determinados propósitos.

3.2 O realismo e o relativismo articulados aos conceitos rortyanos de Justiça, Etnocentrismo e Solidariedade

3.2.1 A justiça como “lealdade ampliada”

Embora tenha dedicado vários de seus escritos a temas relacionados ao realismo e relativismo, estes não foram as principais questões que motivaram Rorty em suas pesquisas. Em seu texto autobiográfico “*Trotsky and the wild orchids*”, Rorty relata que sua motivação inicial com a filosofia estava no seu desejo de “unir justiça e realidade numa única visão” (Rorty, R., 1999a, p.7. *A tradução é nossa.*). Rorty se preocupava com questões relacionadas à justiça social. Filho de ex-partidários do partido comunista, socialistas e trotskistas, Rorty recebeu grande influência em sua educação com relação ao problema da justiça/injustiça social no mundo. Ele cresceu com a ideia de que o capitalismo oprimia os pobres e que deveria ser superado a fim de que a injustiça social pudesse ser suprimida. De acordo com ele, “justiça” significava a “libertação dos fracos do poder dos fortes” (RORTY, R., 1999a, p.8. *A tradução é nossa.*).

Rorty não elabora um conceito de justiça. Mesmo assim, quando ele trata dos problemas relacionados à justiça, ele se refere à questão das desigualdades existentes no

mundo atual, em escala global, tanto de ordem econômica, quanto de poder. Ele também não formula teorias e políticas públicas de erradicação da pobreza ou de distribuição de justiça.

Ao longo do texto autobiográfico, fica claro que a preocupação com a questão da justiça social não foi só a questão que o levou à filosofia, como foi, também, a questão que ele perseguiu em toda a sua vida. O que, no entanto, mudou foi sua forma de abordar a questão. Inicialmente, Rorty pensava que para lançar uma tese que realmente pudesse dar cabo da injustiça social no mundo seria necessário a formulação de um conceito de justiça que correspondesse com a realidade e, deste modo, com a própria verdade. Com isto, sua intenção era a de tornar injustificáveis e indefensáveis as teses políticas que não fossem capazes de garantir a justiça.

Foi também sob a influência de seus pais que Rorty teve o primeiro contato com a filosofia de John Dewey. Entretanto, sua primeira reação às ideias de Dewey foi de recusa. De acordo com ele, o pragmatismo defendido por este era, por alguns, visto como “relativismo” e como algo que não fornece nenhum critério para o crescimento humano ou para, por exemplo, refutar a sugestão de Hitler de que a “Alemanha tinha crescido sob suas regras”. Para Rorty, “Dewey não tinha absolutos”. Isto representava um problema, uma vez que, se não há um critério para se alcançar a verdade, então, tudo se reduziria a uma questão de poder. Era necessário encontrar algo de eterno e absoluto que pudesse servir de argumento contra o nazismo e a favor da democracia. Tendo recusado a filosofia de Dewey, Rorty resolveu estudar a obra de Platão, o qual, segundo ele, procurou unir justiça e verdade.

Rorty recorreu à filosofia tendo em mente a ideia de que esta o auxiliaria tanto a “unir realidade e justiça social”, como encontrar instrumentos argumentativos para defender suas teses. Seu objetivo era adquirir um poder argumentativo, que o permitisse argumentar em favor da justiça de modo convincente para os seus adversários. Isto o fez aproximar-se da filosofia analítica. Porém, ele se viu com dificuldade de conseguir uma tese que pudesse ser justificada e que se mostrasse não-circular. Ele observou que, na filosofia, os filósofos podiam até ir em busca de teses fundacionistas, e tentar evitar argumentos circulares, porém, de acordo com ele, os “primeiros princípios” de uns sempre se distinguem dos “primeiros princípios” dos seus opositores. Ao contrapor as teses de um filósofo com as de outro, ele notou que não havia nenhum ponto de vista neutro que permitisse avaliar os “primeiros princípios” de uns ou de outros.

Rorty, além de ter se preocupado em evitar argumentos circulares, buscava a coerência em seus discursos. Isto, porém, era possível, desde que, se utilizasse de certos artifícios

retóricos a fim de evitar uma contradição. Ele também chegou à conclusão de que a argumentação em filosofia era, muitas vezes, uma questão de enfraquecer o argumento do oponente. Tudo isso abalou a sua convicção de era importante buscar uma argumentação logicamente perfeita, como se esta habilidade o levasse a construir discursos convincentes e irrefutáveis. Ele viu que o desenvolvimento de habilidades argumentativas não é suficiente para se defender uma ideia. Assim, a filosofia analítica representou, para ele, uma decepção.

Esta decepção estremeceu a sua crença de que haveria distinção entre os discursos racionais e aqueles que não são racionalmente construídos e que os primeiros são superiores e preferíveis aos últimos. Isto também representava que não era possível utilizar-se da razão para argumentar contra o nazismo, contra regimes totalitários e sistemas que produzem a injustiça social. Por outro lado, ainda que Rorty seja um defensor da democracia, ele questiona se esta é, tal como ela se apresenta nos dias de hoje, compatível com uma distribuição igualitária da riqueza a nível global. Como, então, pode uma sociedade defender seus valores se a razão e a lógica não são suficientes para dar uma base segura para um discurso e se não há um ponto de vista neutro que permita avaliar diferentes discursos? Será que, desprovidos de tais instrumentos, podemos afirmar que a justiça social ainda é defensável? E se for, de que modo é possível realizar tal defesa?

Ainda em sua autobiografia, Rorty afirma que após a sua desistência da filosofia analítica e do seu afastamento de Platão – que para ele, oferece uma compreensão do mundo a partir de uma posição fora do tempo e da história – ele se aproxima de Hegel. É com a leitura das obras de Hegel que Rorty chega à noção de que não é exatamente a filosofia que ele deveria abandonar, mas sim, as pretensões de se construir teses que aspiravam à verdade e buscavam ter um caráter de irrefutabilidade. Ele percebeu que uma outra filosofia era possível: aquela que não nega, mas ao contrário, que parte de seu tempo e sua história para dar sentido às suas teses. Além disso, de acordo com ele, pensar a partir de seu próprio tempo o permitiria utilizar todas as suas habilidades adquiridas ao longo dos anos com o estudo da filosofia para pensar em questões ligadas ao social.

É vendo a si próprio como pertencente de uma cultura e de um tempo histórico que Rorty irá se ocupar da questão da justiça. A justiça, para ele, esbarra em problemas de ordem moral, como, por exemplo, a escolha de um indivíduo entre favorecer membros de sua família ou ser leal ao grupo mais amplo, ou mesmo a escolha de uma empresa por uma mão de obra barata de outro país, diferente do seu, ou a mão de obra de seus concidadãos, ainda que isto signifique, para ele, um custo maior. Rorty, então, questiona se estes

dilemas representam conflitos entre lealdade e justiça ou se são conflitos entre lealdade para com um grupo menor ou lealdade para com um grupo maior. A sua defesa é que tais dilemas são conflitos do último tipo.

Rorty ataca o argumento defendido pelos kantianos de que os problemas morais são resultado do conflito entre justiça e lealdade, em que a primeira dependeria do uso adequado da razão e a última, algo relacionado ao “sentimento”. Rorty recusa a perspectiva kantiana de racionalidade porque, para ele, esta não pode ser vista como uma faculdade humana universal e *a priori* que nos indicaria o que é justo. Rorty pensa que a justiça depende da identificação das pessoas com determinados grupos e daquilo que é considerado justificável pelo grupo no curso das conversações. Diz o filósofo:

Os dilemas morais não são, nesta perspectiva, o resultado de um conflito entre razão e sentimento, mas entre eus alternativos, autodescrições alternativas, modos alternativos de dar sentido à vida individual (RORTY, 2005, p.106).

Rorty defende que os dilemas morais são conflitos entre lealdades para com grupos maiores ou menores porque ele pensa que as questões morais dependem da conversação entre membros de um grupo e não de um conceito transcultural de justiça. Além disso, as conversações, as relações de confiança e a identificação com um grupo são maiores com aqueles grupos que são mais próximos do indivíduo (há maior proximidade entre membros de uma família do que de uma aldeia; mais entre membros de uma aldeia do que de um país e assim por diante). Com isso, os conflitos morais estão relacionados aos valores e a tudo aquilo que faz sentido para um grupo e não à questão de uso correto ou incorreto da razão¹³. Em outras palavras, Rorty não faz distinção entre justiça e sentimento de lealdade, ainda que ele pense que a lealdade normalmente se dê entre indivíduos que se identificam como parte de um grupo.

Com tudo isso que foi dito, vemos que o que Rorty recusa é a abordagem essencialista na concepção de homem e de justiça. Para ele, assim, como todo e qualquer objeto da natureza, também o homem não pode ser conhecido em sua essência. Do mesmo modo, não é possível conhecer entidades teóricas, como a justiça, em sua essência.

¹³ Em seu artigo “*Justice as a larger loyalty*” (2007), Rorty faz referência à filósofa moral Annette Baier, como uma autora que sustenta que a moralidade é construída na relação entre membros de uma comunidade e que, como consequência, são entre membros de um grupo que surgem as relações de confiança e de lealdade. Isto explicaria porque que a lealdade ocorreria preferencialmente entre membros de grupos menores do que entre pessoas que são distantes, isto é, que não pertencem a um mesmo grupo ou nação.

Mesmo pensando que não há distinção entre justiça e lealdade e que esta última ocorre somente entre pessoas que pertencem a um grupo, devido ao sentimento de identificação que elas possuem entre si, Rorty tenta “salvar”, de algum modo, o ideal de justiça a nível global. Rorty defende que a justiça pode ser pensada como, de acordo com suas próprias palavras, “lealdade ampliada”¹⁴. Explicando: Para ele, não é possível falar em “humanidade”, como se pudéssemos isolar uma característica comum em todos os seres humanos e, a partir desta, pensar no que poderíamos estabelecer como justiça. Aqui Rorty está rejeitando a correlação iluminista entre “natureza humana” e “direitos naturais”, além da noção de “justiça”, como sendo aquilo que deve ser estabelecido a fim de garantir tais direitos. Para ele, a justiça pode ser pensada como “lealdade ampliada”, ou seja, como a extensão do sentimento de lealdade que temos para com aqueles que nos são próximos a toda humanidade.

Ele afirma que a lealdade pode ser estendida a todos se buscarmos algo que permita que nos identifiquemos com outros seres humanos, ainda que distantes de nós. O que Rorty elege como o elemento que permitiria esse sentimento de lealdade por ser algo que todos nós teríamos em comum é a dor¹⁵. Com isso, Rorty tenta substituir a noção de natureza humana pela ideia de dor, como sendo o elemento capaz de trazer identificação entre seres humanos. Assim, o que nos faria leais a toda humanidade, o que nos traria o sentimento de pertencimento a este grande grupo chamado “seres humanos”, seria a compaixão. Rorty argumenta que o sentimento de se importar com a dor do outro não tem qualquer explicação religiosa, filosofia ou biológica, e nem precisa ter porque é “evidente para qualquer um, independentemente do seu background” (RORTY, 1999a, p.14. A tradução é nossa).

O grande problema, a nosso ver, é como articular lealdade com justiça, pois a deslealdade ocorre até mesmo entre pequenos grupos familiares. Será que lealdade/justiça devem ser pensados como dependentes apenas da questão da identidade? Não dependerá estes, também, dos valores do grupo, do modo como os indivíduos do grupo são formados, da relação punição/impunidade em um grupo, entre outros aspectos? Além disso, terá o sentimento de compaixão força suficiente para garantir a justiça dentro da atual conjuntura sociopolítica e econômica? Quanto a nós, pensamos que este sentimento pode ter alguma força, mas ele ainda é restrito demais para, no mínimo, diminuir a injustiça social, tanto em termos econômicos, como de poder.

¹⁴ Rorty, “Justice as a larger loyalty”. In: *Philosophy as Cultural Politics*, 2007.

¹⁵ A dor enquanto elemento de identificação entre os seres humanos também está relacionada com a questão da solidariedade em Rorty. Por essa razão, aprofundaremos o tema da dor no item 3.2.3, quando trabalharmos em maior detalhe a questão da solidariedade

3.2.2 O etnocentrismo como uma condição circular, porém inevitável

Uma das consequências políticas do pensamento de Rorty é o posicionamento que ele assume como um etnocentrista. Rorty afirma que ser etnocêntrico significa testar as crenças de outras culturas a partir do ponto de vista de sua própria cultura e buscar a conversação com aqueles que partilham das mesmas crenças.

Rorty pensa que é necessário admitir que somente podemos privilegiar um certo modo de vida partindo do vocabulário do nosso próprio grupo. Não precisamos, nem podemos, apelar para a ideia de racionalidade ou de objetividade para explicar nossa preferência por certos valores. Podemos nos considerar leais a estes valores, mas não podemos afirmar que são padrões objetivos e racionais que nos levam a adotá-los. Não temos como lançar mão de pontos de partida a-históricos, e, se nosso ponto de partida sempre tem que ser de algum lugar, então, aquele que corresponde aos da nossa própria cultura é o mais adequado para privilegiá-la.

Como consequência, não há como justificar a preferência por um certo modo de vida. Qualquer justificativa possível será sempre circular. Se queremos privilegiar nosso próprio grupo, não temos como sair da circularidade que envolve o fato de que só podemos fazê-lo partindo do vocabulário do nosso próprio grupo. Um exemplo disto está, segundo Rorty, na defesa feita por Churchill da democracia:

Isso é exemplificado pela defesa feita por Winston Churchill da democracia como sendo a pior forma de governo imaginável, exceto todas as outras que têm sido experimentadas até agora. Tal justificação não se dá com referência a um critério, mas com referência a várias vantagens práticas detalhadas. Ela é circular apenas naqueles termos do elogio usado para descrever sociedades liberais que serão retirados do vocabulário das próprias sociedades liberais. Tal elogio deve ser feito em *algum* vocabulário, afinal, os termos do elogio corrente nas sociedades primitivas ou teocráticas ou totalitárias não produzirão o resultado desejado. Então, o pragmatista admite que ele não possui um ponto de partida ahistorico a partir do qual ele possa defender os hábitos das democracias modernas que ele deseja elogiar (RORTY, 1999b, p.29. A tradução é nossa).

Coerente com seu posicionamento como etnocêntrico, Rorty assume claramente a sua preferência pela defesa dos valores iluministas e de sua herança cultural ocidental. Ainda que as ideias iluministas sejam anti-etnocêntricas, Rorty pensa que elas são ideias produzidas por uma cultura – e não representam valores absolutos, universais e neutros – e por essa razão, deve-se assumir que é como alguém que pertence a esta cultura que os seus valores devem ser

defendidos. Para ele, sua cultura pode ser defendida não em razão de uma suposta superioridade, neutralidade ou objetividade, mas em função desta ser, para ele, a única tradição que defende o uso da conversação no lugar da força, que entende que o outro pode ter voz, que defende que o outro pode ser incluído e que essa inclusão deve acontecer em condições de igualdade e não de subserviência. Ela permite que olhemos para outras pessoas, outras culturas e as tratemos de modo tal que a concordância não forçada seja possível.

É neste sentido que Rorty se mostra favorável à democracia e aos valores do liberalismo. Para ele, os valores condizentes com a democracia e com o liberalismo são mais próximos de ideias como tolerância e conversação não-forçada. Estes permitem uma interação mais pacífica com integrantes de outras culturas.

Rorty não arroga, entretanto, nenhuma justificativa para a sua preferência pelos valores democráticos e liberais. Como um etnocentrista, ele não pode recorrer a algo como racionalidade ou qualquer coisa do gênero para defender a sua posição.

Sociedades não-ocidentais, no passado, foram certamente céticas em relação aos conquistadores que explicaram que eles as tinham invadido por obediência a ordens divinas, mais recentemente, elas tem sido céticas em relação aos ocidentais que sugerem que deveriam adotar modos ocidentais para se tornarem mais racionais. (Essa sugestão foi abreviada por Ian Hacking em 'Mim racional, você Jane'). (...) Mas isto não significa negar que essas sociedades deveriam adotar modos recentes ocidentais, por exemplo, por meio do abandono da escravidão, da tolerância da prática religiosa, da educação das mulheres, da permissão de casamentos entre pessoas de raças e etnias diferentes, da tolerância com a homossexualidade, da escrupulosa objeção contra a guerra, e assim, por diante. Como ocidental leal, penso que eles deveriam certamente fazer todas essas coisas. Concordo com Rawls sobre o que considerar como abordagem razoável e sobre que espécie de sociedade nós, ocidentais, deveríamos aceitar como membros de uma comunidade moral global.

Mas penso que a retórica que nós, ocidentais, usamos na tentativa de conseguir que todos sejam parecidos conosco seria melhorada se fôssemos mais francamente etnocêntricos e menos supostamente universalistas (Rorty, 2005, p.120-1).

Neste sentido, Rorty acredita que os valores democráticos e liberais podem oferecer uma melhor e mais justa forma de vida, não apenas para os pertencentes das sociedades democráticas, mas também para os integrantes de outras sociedades. Tais valores permitem a conversação entre membros não só de sua cultura, mas também com os de outras culturas, uma vez que preza a tolerância e o respeito às diferenças.

Entretanto, estas ideias não são, de acordo com nosso autor, bem recebidas pelos partidários da tradição objetivista¹⁶. O desacordo se encontra no fato de que suas ideias

¹⁶ Rorty, 1997, p.64. Aqui, Rorty não faz referência a nenhum autor em particular, mas à “tradição objetivista” em geral.

representam uma séria ameaça à epistemologia enquanto discurso que fundamenta áreas como a ciência, determina “terrenos comuns” entre os homens, estabelece o fim dos debates e consolida a concordância com a justificativa de um parâmetro universal que está acima de todos. O que há por trás da crítica objetivista é o tipo de vida que se pretende privilegiar que, de acordo com esta, só pode ser justificado com apelo à verdade.

Além disso, Rorty se diz criticado pela sua afirmação de que se não existe um padrão universal de racionalidade que nos forneça critérios objetivos para fazermos julgamentos e tomarmos decisões podemos ficar sem justificativas para impedir a emergência de regimes totalitários. Se não podemos erigir nenhum conjunto de valores como correspondente à realidade, como podemos justificar que um regime que se pretenda totalitário não tenha o direito de existir a seu modo?

Rorty argumenta que o fato de suas concepções representarem uma ameaça à possibilidade dos valores do Iluminismo serem justificados objetivamente não deve ser encarado como se fosse quase um convite ao totalitarismo. O fato de não podermos justificar com apelo à verdade os valores iluministas não faz nenhum tipo de totalitarismo justificável.

Além disso, para Rorty, o fato de não haver sequer um ponto de vista que possa ser justificado universalmente, não significa que não podemos ter nenhum ponto de vista e que não podemos defender nenhuma forma de vida. Não significa que os hábitos herdados da tradição iluminista não possam ser vivenciados ou que devem ser abandonados porque não podem ser objetivamente justificados. Para Rorty, não devemos nos sentir obrigados a justificar tudo: “Devemos insistir que o fato de que nada é imune à crítica não significa que temos a obrigação de justificar tudo” (RORTY, 1991, p.29. A tradução é nossa).

3.2.3 A substituição da objetividade pela solidariedade

Rorty publica livros e artigos tais como “A Filosofia e o Espelho da Natureza”, “Contingência, Ironia e Solidariedade”, “Justiça como Lealdade Ampliada”, entre outros. Em suas obras, Rorty ataca a noção de conhecimento como representação e, colocando-se como pragmatista, defende que não há distinção entre conhecer objetos e utilizá-los. Tal concepção de conhecimento impede que ele aceite a dicotomia entre realismo e relativismo. Como consequência desta recusa, ele propõe a substituição da busca de objetividade pela busca de

concordância. A concordância é, para Rorty, o objetivo a ser perseguido quando a questão acerca das escolhas de certos discursos – discursos estes que podem ou não buscar a objetividade ou reivindicar para si um *status* epistêmico – aparece dentro da esfera política. A partir deste ponto, Rorty manifesta claramente a sua predileção pela democracia, sem, no entanto, para defendê-la, se utilizar de nenhum argumento que apele para uma superioridade objetiva desta. É se declarando um etnocentrista que Rorty defende a democracia e noções como justiça e solidariedade. Rorty aponta como um dos erros daqueles que pretenderam defender a justiça a tentativa de tomar como base para esta um ideal de essência humana. Rorty recusa não só a ideia de essência humana, como também de que é possível atingir epistemicamente a essência de um objeto. Deste modo, são com outros argumentos que ele pretende defender a ideia de justiça social, esta não mais tendo uma base universalizante, mas local, construída a partir do seu próprio grupo e de sua própria época. Mesmo se dizendo um etnocentrista, Rorty não abandona a sua preocupação com a justiça numa proporção que inclua toda a humanidade. Ele pensa, então, numa justiça “ampliada”, ou seja, que possa ser estendida da sua cultura para as demais. Isto reforça a sua preferência pela democracia e pelos valores herdados do Iluminismo porque estes se caracterizariam por levar em consideração a inclusão do outro, a busca da tolerância e da preocupação com o bom relacionamento com outros povos. Para ele, ainda que sua defesa dos ideais iluministas seja circular, é somente recorrendo a tais ideais que lhe parece ser possível defender a justiça social estendida a todo ser humano. Uma outra forma de realizar esta extensão seria, para ele, a busca da solidariedade, que, para ele, se traduz em pensar na dor do outro. Esta forma de “compaixão” seria aquilo que nos igualaria e permitiria ver o outro como “um de nós” e este sentimento de identificação pode fazer com que nos preocupemos mais com a execução da justiça.

Em “Objetivismo, Relativismo e Verdade”, Rorty sugere a preferência pela busca de solidariedade em detrimento da busca de objetividade. Esta sugestão o fez ser visto como relativista. Rorty menciona em suas obras termos como “realismo”, “relativismo” e “objetividade”, mas sempre com a preocupação em deixar claro que ele não os admite para designar suas teses. Isto não significa que ele recusa os temas ligados a estes conceitos, mas sim, o modo como são tradicionalmente abordados. A abordagem destes conceitos como contrapostos e como tendo que ser minuciosamente demarcados não faz sentido para ele. Rorty os incorpora de tal modo que estes são não somente complementares, mas, também, como sendo indissociáveis dos usos políticos que deles são feitos. Por exemplo, a sua preferência pela solidariedade não implica na anulação da busca por objetividade. Para ele, a

busca por objetividade só faz sentido se caminhar junto com a busca de solidariedade. A busca de objetividade perde o sentido se ocultar os propósitos desta busca, o que significa, para ele, que não podemos omitir o fato de que quem busca somos nós, seres humanos, que, ao lidar com a “objetividade”, o fazemos situados na nossa história e na nossa cultura.

Em seu artigo “*Solidarity or objectivity*” Rorty (1999b) afirma que existem duas formas de um povo dar sentido às suas vidas. Uma delas tem por objetivo a solidariedade, onde se constroem narrativas históricas ou ficcionais acerca de sua contribuição para esta comunidade. Outra maneira é fundamentar todas as escolhas e valores no desejo por objetividade. As histórias narradas têm em vista as relações dos homens com uma realidade não humana e pressupõe-se que os argumentos utilizados são neutros porque se referem a esta realidade, do mesmo modo como se acredita que as descrições que são feitas desta realidade são a-históricas, neutras e isentas de valores e opiniões.

Rorty se mostra favorável à primeira forma de dar sentido às nossas vidas, isto é, aquela que reduz a objetividade à solidariedade. Rorty desconfia da ideia de que a humanidade um dia poderá alcançar um ponto de vista a-histórico e totalmente independente da cultura e alcançar o “ponto de vista de Deus” ou o “ponto de vista de lugar nenhum”. Com isso, ele não vê como nossa cultura pode esperar alcançar a solidariedade somente em detrimento de se ter encontrado um tal ponto de vista.

Para Rorty, os realistas querem que a objetividade seja a base para a solidariedade e nós ocidentais herdamos desta tradição objetivista a ideia segundo a qual precisamos fundamentar nossa vida em sociedade em uma verdade que não se reduz a nenhum ponto de vista que seja determinado histórica ou culturalmente. É necessário que se conheça a realidade por detrás do véu das aparências e que nossas regras não sejam formuladas ao sabor das opiniões, mas que sejam fruto de um conhecimento bem fundado, só para citar algumas das distinções surgidas desde Platão e mantidas até hoje pelos realistas.

Em concordância com Feyerabend, Rorty afirma que a solidariedade deveria ser a meta prioritária na nossa cultura:

Se pudéssemos ser movidos somente pelo desejo de solidariedade, descartando o desejo de objetividade, então, nós deveríamos pensar sobre o progresso humano como a possibilidade dos seres humanos fazerem coisas mais interessantes e serem pessoas mais interessantes, não como seguindo em direção a um lugar já preparado para a humanidade (RORTY, 1999b, p.27-8. A tradução é nossa).

Rorty concorda com o pluralismo de Feyerabend, que enxerga a proliferação de ideias onde o realista vê a necessidade de todas as ideias convergirem a uma só verdade. Para Rorty,

construir para nós uma auto-imagem na qual a ética é uma questão mais urgente do que a busca da verdade foi um ponto positivo da obra de Feyerabend. Entretanto, seu erro foi aceitar que tal ideia fosse associada ao relativismo, o que levou à má compreensão de suas teses. Seria melhor se ele tivesse modificado o seu vocabulário.

Ainda em “*Objectivity, Relativism, and Truth*”, Rorty afirma que os realistas costumam identificar o seu pragmatismo com o relativismo. De acordo com ele, há três tipos de relativismo e o seu pragmatismo só se aproxima de um destes. O primeiro tipo de relativismo atesta que uma crença é tão boa quanto qualquer outra. A segunda forma de relativismo assume que a verdade tem tantos significados quantos procedimentos de justificação. E o tipo de relativismo que é conforme o pragmatismo se pauta na afirmação de que não há nada a ser dito sobre a verdade ou racionalidade independentemente dos procedimentos de justificação usados em uma sociedade. Esta última concepção também compreende aquilo que Rorty entende por etnocentrismo. Mesmo se aproximando de um tipo de relativismo, Rorty afirma que seu pragmatismo ou etnocentrismo não podem ser considerados como relativismo, pois estes não possuem uma teoria da verdade:

Como um partidário da solidariedade, essa concepção de valor da investigação cooperativa humana tem apenas uma base ética, não epistemológica ou metafísica. Não tendo qualquer epistemologia, *a fortiori*, ela não tem uma concepção relativista (RORTY, 1999b, p.24. A tradução é nossa).

Um dos motivos pelos quais Rorty rejeita o termo “relativismo”, tanto quanto “realismo” está no fato de que toda esta questão a respeito da busca pela solidariedade *versus* busca da verdade é, no fundo, muito mais de ordem política do que epistemológica. Neste sentido, a tentativa dos realistas em evitar o relativismo significa o desejo de preservar certos hábitos da vida europeia contemporânea. O que está em jogo é qual auto-imagem nossa sociedade deveria ter. Para o pragmático, tais hábitos não podem ser justificados com apelo à verdade, à razão ou à objetividade. Deste modo, para ele, nossa auto-imagem deve estar mais voltada para o desejo de solidariedade do que de objetividade.

O pragmatismo de Rorty implica em, entre outras coisas, ver a investigação mais como revisão contínua de crenças do que como aplicação de critérios. Para o pragmático, o desejo por objetividade é o desejo de conseguir maior concordância possível. A distinção entre conhecimento e opinião somente significa maior ou menor facilidade em se conseguir concordância. Quando se aceita tais ideias, a noção de “normas culturais locais” passa a não ser vista como um problema.

Como consequência destas teses, Rorty discorda que o objetivismo possa servir de base para toda a organização da sociedade. Uma das razões da substituição feita por Rorty da objetividade pela solidariedade está na ideia de que não temos obrigação de procurar a verdade porque não temos responsabilidade com a “realidade”, mas com seres humanos. Ele desconfia da noção de que a humanidade um dia poderá alcançar um ponto de vista a-histórico e totalmente independente da cultura. Com isso, ele não vê como nossa cultura pode esperar alcançar a solidariedade somente em detrimento de se ter encontrado um tal ponto de vista. E, para ele, a ética é uma questão mais urgente do que a busca da verdade porque ele não vê como que as discussões sobre critérios de verdade possam resolver problemas éticos. Ele pensa que problemas éticos devem ser resolvidos a partir da abordagem direta das questões que afetam as pessoas e através da concordância entre elas. Critérios de verdade, para ele, dependem da concordância entre as pessoas, e não o inverso.

Para Rorty, o melhor argumento em favor da busca da solidariedade como prioritária à busca de objetividade está em um argumento apresentado por Nietzsche. De acordo com Rorty, Nietzsche afirma que a tradição ocidental epistemológica não está funcionando mais¹⁷. Isto torna plausível a sugestão pragmática de que a esperança compartilhada deveria ser o fundamento para nossa sociedade. Esta sugestão não possui, de acordo com Rorty, nenhum fundamento epistemológico, metafísico ou semântico, mas possui um solo prático. Ela favorece a relação com outras pessoas e outras culturas com tolerância e objetivando a concordância não forçada.

Enquanto antiessencialista, pragmatista e etnocentrista, Rorty não mais aceita a ideia de que podemos encontrar uma fundamentação filosófica para a resolução do problema da injustiça social. Isso não leva Rorty a abandonar a questão. Mas como, então ele passa a abordá-la? Como, para ele, a solidariedade é possível?

Tendo em vista a sua rejeição da objetividade como base para a ética, Rorty propõe que no lugar de buscar a verdade, devemos voltar a nossa atenção para os nossos interlocutores. Assim, as decisões em uma sociedade serão resultado da conversação entre seus membros e não de uma investigação pretensamente neutra da realidade e da própria condição humana. O objetivo de uma sociedade democrática passa a ser o de encontrar a concordância entre os membros do próprio grupo. A concordância será encontrada a partir da interação entre as pessoas, as quais devem substituir o desejo pela objetividade pelo desejo de adquirir crenças no encontro com pessoas que possuem outras crenças. Assim, em vez de

¹⁷ Rorty, 1999b, p. 33.

tentarmos convergir todas as opiniões para uma única verdade, procuraremos entrar em contato com o maior número de ideias possível.

O ideal de solidariedade proposto por Rorty requer a predisposição, em nossa sociedade, das pessoas em travar contatos com as outras, em ouvir o que elas têm a dizer e estarem abertas para mudarem suas opiniões. E nas ocasiões em que a concordância não for possível, Rorty sugere que as pessoas sejam tolerantes e não tentem impor seus pontos de vista.

Em seu livro “Contingência, ironia e solidariedade”, ele afirma que a solidariedade não é algo presente na essência do homem. Não podemos pensar em características ou ações humanas que sejam “essenciais” ou “naturais” e que sejam independentes da história e das instituições. Neste livro, Rorty trata da tese de que temos obrigação moral de sentir-nos solidários. Ele analisa esta tese a partir da noção de que a solidariedade surge do sentimento de identificação com outras pessoas. Sua intenção é negar que o sentimento de identificação com o grupo que engloba toda a espécie humana possui a mesma força que a identificação com grupos menores.

Para Rorty, o sentimento de solidariedade é maior quando se refere a participantes de grupos menores: “O ponto destes exemplos é que nosso sentimento de solidariedade é mais forte quando aqueles para os quais a solidariedade é expressa são pensados como ‘um de nós’, onde ‘nós’ significa algo menor e mais local do que a espécie humana” (RORTY, 1993, p.191. A tradução é nossa). Rorty nega que possamos falar em solidariedade para com todos os seres humanos, como queriam os católicos e kantianos. Não temos, de acordo com ele, como distinguir características da espécie humana que estabeleçam aquilo que “nós” somos em oposição a um animal ou, como ele mesmo diz, apontar a linha divisória onde acaba a racionalidade e começa a não-racionalidade ou onde acaba a obrigação moral e começa a benevolência. Para ele, a solidariedade está relacionada com as similaridades e dissimilaridades que são significativas para nós e quais representam o vocabulário contingente historicamente.

Para Rorty, que é um antiessencialista, não há como estender o “nós” para toda a humanidade tentando encontrar uma característica comum a todos, a partir da qual podemos nos identificar como pertencentes a um único grupo. Se a solidariedade depende do sentimento de identificação com um grupo a partir do reconhecimento de características que as pessoas do grupo têm em comum, como pode haver solidariedade entre grupos que não possuem características em comum e, por isso, não têm nenhum sentimento de identificação?

Rorty considera importante, como um liberal, estender o “nós” o máximo possível. Entretanto, ele critica a forma como a “solidariedade humana” foi tornada uma expressão retórica. Sem querer diminuir a força retórica que esta expressão adquiriu, Rorty pretende livrá-la dos “pressupostos” filosóficos que foram associados a ela. Para Rorty, o que permite que possamos ver a humanidade como um grupo com o qual nos identificamos não é a busca de uma característica essencial de todos nós, mas o reconhecimento de que nossas diferenças são irrelevantes quando comparadas com a dor e a humilhação.

Dewey pensava, assim como agora penso, que não havia algo maior, mais permanente e confiável por trás do nosso sentido de obrigação moral em relação àqueles em sofrimento do que certo fenômeno histórico contingente – a disseminação gradual do sentimento de que a dor dos outros importa, independentemente de serem ou não da mesma família, tribo, cor, religião, nação ou de terem a sua própria inteligência (RORTY, 2005, p.45).

Para que este “nós” não fique restrito a pequenos grupos devemos, para Rorty, partir de onde nós estamos (“nós, liberais”). Para ele, os liberais podem se dedicar a alargar o “nós” tanto quanto possível criando “um ethnos maior e mais variado”. Rorty pensa que a solidariedade pode ser pensada menos como resultado da identificação com a humanidade e mais como da própria sensibilidade em relação à dor e à humilhação de outros. Para ele, a solidariedade pode ser estendida a partir do momento em que as pessoas deixam de considerar os aspectos que elas têm ou não em comum com os outros e pensam a respeito de outros sentirem ou não dor. Em sua concepção, esta distinção possibilita o pensamento acerca de questões como os conflitos entre o público e o privado, ou mesmo sobre o sentimento de identificação com um grupo menor ou com toda a humanidade.

Com relação ao conhecimento científico, a concepção de Rorty se difere das abordagens tradicionais em filosofia, que tentam assegurar para a ciência a capacidade de representar mais acuradamente a realidade. Com base na concepção de Kuhn a respeito da ciência, Rorty encara a pesquisa científica como correção constante de teorias do que como resultado do uso de normas metodológicas. Como dito no capítulo 1, Rorty concorda com Kuhn que não existem na ciência valores que são previamente traçados pelos cientistas que irão guiar a escolha por uma teoria ou outra, por um procedimento metodológico ou outro. Os valores são escolhidos em circunstâncias históricas distintas de acordo com as discussões que ocorrem entre os cientistas que trabalham no momento. Não existem valores ou regras universais.

Deste modo, Rorty pensa que a busca de objetividade na ciência está atrelada à busca de concordância entre os cientistas. A objetividade está relacionada ao consenso entre pesquisadores e não com aspectos intrínsecos ao objeto.

Além disso, com o conceito de incomensurabilidade, Kuhn mostrou que não há um esquema neutro no qual os cientistas trabalham, algo que era pressuposto, até então, pelos filósofos da ciência, que viam a comensurabilidade entre Aristóteles e Newton e entre este e Einstein, por exemplo. O que ocorre nas mudanças de paradigma são, não apenas uma modificação na forma de explicar os fenômenos, mas também toda uma visão diferente que se tem dos mesmos. Não há como avaliar se uma mudança de paradigma torna as explicações científicas “mais ajustadas” ao real. A incomensurabilidade abala a ideia de que o conhecimento científico é uma forma especial de representar a natureza e que as mudanças em ciência se dão unicamente mediante regras epistêmicas de modo a tornar as representações cada vez mais nítidas.

Rorty pensa que esta não pode ser legitimada com o apelo à sua racionalidade ou à sua correspondência com a realidade, mas seus méritos podem ser reconhecidos a partir do ponto de vista moral. Para Rorty, a ciência pode ser um modelo de solidariedade. Em “Science as solidarity”, Rorty (1999b) propõe que a ciência não seja mais vista como modelo de objetividade, mas como modelo de solidariedade. As instituições e práticas que compõem as comunidades científicas podem oferecer sugestões de formas de vida. O conhecimento produzido por ela pode fornecer sugestões sobre o modo como o resto da cultura pode se organizar. Além disso, as suas questões são discutidas no fluxo das interações entre os pesquisadores, os quais buscam o consenso para a validação de uma teoria. Esta prática pode servir como um modelo de concordância não forçada, que pode ser seguido por toda a cultura.

Eis algumas características desta nova imagem de ciência que Rorty propõe:

a) A imagem que Rorty propõe para a ciência toma por base a reformulação do termo “racionalidade” e da substituição de termos como “objetividade”, “busca da verdade” por “concordância não forçada”. A racionalidade pode significar “tolerância, respeito pela opinião dos outros, vontade de ouvir, confiança mais na persuasão do que na força”. Já a concordância não forçada se refere à conversação e à persuasão. Deste modo, a aceitação de teorias científicas está mais voltada para a obtenção de consenso do que para o alcance da objetividade.

- b) O que caracteriza a ciência é o “respeito pela opinião dos colegas, a curiosidade e a inquietação por novos dados e idéias”.
- c) Afirmar que a verdade será alcançada significa encontrar aquilo no qual acreditar, o que depende de ouvir a tantas sugestões e argumentos quanto possível.
- d) O objetivo da investigação é conseguir uma mistura de concordância não forçada com discordância tolerante.
- e) As questões teóricas poderiam ser substituídas por questões práticas a respeito da nossa vontade em manter nossos valores, teorias e práticas ou se queremos substituí-las por outras.
- f) O conhecimento que daí surgir pode fornecer sugestões sobre o modo como o resto da cultura pode se organizar.
- g) A ciência também é um modelo de concordância não forçada, que pode ser seguido por toda a cultura.
- h) A distinção entre ciências naturais e humanas não se baseia no fato de que as primeiras são interessadas em prever e controlar o comportamento das coisas e as últimas não podem ter este interesse. O motivo disto é que, numa sociedade democrática as metas devem ser constantemente redefinidas e não pré-estabelecidas. Se isso ocorre, podemos descartar o cientista social. De acordo com Rorty, é o que de fato ocorre em regimes totalitários.

CONCLUSÃO

Pensamos que o realismo e o relativismo podem ser conciliados e, para isto, escolhemos as teses de Feyerabend e de Rorty. Esta escolha se deu porque, segundo nosso julgamento, ambos levantaram teses acerca do real e da relação cognitiva e prática que o homem pode ter com este.

Ambos estão de acordo com a tese que afirma a existência do real. Entretanto, atestam a incapacidade do homem em atingir um ponto de vista neutro acerca do real, ou seja, defendem que o conhecimento sobre o real é relativo, mas não conferem esta mesma característica ao real, isto é, este existe independentemente de nós, apesar de ser, em sua totalidade (Feyerabend) ou em sua essência (Rorty), incognoscível. Com isto, queremos dizer que, com relação à questão ontológica, ambos são realistas. Porém, com relação ao âmbito epistemológico, suas teses possuem traços tanto realistas quanto relativistas.

Feyerabend, diferentemente de Rorty, atribui ao real a característica de ser extenso e amplo o suficiente para extrapolar nossa capacidade de conhecê-lo e descrevê-lo em sua totalidade. Além disso, de acordo com sua tese, exposta em “Conquista da Abundância”, toda tentativa de se compreender e descrever a realidade é sempre uma “simplificação” desta, pois o que é descrito corresponde apenas a uma fração desta, além de ser posto em uma linguagem que corresponde com os valores e com a visão de mundo de cada cultura. Isso explica tanto a existência de tão diversas e distintas formas de conhecimento sobre a realidade, assim como, também, o sucesso empírico de cada uma delas. Neste sentido, todo conhecimento possui dois componentes: um realista e outro relativista. Realista, porque, na medida em que obtém o sucesso empírico, cada forma de conhecimento demonstra a “resposta” dada pela natureza e relativista porque reflete, também, os valores culturais.

Consideramos satisfatória a resposta dada por Feyerabend acerca da relação entre realismo e relativismo. Mesmo assim, também abraçamos as teses de Rorty sobre o mesmo tema porque pensamos que estas se complementam às de Feyerabend. Diferentemente deste, Rorty não atribui nenhuma característica ao real, pois atesta nossa incapacidade de conhecê-lo em essência. Portanto, o que é complementar, em nossa opinião, ao pensamento de Feyerabend diz respeito à questão do conhecimento do real. Rorty afirma que somos impossibilitados de conhecer os objetos em sua essência. Para ele, estes se apresentam para nós, ou melhor, nós os observamos sempre já relacionados com outros objetos e conosco.

Rorty é um realista na medida em que, em primeiro lugar, atesta a existência da realidade e, em segundo, afirma esta influencia nossas asserções (exerce “pressões” sobre nossas abordagens) quando a utilizamos. O caráter relativo do conhecimento está na diversidade de descrições possíveis de acordo com o tipo de relação que se estabelece com a natureza e com os propósitos de cada uma das abordagens.

Outro fator determinante para a escolha destes filósofos é o fato destes não encararem suas próprias abordagens como definitivas ou absolutas. Ao reconhecer seus próprios discursos como relativos histórica e culturalmente, ambos oferecem suas ideias à discussão e ao diálogo.

Concordamos com ambos os autores e pensamos que, embora tenham abordagens divergentes num certo aspecto, estas não são excludentes e ambas levam a conclusões semelhantes. Sobre o caráter relativo do conhecimento, aproveitamos de ambos os autores a noção segundo a qual o conhecimento resulta das relações estabelecidas entre homem e natureza, apesar de ambos chegarem a estas conclusões por caminhos diferentes. Também concordamos com a impossibilidade de se conhecer o real em si mesmo. Pensamos que a impossibilidade de alcançar um ponto de vista neutro permite a pluralidade de abordagens hoje existentes e que todas estas são legítimas quando são capazes de proporcionar uma vida satisfatória e se relacionam com o real quando produzem os resultados almejados.

Concordamos com Feyerabend que os valores e o modo como os seres humanos desejam viver são decisivos nas relações que estes estabelecem com a natureza e no conhecimento que é produzido a partir destas relações. Por outro lado, pensamos que é possível unir esta ideia à concepção pragmática do conhecimento, apresentada por Rorty, que não faz distinção entre “usar” e “conhecer” o real.

Abraçamos as seguintes conclusões para a ciência a que estes filósofos chegam a partir de suas teses acerca do realismo e do relativismo: a) A ideia tanto de Rorty quanto de Feyerabend de que a ciência é uma forma de conhecimento que, como qualquer outra, reflete os valores dentro dos quais é produzida. b) A impossibilidade de comparação entre ciência e outros discursos quanto à proximidade da verdade ou realidade. c) A sugestão de Feyerabend de que a ciência e as demais tradições sejam abertas ao diálogo e à troca. d) A noção de Rorty de que a ciência seja reconhecida mais pelos seus aspectos morais do que epistemológicos. e) A sugestão de Rorty de que a ciência seja um modelo de solidariedade em vez de objetividade. Quanto a nós, defendemos que a solidariedade pode ser pensada em relação aos

benefícios que a ciência pode produzir, ainda que o reconhecimento destes benefícios não se dê com a ingenuidade de uma aceitação acrítica.

Não temos a pretensão de dar respostas definitivas para a complexa relação entre ciência e sociedade, nem mesmo de pensar que esta tese é capaz de esgotar o tema. Pretendemos discutir as questões levantadas por Feyerabend e Rorty, pensando sobre como é possível que sociedade e ciência tenham uma relação equilibrada e quais as limitações que esta relação pode ter.

Destacamos os seguintes aspectos considerados por nós como importantes na relação entre ciência e sociedade: 1- A noção de Feyerabend de que as tradições devem ter igualdade de direitos e oportunidades, o que significa que a ciência deve ser protegida das demais tradições e estas, daquela. 2- ainda com Feyerabend, a troca entre ciência e tradições não-científicas em função dos benefícios que podem ser extraídos. 3- A sugestão de Rorty de preferir o diálogo à força. Através do diálogo, ciência e sociedade podem ter uma relação que tenha por objetivo a busca da solidariedade e não a imposição de ideias pretensamente “verdadeiras” ou “objetivas”.

Apesar de concordar com as ideias propostas por Feyerabend e Rorty, algumas limitações destas devem ser consideradas. Com relação ao primeiro, podemos nos perguntar: Como garantir que os cidadãos exerçam o controle sobre a ciência e sobre qualquer outra tradição? Será que esta sociedade pluralista idealizada por Feyerabend é possível de ser colocada em prática? Como os cidadãos podem fazer escolhas? Como ter consciência de suas escolhas? Como garantir que os cidadãos estudem as questões que devem ser decididas politicamente? Isto se daria na educação que é concedida nas escolas? Têm as escolas condições de formar este tipo de cidadão ou já não é, ela própria, mais uma instituição dentro da sociedade que reflete os valores e contradições atualmente existentes? Além disso, devemos admitir que, assim como outras esferas presentes na sociedade, tais como a educação e a arte, a ciência também sucumbiu às pressões mercadológicas e suas produções acabam sendo inevitavelmente ditadas pelas instituições que financiam pesquisas. Podemos perguntar: Até que ponto, numa sociedade capitalista, a ciência influencia ou é influenciada pela sociedade, se ela também é pressionada pelas demandas do mercado? Como controlar essas “pressões” exercidas pelo mercado sobre esferas importantes na vida em sociedade como a formação dos indivíduos, a produção de conhecimento e de cultura? Por outro lado, uma vez que são os próprios cidadãos consumidores e agentes sociais, estas escolhas já não estão sendo feitas? Crer que o capitalismo e determinadas instituições pressionam os cidadãos e que

estes não têm opção de escolha não é uma forma de infantilizar o povo? Estas questões são demasiadamente complexas e, em nossa concepção, não possuem uma resposta definitiva, nem mesmo uma única resposta.

Uma das questões que nos suscita o conceito de pluralismo é quanto à “imposição” da ciência. Será que hoje a ciência é mesmo imposta? As pessoas aceitam a ciência por não poderem escolher entre esta ou outra forma de conhecimento? Será que os financiamentos a ela destinados são mesmo feitos cegamente ou será que isto não é uma escolha? Se há uma escolha, podemos ao menos concordar com as afirmações de Feyerabend de que, normalmente, não são feitas comparações com outros pontos de vista, nem existem maiores reflexões, antes de se aceitar certos produtos científicos. Deste modo, a busca pela informação seria de grande importância para que as pessoas se questionassem a respeito não só da aceitação de certos produtos científicos, mas também, de todos os valores que a ciência carrega junto consigo.

Será que a questão da imposição da ciência, de que fala Feyerabend pode se resumir a uma questão de uma escolha consciente e deliberada por parte da população? Podemos dizer que a bomba atômica não é do desejo da maioria das pessoas, mas foi desenvolvida por cientistas em um momento histórico em que a sua utilização só foi colocada em prática porque correspondia com os interesses dos países em guerra. As pesquisas empreendidas no seu desenvolvimento teriam sido levadas a cabo em sociedades com uma política pacifista? Além disso, devemos admitir que, assim como a arte, a ciência também sucumbiu às pressões mercadológicas e suas produções acabam sendo inevitavelmente ditadas pelas instituições que financiam pesquisas. Podemos perguntar: Até que ponto, numa sociedade capitalista, a ciência influencia ou é influenciada pela sociedade, se ela também é pressionada pelas demandas do mercado?

Optamos, quanto a esta questão, pelo caminho do “meio”: nem pensamos que a ciência é imposta à sociedade, como se as pessoas fossem obrigadas a incorporar sua visão de mundo, mas também não acreditamos que a escolha pela ciência só se dá após análises detalhadas e pormenorizadas. Pensamos que há uma interação entre ciência e sociedade, onde a influência de uma sobre a outra deve ser descrita como uma estrada de mão dupla. Ambas influenciam e são influenciadas.

Entretanto, a interação entre ciência e sociedade parece acontecer de forma bastante confusa, onde, nem os cidadãos têm total certeza se estão optando por esta ou sendo “levados” a fazer esta opção. Por isso, concordamos com Feyerabend que, numa sociedade democrática,

a ciência deveria ser submetida à vontade dos cidadãos e que estes só podem exercer realmente seu poder de escolha se buscarem o conhecimento de tudo aquilo que estiver concorrendo para “atrair” o seu interesse.

A questão, então, passa a ser outra: como garantir que os cidadãos exerçam o controle sobre a ciência e sobre qualquer outra tradição? Será que esta sociedade pluralista idealizada por Feyerabend é possível de ser colocada em prática? Como garantir que as pessoas realmente se interessem pelas questões sociais e exerçam ativamente o controle sobre as tradições e a defesa de seus pontos de vista? E certo que Feyerabend não pretende dar uma resposta definitiva e “universal” para esta questão porque a forma como pessoas podem colocar em prática o projeto de uma sociedade pluralista depende das circunstâncias em que estas pessoas estiverem vivendo, isto é, o quanto sua comunidade ou o governo pode ser tolerante, o papel que exerce a ciência e as demais tradições nesta sociedade. Feyerabend estaria sendo, inclusive, incoerente se pretendesse ditar regras de como as pessoas devem fundar uma sociedade pluralista.

Se Feyerabend não pretende e não pode determinar como uma sociedade pode se tornar pluralista, devemos admitir, entretanto, que esperar que os cidadãos resolvam, de um dia para o outro, tomar as rédeas de seus cursos de vida e assumir o controle das instituições é, na nossa opinião, contar com um movimento espontâneo por parte dos cidadãos que é pouquíssimo provável de acontecer. De quem ou de onde partiria a iniciativa de construir uma sociedade como esta?

Também nos perguntamos como garantir o pluralismo cultural, isto é, que uma tradição não venha a se impor sobre as outras. Como garantir que as sociedades resolvam pacificamente suas divergências, através da tolerância? Como frear, deste modo, o desejo de uns de possuírem poder político e a ganância por riqueza? Parece-nos que o conceito de pluralismo fica, diante destas questões, como uma resposta otimista demais para problemas tão graves.

Feyerabend, por fim, percebeu este problema acarretado pelo seu conceito de pluralismo. Ele admitiu que a sua sugestão de que as tradições devem ser deixadas em paz era o mesmo que esperar que elas pudessem ser mantidas isoladas de todo o mundo, quando, na verdade, este isolamento não ocorre de fato. Mesmo que ainda hajam culturas isoladas, não se pode esperar que estas não entrem em contato com outras para sempre. E, a partir do momento em que isto ocorre, tal contato pode se caracterizar tanto como uma relação de tolerância, quanto de dominação.

De nossa parte, consideramos que este é o maior problema que podemos apontar ao seu conceito de pluralismo. Feyerabend não nos deu uma resposta a esta pergunta. Tampouco, neste trabalho, temos condições de apresentar uma resposta. Podemos afirmar também que não há, nos dias de hoje, uma resposta para o problema da desigualdade.

Nem por isso, acreditamos que se deva descartar as críticas feitas por Feyerabend às sociedades modernas, ao papel da ciência e, inclusive, ao papel da filosofia da ciência. Os trabalhos de Feyerabend foram de grande importância para desmascarar preconceitos com relação à visão que a sociedade e a filosofia sustentavam em relação à ciência. Suas críticas levaram à discussão acerca da ciência e das metodologias para a questão política da desigualdade, que intriga até hoje, e que até hoje permanece sem uma solução satisfatória. Não cobramos, portanto, que Feyerabend seja aquele que resolva um problema que podemos perguntar se é mesmo solúvel.

Com relação às ideias de Rorty, concordamos plenamente com ele que a ciência, o conhecimento objetivo não podem servir como os únicos instrumentos para realizar a organização de nossa sociedade. Pensamos como ele que, se todas as sociedades necessitam de algum conhecimento para se organizarem, a tradição objetivista é mais uma das que podem fornecer sugestões para a vida humana. Não podemos limitar nossas possibilidades a uma única forma do homem de se relacionar com a realidade. Outras formas de conhecimento também alcançam eficácia para os propósitos almejados.

Consideramos insuficiente a sua substituição feita por Rorty da objetividade pela solidariedade. Não que discordemos do fato de que uma substituição é necessária como corolário de suas teses. A crítica que temos a fazer é que Rorty não torna claro como que tal substituição é possível. A concordância parece ser uma via interessante para substituir o desejo por objetividade pelo desejo de solidariedade. Entretanto, ela pressupõe uma simetria entre os participantes do diálogo. O que, na prática, não é o que observamos. Não vemos a concordância adquirida pelo diálogo ser necessariamente não forçada. Nem sempre o diálogo exclui jogos de força. Nem sempre as partes de um diálogo estão em igualdade de condições, havendo, por vezes, partes mais fracas e outras mais fortes. Nem sempre há igualdade nas condições em que os diálogos ocorrem, seja porque há casos em que há partes que não detém conhecimento sobre uma questão à altura das demais, seja porque há outros aspectos que colocam as partes do diálogo em condições diferentes, como por exemplo, o fator econômico.

Outra questão é a sua ideia de que os valores democráticos e liberais permitem uma conversação não-forçada. De acordo com ele, dois cenários têm mantido a esperança em uma

sociedade sem classes. Um é marxista, que crê na revolução do proletariado e no fim das empresas privadas. Outro é dominante entre os intelectuais ocidentais do fim da 2ª guerra, que acreditavam em reformas políticas e na criação de instituições verdadeiramente democráticas, mas sem uma revolução e sem a abolição da propriedade privada. Tais reformas assegurariam a igualdade de oportunidades entre as futuras gerações. Para Rorty, ambos cenários são, hoje, igualmente implausíveis.

Com relação à questão da globalização, Rorty dá razão aos marxistas quando estes afirmam que as questões políticas centrais são sobre as relações entre ricos e pobres. Para os não-marxistas, as questões são sobre a possibilidade de conciliar o crescimento econômico com justiça social. Para Rorty, o fato central da globalização é que “a situação econômica dos cidadãos de uma nação tem ficado para além do controle das leis do estado” (RORTY, 1999a, p. 233. A tradução é nossa). As relações econômicas globais têm ido além das capacidades de controle legal. Não há como controlar a circulação do dinheiro (tanto nas negociações legais quanto ilegais) e as decisões econômicas são tomadas independentemente das legislações.

Para Rorty, o que os intelectuais podem fazer de útil para aumentar as chances da utopia de igualdade global é chamar a atenção do público educado para a necessidade de uma política global que tenha um poder compensatório em relação aos “super-ricos”. Rorty também pensa que a revitalização das Nações Unidas para tratar de questões relacionadas à guerra ou de injustiça social é, ainda que pequena, talvez a única chance que ainda se pode ter, uma vez que, para ele, os EUA são muito “pobres e muito nervosos para servirem como *policeman* global” (RORTY, 1999a, p. 234. A tradução é nossa).

Rorty discorda que a tradição liberal seja um projeto de “homogeneização” da diferença. Para ele, a tradição liberal favorece o pluralismo e a única homogeneização que a tradição liberal pode favorecer é a da concordância entre os diferentes grupos. A questão que lançamos é se a tradição liberal e os valores democráticos são, nos dias de hoje, suficientes para garantir a concordância e para tornar o mundo mais próximo da “utopia de igualdade global”, uma vez que são tantos os interesses em jogo num mundo capitalista e, por isso mesmo, competitivo.

De certo modo, uma crítica semelhante pode ser endereçada à Feyerabend. A sua sugestão de que as sociedades democráticas respeitem as tradições existentes, sem conferir maior *status* a qualquer uma que seja não resolve a questão de como garantir isto. Ainda mais se uma destas tradições se caracterizar justamente pelo fato de querer se autoafirmar e

suprimir as demais. Como resolvemos a questão a partir do momento em que consideramos os jogos de poder existentes nas sociedades?

Defendemos que não é possível, nem desejável, que sejam forçadas a liberdade, a igualdade, a compaixão, o amor ao próximo. Ou seja, estes valores dependem da vontade das pessoas, tenham elas consciência disto ou não. Pensamos que as pessoas já incorporam na prática estes ou quaisquer valores que sejam quando isto é fruto de sua vontade. Muitas mudanças que ocorrem nas leis de certos países acontecem depois que certas práticas já são vivenciadas pelos indivíduos.

Pensamos também, que algo no sentido de se ter uma visão mais igualitária e menos preconceituosa, de ser mais solidário e ter mais compaixão já é, de algum modo, praticado em nossa cultura. Entretanto, ainda encontramos muitas pessoas, cujas condições de vida em comparação com as de outros, tanto com relação a aspectos culturais quanto econômicos, ainda são, a nosso ver, assombrosamente deploráveis, indignas e inaceitáveis. Isso significa que, se de algum modo, algo já é feito, ainda está longe de ser o suficiente. Entretanto, para que algo em direção a uma humanidade mais justa seja feito, deve haver vontade. E, de acordo com nossa opinião, as pessoas já expressam suas vontades no modo como vivem. Como já foi afirmado, não é possível, nem desejável que se force as pessoas a sentirem compaixão. Se as pessoas não quiserem, seja de forma consciente ou não, nada será feito.

Entretanto, fazemos parte de uma cultura em que o desejo de uma humanidade que viva em condições mais dignas – ainda que tais condições não tenham sido implementadas na prática como gostaríamos, até porque temos outros valores em concorrência com este - ecoa nas vozes dos intelectuais há pelo menos três séculos e já foi capaz de trazer inúmeras mudanças no modo de vida das pessoas. Pensamos que os intelectuais do nosso tempo ainda têm um poder de influência muito grande. Defendemos que suas vozes devem mais debatidas nas escolas e nos meios de comunicação. Defendemos com veemência a filosofia como instrumento de crítica e de formação de uma população mais consciente. Não cremos que possamos viver no sonho kantiano da paz perpétua, mas pensamos que professores e intelectuais podem fomentar a discussão sobre estes valores, tanto em seus discursos, quanto incorporando na prática os valores que defendem, pois cremos que é na prática cotidiana que as mudanças acontecem.

REFERÊNCIAS

BOYD, R. “On the current status of scientific realism”. In: **The Philosophy of Science**. Massachusetts: The MIT Press, 1991.

CHAKRAVARTTY, A.A **Metaphysics for Scientific Realism**: Knowing the Unobservable. Cambridge University Press, 2007.

CHALMERS, A. F. **O que é ciência, afinal?** Tradução de Raul Fiker. São Paulo. Brasiliense. 1ª edição, 2000.

DUTRA, L. **Introdução à Teoria da Ciência**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

FEYERABEND, P. K. **Adeus à razão**. Tradução de Maria Georgina Segurado, Lisboa, Edições 70, 1991a.

_____. **Against Method**. Verso; 3ª ed, 1993.

_____. Concluding unphilosophical conversation. In: MUNÉVAR, G. (ed.), **Beyond Reason**: Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend, Dordrecht: Kluwer, 1991b.

_____. **Conquest of Abundance**: A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being, ed. B.Terpstra. Chicago: University of Chicago Press, 1999a.

_____. **A Conquista da Abundância**: Uma história da abstração versus a riqueza do ser. Tradução de Cecília Prada e Marcelo Rouanet. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2006.

_____. **Contra o Método**. Tradução de Octanny S. da Mota, Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1989.

_____. **Farewell to Reason**. Verso; New Ed edition, 1982.

_____. **Knowledge, Science and Relativism**: Philosophical Papers, Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1999b.

_____. **La Ciencia en una Sociedad Libre**. 3ª Edição em espanhol. Delegación Coyoacán: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

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

GELLNER, E. Além da verdade e da falsidade. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, 1, pp. 62-76. Tradução de Balthazar Barbosa Filho, 1980.

HACKING, I. **Representing and Intervening**: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HESSE, M. **Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science**. Indiana University Press, 1980.

KIRK, R. **Relativism and Reality**: A Contemporary Introduction. London: Routledge, 1999.

KITCHER, P. **The Advancement of Science**: Science Without Legend, Objectivity Without Illusions. Oxford: Oxford University Press, 1993.

KRAUSZ, M. **Relativism**: Interpretation and Confrontation. University of Notre Dame Press, 1989.

KRAUSZ, M. & HARRE, R. **Varieties of Relativism**. Blackwell Pub, 1996.

KUHN, T. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

KUKLA, A. **Studies in Scientific Realism**. New York: Oxford University Press, 1998.

_____. **Social Constructivism and the Philosophy of Science**. London: Routledge, 2000.

_____. Scientific Realism, Scientific Practice, and the Natural Ontological Attitude. **British Journal for Philosophy of Science**, vol.45, pp. 955 - 975, 1994.

MENDONÇA, A. L. O. & VIDEIRA, A. A. P. Instituinto o Science Studies. **Revista Episteme**. N. 19. p. 149-158. Porto Alegre. UFRGS, 2004.

_____. Kuhn, Progresso Científico e Incomensurabilidade. **Scientiae Studia** vol. 5, n. 2, abr.-jun., 2007. No prelo. ISSN 16783166.

MISCEVIC, N. **Rationality and Cognition**: Against Relativism-Pragmatism. University of Toronto Press, 2000.

NEVES, P. C. P., SCHENATO, F., BACHI, F. A. **Introdução à mineralogia prática**. 2ª ed. Canoas: ULBRA - Universidade luterana do Brasil, 2008.

NIINILUOTO, I. **Critical Scientific Realism**. New York: Oxford University Press, 2002.

NIINILUOTO, I. Realism, Relativism, and constructivism. **Syntese** 89, pp. 135- 62, 1991.

OLIVA, A. Verificacionismo: critério de cientificidade ou crítica à ideologia? In: **Epistemologia: A cientificidade em questão**. Campinas: Papirus, 1990.

PESSOA JR., O. **Filosofia & sociologia da ciência**: uma introdução, 1993. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/Soc1.pdf>>

SILVA, Porfírio. **A filosofia da ciência de Paul Feyerabend**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

PRESTON, J. **Feyerabend – Philosophy, Science and Society**. Cambridge, Polity Press, 1997.

_____. Frictionless philosophy: Paul Feyerabend and relativism. **History of European Ideas**, Vol. 20, pp. 963-968, 1995.

PSILLOS, S. **Scientific Realism: How Science Tracks Truth - Philosophical Issues in Science**. New York: Routledge, 1999.

_____. The present state of the scientific realism debate. **British Journal for Philosophy of Science**, Vol. 51, pp. 705 – 728, 2000.

PUTNAM, H. **The Many Faces of Realism**. Open Court Publishing Company Press, 1987.

_____. **Razão, Verdade e História**. Tradução de António Duarte. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

REGNER, A. Feyerabend e o pluralismo metodológico. **Episteme**, v.1, n.2, p.61-78. Porto Alegre, 1996.

RORTY, R. **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Tradução de Antônio Trânsito. 2ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton University Press, 1981.

_____. **Philosophy and Social Hope**. London: Penguin Group, 1999a.

_____. **Philosophy as Cultural Politics**. New York: Cambridge University Press, 2007

RORTY, R. **Pragmatismo e Política**. Tradução: Paulo Ghiraldelli. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Objetivismo, Relativismo e Verdade**. Volume 1. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

_____. **Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers** (Philosophical Papers, Vol 1). New York: Cambridge University Press, 1999b.

ROUSE, J. **Knowledge and power: Toward a Political Philosophy of Science**. New York: Cornell University Press, 1987.

_____. New Philosophies of Sciences in North America Twenty Years Later. **Journal for General Philosophy of Science**. vol. 29, pp. 71-122. Kluwer Academic Publisher: Netherlands, 1988.

VIDEIRA, A.; CERQUEIRA, F. Feyerabend e Algumas conseqüências ético-políticas da tese da incomensurabilidade. **Episteme**, v.3, n.7, p.84-96, 1998.

VIDEIRA, A. Historiografia e História da Ciência. In: Escritos. ISSN 19811626-X. No prelo, 2007.

_____. A Filosofia da Ciência sob o Signo dos Science Studies. **Abstracta**, v.1, p.70-83, 2005.

ZAHAR, E. Feyerabend on observation and empirical content. **British Journal for Philosophy of Science**, Vol. 33, pp. 397 - 408, 1982.