
A CIÊNCIA, A VERDADE E O REAL: VARIAÇÕES SOBRE O ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO DE PAUL FEYERABEND⁺

Rodrigo Siqueira-Batista

Fundação Educacional Serra dos Órgãos (FESO)

Núcleo de Estudos em Filosofia e Saúde (NEFISA) – FESO

Departamento de Ciências Sociais

Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP) – Fundação Oswaldo Cruz

Romulo Siqueira-Batista

Fundação Educacional Serra dos Órgãos (FESO)

Núcleo de Estudos em Filosofia e Saúde (NEFISA) – FESO

Teresópolis – RJ

Fermin Roland Schramm

Departamento de Ciências Sociais

Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP)

Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ)

Instituto Nacional do Câncer (INCA)

Rio de Janeiro – RJ

Resumo

A ciência pode ser concebida como a atividade humana que tem como mister a descrição fidedigna do real. Este horizonte abre uma série de perspectivas para indagação, tais como a natureza deste real, a precisão da linguagem utilizada para representá-lo e, por conseqüência, o alcance de sua cognoscibilidade. Várias têm sido as (precárias) soluções propostas, produzindo um intenso debate conceitual, especialmente no século XX. No coração destas controvérsias se inscreve o pensamento original do filósofo Paul K. Feyerabend, defensor de um anarquismo epistemológico como melhor alternativa para a práxis científica. Discutir as formulações feyerabendianas acerca das relações

⁺ Science, truth and real: Variation on epistemological anarchism by Paul Feyerabend

* Recebido: abril de 2004.

Aceito: março de 2005.

Trabalho realizado no Núcleo de Estudos em Filosofia e Saúde (NEFISA), Fundação Educacional Serra dos Órgãos e no Departamento de Ciências Sociais, Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP), Fundação Oswaldo Cruz.

entre o discurso científico e a realidade, demarcando suas implicações no âmbito da educação em ciência, são os objetivos do presente trabalho.

Palavras-chave: *Paul Feyerabend, anarquismo epistemológico, ciência, real, ensino científico.*

Abstract

Science may be conceived as the human activity that has the purpose of describing the real by a reliable process. This horizon opens a series of perspectives to investigation, such as the nature of this real, the language accuracy used to represent it and therefore, the reach of its cognoscibility. There have been several (poor) solutions proposed, producing an intense conceptual debate, especially in the 20th century. In the heart of these controversies lies the original thought of the philosopher Paul K. Feyerabend, defender of an epistemological anarchism as the best alternative to the scientific praxis. Discussing the Feyerabend's conceptions about the relations between the scientific discourse and the real, delimiting their implications in the education in Science, are the aims of the present paper.

Keywords: *Paul Feyerabend, epistemological anarchism, Science, real, scientific teaching.*

I. Introdução

Não sei se homens devem dividir-se entre naturais e artificiais, entre realistas e ilusionistas: creio que basta pôr de um lado os que são homens e os que não são. Estes últimos nada têm a ver com a poesia (...).

Pablo Neruda

Ainda que o debate epistemológico no século XX tenha sido extremamente fecundo, trazendo, entre outros problemas, indagações sobre a natureza da ciência, é indiscutível que a questão do conhecimento [científico] é muito mais antiga, remontando, na cultura ocidental, aos gregos. Em verdade, poder-se-ia retornar às origens do pensamento filosófico mapeando a transformação ocorrida no bojo das relações entre a palavra e o real – ou entre λόγος (*logos*) e φύσις (*physis*) –, na medida em que aquela é pretendida como veículo da verdade para este último. Parece ser mais propriamente

nesta efervescência espiritual helênica que é tomada a decisão – conjunturalmente imposta, no âmbito da πόλις (*polis*)? (VERNANT, 1973) – pela separação definitiva entre *logos* e *physis*, podendo se recontar a história do pensamento no Ocidente como uma tentativa de tornar o primeiro decisiva e fidedignamente relacionado à segunda.¹

Obviamente, não se trata de refazer este percurso, obra que ocuparia muito mais de uma vida, mas tão somente colocar o problema como ele foi originariamente formulado. A partir de então, na tradição clássica, o trabalho da ciência passou a ser concebido, pictoricamente, como confronto de uma dada *teoria* com o maior número possível de “fatos” *reais*, de tal modo que estes últimos possam corroborar (ou refutar) a formulação teórica como veraz (OLIVA, 1990). Para isto, construiu-se um método indutivo, o qual ganhou um formato mais definitivo a partir das idéias de Francis Bacon (BACON, 1955). Assim, pois, vários matizes podem ser contemplados, como os binômios idealismo/realismo, objetivismo/relativismo e racionalismo/empirismo. Nestas duas últimas tensões, sobretudo, se inscreve boa parte do agonismo epistemológico manifesto nos últimos 100 anos.

O primeiro grande golpe sofrido pela concepção empirista de ciência no século XX foi desferido, indubitavelmente, por Karl Popper nos anos 30. Em seu *A Lógica da Pesquisa Científica*, Popper estabelece uma aguda crítica ao positivismo lógico (POPPER, 1985), formulação segundo a qual a atividade do cientista seria fun-

¹ Esta “tentativa de tornar o primeiro fidedignamente relacionado à segunda” pode ser contraposta ao papel da palavra nas sociedades míticas arcaicas, nas quais há uma identidade cabal entre *o que se diz* e *o que é*, naquilo que foi possível caracterizar, em outra oportunidade, como *palavra mítico-arcaica* (ver SIQUEIRA-BATISTA R. O lógos e o real: o nascimento da filosofia e o ocaso da verdade. AnaLógos, 2004). Neste âmbito, o discurso nada diz sobre o real, ele *é* o real, criando o κόσμος (*cosmo*), como no caso do xamã que, pela palavra, é capaz de fazer chover. Se há perda da identidade entre palavra (P) e real (R), estabelecendo-se a separação entre ambos, três conseqüências podem advir: (1) P faz referência indiscutível a R, como no caso da poesia helênica, na qual são cantados os grandes feitos de um passado heróico, sem se perguntar sobre a veracidade deste último; (2) P não faz referência a R, ou por ser impossível sabê-lo ou porque, simplesmente, este último não existe (como no caso das dúvidas lançadas pelos sofistas); (3) P ambiciona dizer algo legítimo sobre R (ou dizer o que R é), o que parece ter sido o caminho tomado pela metafísica, como na louvável tentativa feita por Platão, mormente pelo reconhecimento de que há um mundo de *aparências* – corruptível, efêmero, tão somente superfície, manifesto na impermanência e na mortalidade –, a *realidade*, a qual encobre, em suas profundezas, uma *essência*, perene e cognoscível, o *real*. De fato, em toda a tradição metafísica o *real* é o algo a mais da realidade, como em Platão (*mundo sensível* versus *mundo inteligível*) e em Immanuel Kant (*fenômeno* e *númeno*) (PLATÃO, 1987; KANT, 1966). Tal distinção é também reiterada por Georg W. F. Hegel, na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992), e por Jacques Lacan, que considera o real aquilo que sobra como resto do imaginário, incapaz de ser capturado pelo simbólico, permanecendo impenetrável ao sujeito do desejo para quem tem uma natureza fantasmática (LACAN, 1971). Tentar dizer algo sobre este real, quiçá através da realidade, eis o reiterado anseio que perpassou o Ocidente após o “aparecimento” dos amigos da sabedoria. Com base nestas isagógicas considerações, as palavras *real* e *realidade*, neste ensaio, estarão sendo utilizadas no sentido metafísico clássico.

damentar, na lógica clássica do princípio de identidade [A=A], uma ciência empírico-formal da natureza, produzindo-se assim uma *linguagem lógica, rigorosa, objetiva e precisa sobre o real* (MARCONDES, 1998). Neste âmbito recoloca-se a questão (grega) das relações entre as descrições científicas e o próprio real. Sem embargo, Popper ainda se situa em uma esfera *realista*, haja vista que suas concepções pressupõem a existência de “coisas” fora do “sujeito cognoscente”, capazes de *refutar* ou *validar* as teorias científicas:

Assim, as teorias são invenções nossas, idéias nossas, o que foi claramente percebido pelos idealistas epistemológicos. No entanto, algumas dessas teorias são tão ousadas que podem entrar em conflito com a realidade: são essas as teorias testáveis da ciência. E quando podem entrar em conflito, aí sabemos que há uma realidade (...). É por esta razão que o realista tem razão (POPPER, 1989, p. 25, grifo nosso).

Ainda que se considere um kantiano, Popper pressupõe um real exterior e objetivo, mas em alguma medida, acessível², no que discorda do “mestre”, uma vez que as teorias são confrontáveis com a natureza. Apesar deste ponto conflitivo em relação às concepções de Immanuel Kant³, a aproximação é inequívoca na postura racionalista de ambos, a razão é, para um e outro, o grande “fiel da balança” quando se trata do conhecimento, na medida em que legitima o “enfrentamento” entre teorias e “fatos”.

² No excerto acima parece que Popper utiliza *realidade* como sinônimo de *real* – ao menos no sentido que estas palavras estão sendo entendidas presentemente –, na medida em que as *teorias* possam entrar em conflito com uma instância “obscura” e exteriores a si mesmas.

³ Na *Crítica da Razão Pura*, Immanuel Kant formula uma teoria do conhecimento que busca, em última análise, compor os impasses existentes entre o *empirismo* e o *racionalismo*. Na primeira parte da obra, A Estética Transcendental, trata da participação das formas puras da *sensibilidade* – intuições de *espaço* e *tempo* – no processo de conhecer; a segunda seção, a Analítica Transcendental, avalia a contribuição dos conceitos puros do *entendimento* – as *categorias* – para o conhecimento, além de investigar, nas páginas relativas à *unidade sintética de apercepção* e ao *esquematismo* da razão pura, como o engendramento da sensibilidade com o entendimento se compõem para fornecer a experiência cognitiva. Deste modo, para o filósofo, aquilo que é cognoscível não é o real – a coisa-em-si (*Ding an sich*) –, mas sempre este em relação ao sujeito cognoscente, constituindo-se, assim, o mundo dos *fenômenos*, os objetos do conhecimento. Quanto à coisa-em-si mesma (o real), o *númeno*, este é inacessível ao conhecer. Assim, pode-se apresentar o *cerne* da epistemologia kantiana como a síntese de três pressupostos: (1) a *coisa-em-si* (númeno) é incognoscível; (2) o conhecimento humano está limitado ao mundo fenomênico; e (3) o mundo fenomênico surge na consciência humana a partir da ordenação do material “sensível” segundo as formas *a priori* da intuição e do entendimento. Para aprofundamento destas questões ver KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução J. Rodrigues de Mereja. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

Este é um dos aspectos do pensamento de Popper sobre o qual incide a aguda crítica do pensador austríaco Paul Feyerabend, um dos mais ecléticos intelectuais do último século, além de cientista (Doutor em Física), Feyerabend trabalhou como filósofo, crítico de teatro (foi um fecundo colaborador de Bertold Brecht), tendo recebido o título de *Doutor Honoris Causa* em Letras e Humanidades pela Universidade de Chicago. Sua abordagem articula frontais oposições ao racionalismo⁴, trazendo novos *tons* para a questão do conhecimento científico, os quais compõem uma elegante paisagem, defendendo a adoção de uma “metodologia pluralista”, a partir de uma *estratégia* reconhecida como anarquista. Neste âmbito, podem se colocar, no horizonte conceitual do epistemólogo, tanto perguntas sobre a possibilidade de um real “fora” do sujeito cognoscente, quanto sobre as relações entre o discurso e o real. Buscar a problematização destas formulações é o escopo do presente artigo.

II. Feyerabend e o anarquismo

Paul Feyerabend define-se como um anarquista epistemológico. Por trás desta autodenominação, ao invés de uma renúncia a toda e qualquer forma de procedimento metodológico, subscreve-se uma iniciativa contra as diferentes tentativas de se instaurar um conjunto de normas que se pretenda universalmente válido e cujo efeito imediato seja a distinção entre aquilo que se define como “ciência”, “científico” e aquilo que é “não-ciência”, “não científico”.

Mas, quais são os pressupostos de Feyerabend? Pode se dizer que seu procedimento filosófico encontra no anarquismo (metodológico) suas bases conceituais. O termo anarquismo é de origem grega: ἀναρχία (anarquia) pode ser “decomposto” em ἀν (denotando negação) e ἀρχή (palavra com múltiplos significados: “começo”, “ponto de partida”, “origem”, “princípio”; “causa material” – este último presente, pela primeira vez, em Anaximandro⁵ –, “fundamento”; “poder”, “autoridade”; “cargo”, “magistratura”, “reino”), remetendo à idéia de *não-governo* (daí ἀναρκτης = não governado, independente). No âmbito do pensamento político, o anarquismo se refere a um modo de vida sem Estado – este um construto da modernidade –, tendo sido um conceito forjado no final do século XIX (Vincent, 1995).

O anarquismo possui várias “correntes”. No dizer de A. Vincent (1995) seriam a individualista, a coletivista, a comunista, a mutualista e a anarco-sindicalista, mas, de um modo ou de outro, todas são centradas na defesa contínua da liberdade

⁴ Ao longo de seu *Contra o Método*, a crítica de Feyerabend é dirigida com especial ênfase ao representante mais atual desta linhagem filosófica, o *racionalismo crítico* de Karl Popper.

⁵ Conforme DIELS, H. Die Fragmente der Vorsokratiker. 7ª ed. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954.

individual contra as mais diferentes formas de arregimentação e coerção.⁶ Nega-se a possibilidade de se reconhecer, inequivocamente, a autoridade de um Estado, pregando-se assim a superação deste último (ARVON, 1979). Muito provavelmente foi este o grande “aprendizado” de Feyerabend com o anarquismo, entendido como oposição declarada a uma única ἀρχή absoluta e imutável, ou seja, o epistemólogo se coloca contra a instituição de um procedimento metodológico fixo, único e restrito, com regras que se pretendam utilizáveis em toda e qualquer situação, capaz de legitimar incondicionalmente o fazer científico, colocando-o como horizonte final para qualquer campo que se pretenda conhecimento (REGNER, 1996). Não se trata, entretanto, de refutar toda e qualquer possibilidade de método, mas de reconhecer que estes têm limitações (FEYERABEND, 1977) e que, de uma forma geral, as mais diferentes tradições culturais podem contribuir, de um modo ou de outro, para a atividade científica. Assim, como o anarquista epistemológico não se recusará a examinar uma concepção, qualquer que seja ela, pelo simples fato de parecer menos racional ou científica, ao seu modo, estabelece um diálogo com a tradição racionalista da história do pensamento no ocidente, criticando-a por ter substituído a rica pluralidade de procedimentos “teóricos” que provém de esferas diversas – mitos, lendas, cosmogonias, rituais, epopéias, e outros – pelo princípio que formula a unidade abstrata do conhecimento e a uniformidade de seu procedimento argumentativo e sempre em busca de justificação.⁷ Pode-se conceber, deste modo, que o anarquismo político está para o Estado assim como o anarquismo epistemológico está para o racionalismo, embora não se deva confundir as posições adotadas por Feyerabend com mero irracionalismo.

⁶ Uma ressalva precisa ser feita: os anarquistas comunistas pressupõem que a coletividade, uma vez organizada, é capaz de “impor” algumas limitações aos indivíduos; entretanto, há meios elaborados no seio do próprio pensamento anarquista capazes de contornar este problema, os quais não serão discutidos aqui, uma vez que isto fugiria ao escopo do presente artigo. Cf. Vincent, Andrew. *Ideologias Políticas Modernas*. Tradução Ana Luísa Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 121-145.

⁷ De fato, a crítica de Feyerabend parece dirigir-se contra uma concepção bastante limitada de razão e de ciência, que reduz a primeira a uma mera abstração muito exígua (contrariamente à concepção bem mais ampla do *logos* grego, que implica também algo como uma “razoabilidade”) e a segunda a mero cálculo e aplicação de um método válido em qualquer circunstância, quando, de fato, trata-se de *atividades situadas*. Por outro lado, o anarquista epistemológico considera que atividade científica é bastante peculiar, ou seja, uma experiência científica é algo específico (“descobrir” o desconhecido, corroborar uma hipótese) e que não pode ser considerada, “imperialisticamente”, como modelo para qualquer tipo de experiência. Para Stephen Toulmin (2003), Feyerabend, ao escrever *Contra o Método*, não queria ser contra a ciência e o método como atividades, mas, sim, contra a concepção que alguns cientistas tinham deles e, ademais “queria proteger os cientistas contra limitações em nada razoáveis, [visto que não pode existir] um conjunto de regras determinadas para fazer descobertas científicas, como tampouco não pode havê-las para realizar uma grande ópera ou um bom filme” (TOULMIN, 2003, p. 134).

Inspirada em princípios humanistas, a crítica filosófica de Feyerabend toma como base a própria discussão das dificuldades epistemológicas implicadas em qualquer proposta de método universal para a orientação do conhecimento. Para ele, o ônus está em se tentar conciliar princípios fixos e universalmente válidos com aquilo que o estudo da História indica. Feyerabend argumenta insistentemente que a pesquisa histórica não deixa margens para que se duvide de qualquer conjunto de regras estabelecido uma vez por todas para definir o desenvolvimento da atividade científica, uma vez que tal procedimento se mostrou recorrentemente violável. Há deflexões no âmago da *racionalidade*⁸ aplicada à prática científica que, em última análise, escapam a uma racionalidade “estreita”, tal qual a preconizada pelo Círculo de Viena, conferindo o “tom” do próprio processo de se fazer ciência (LAKATOS, 1987). Para o epistemólogo, o pensamento científico, em seus momentos mais fecundos, como sugere o exemplo bastante explorado da ciência galileana, move-se na atenção das circunstâncias e não em observância a um único método. Conforme procura explicar através da discussão de certos aspectos da estratégia de Galileu para *convencer* os aristotélicos da plausibilidade da teoria de Copérnico, o desenvolvimento da ciência não apenas admite, mas, muitas vezes, exige a introdução e a defesa de hipóteses *ad hoc*. Esta efervescência de possibilidades, de diferentes formas de se apreender o mundo, é detectada por Feyerabend na própria Antiguidade grega clássica:

O que fascinava aos atenienses — pois Atenas era agora o cenário onde se enfrentavam as distintas visões — era a multiplicidade das idéias propostas, a estranha natureza de algumas delas e a possibilidade de provar uma tese tanto como a sua contrária. Havia muitas ofertas; uma pessoa em busca de conhecimento teria que eleger não apenas entre os resultados, mas também entre os métodos de argumentação (FEYERABEND, 2001, p. 223, grifo nosso).

Destarte, a discussão sobre o desenvolvimento histórico e os rumos da ciência aparecem articulados às questões de ordem cultural, política, social e religiosa. Sua epistemologia pluralista, ou antes, seu pluralismo metodológico, leva em consideração certa concepção de *realidade* em oposição ao *real*. Trata-se de colocá-la na pauta dos debates filosóficos e discuti-la.

⁸ Para Feyerabend, os critérios de regras *racionalistas* seriam: (1) só aceitar hipóteses que se ajustem a teorias confirmadas ou corroboradas; e (2) eliminar hipóteses que não se ajustem a fatos bem estabelecidos.

III. O real e a realidade

A filosofia feyerabendiana pressupõe a inexistência da primazia concedida às explicações científicas em relação às outras formas de se ver o mundo. Na verdade, a própria indagação sobre o real e a realidade sempre possuiu uma grande relevância para o epistemólogo, como ele pôde escrever em sua autobiografia *Matando o Tempo* (1996):

O problema da realidade, por outro lado, sempre me fascinou de modo especial. Por que tantas pessoas estão insatisfeitas com o que podem ver e sentir? Por que elas procuram surpresas atrás de eventos? Por que elas acreditam que, tomadas em conjunto, estas surpresas formam um mundo inteiro e por que, ainda mais estranhamente, elas têm como garantido que este mundo oculto é mais sólido, mais confiável, mais “real” do que o mundo do qual partiram? A busca de surpresas é natural; no fim das contas, ocorre freqüentemente que o que vemos como uma coisa revela-se outra. Mas por que supor que todos os fenômenos enganam-se e que “a verdade está oculta no abismo” (Demócrito)? (FEYERABEND, 1996b, p. 179, o grifo é do original)

Qual o tratamento dado por Feyerabend a esta questão da tessitura do real? Poder-se-ia situá-lo entre os realistas ou os idealistas? Há “coisas” fora daquele que opera os conceitos? Alguns de seus trabalhos dirigiram-se a estas perguntas. No artigo *O Realismo (La Conquista de la Abundancia, 2001)* Feyerabend almeja demonstrar que uma primeira e germinal “separação” entre *logos* e real pode ser percebida já na *Iliada* de Homero (Canto IX, versos 318ss), quando Aquiles esboça uma diferenciação entre a honra e a idéia que desta se tem (FEYERABEND, 2001). Este aspecto da epopéia homérica reaparece, com grande e definidora clareza, entre os filósofos pré-socráticos, na medida em que estes reconhecem a existência de uma essência última e íntima, fundamental às coisas, de onde elas provêm (e, em alguns casos, para onde tornam). Assim pois, Tales de Mileto concebeu “a água como origem de todas as coisas”, Anaximandro de Mileto atribuiu ao ἄπειρον (*apeiron* = ilimitado) a condição fundamental de ἀρχή, e Anaxímenes de Mileto postulou o ar como *origem*, somente para se mencionar os três primeiros pensadores (DIELS, 1954; SIQUEIRA-BATISTA, 2003a). O que “salta” aos olhos é o característico monismo primevo – identificação daquilo que é com apenas uma *fonte*, a qual subjaz às transformações legítimas detectadas na φύσις – termo que pode ser “aproximado” ao conceito contemporâneo de *natureza*. Assim, da substância primeira derivaria a multiplicidade de objetos que compõem a natureza viva (LUCE, 1994), “aguçando” a separação entre estes dois “estratos” da realidade: o *primordial* e aquele “captado” pelos sentidos, o uno e o

múltiplo, ambos, entretanto, intrinsecamente reais. Ademais, o *logos* já se encontra claramente apartado da φύσις, na medida em que diferentes discursos se pretendem à caracterização daquilo que é real.

Esta imagem foi radicalizada pela refinada abstração instituída com Parmênides de Eléia (KIRK et al, 1994), cuja expressão foi τὸ ὄν (*to on*), o *Ser*, inaugurando, ou melhor, atualizando a oposição entre aquilo que é – o *real*, o ser imóvel – e a *aparência*, mutável e fugidia. Estabeleceu-se assim um impasse, uma vez que o eleata vedou o estatuto de real (1) ao tempo, (2) ao movimento e (3) às transformações na natureza, na medida em que o identifica com o *Ser* subjacente, caracterizando-o, assim como os milésios, como *objetiva* e independente das idiossincrasias humanas. O caminho do *Ser* é aquele que permite a certeza, pois conduz à verdade; o caminho do *não-ser* permanece imperscrutável ao homem:

*Pois bem, dir-te-ei – e tu escuta a minha palavra
Quais as únicas vias de pesquisa que se podem pensar:
Uma que (o ser) é e não é possível que não seja
é o caminho da persuasão, porque vai direto à verdade
a outra que (o ser) não é e é necessário que não seja;
e digo-te que esta é uma via fechada a toda a pesquisa:
de fato, não poderias conhecer o que não é, pois não é possível
nem o poderias exprimir.
(Parmênides, frag. 2, Apud Reale, 1999, p. 107)*

Todas as coisas devem ser remetidas, em sua intimidade, ao *Ser* ingênito, eterno, imóvel e incorruptível, configurando-se assim um real definitivo, o qual pode ser cognoscível, desde que atingido pela razão, haja vista que, para Parmênides, *ser e pensar é o mesmo* (fragmento 3), ou seja, o *ser* é a medida do *pensar* (BORNHEIM, 1999). Deste modo, o eleata rejeita a crença de que o mundo possa ser revelável pelos sentidos (KIRK et al, 1994), abrindo-se um fosso entre a compreensão humana comum e a investigação racional, tal qual o apresentado no fragmento 6 (DIELS, 1954). O mundo das aparências, das coisas que *não-são*, não permite a articulação de um discurso – verdade –, sendo isto uma prerrogativa apenas do que é. Falar já não pressupõe, como nas sociedades *arcaicas*, o fazer ser, o tornar real, o precipitar das palavras em plena realidade (ELIADE, 1995; SIQUEIRA-BATISTA, 2004), como o xamã amazônico que canta e dança, fazendo trovejar. Discursar sobre o mundo tal qual a percepção que se tem dele – enquanto multiplicidade, sujeito a todo tipo de transformações – é uma via inaudita para se buscar a verdade.

Assim fica demarcado um panorama inicial com elementos reconhecidamente decisivos no Espírito helênico (e ocidental) – a separação entre uma realidade *genuína* e uma *aparente* e a disjunção *logos-physis* –, percepção, esta, solidária à ob-

tida por Marcel Detienne em seu *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica* (1988). Ampliando um pouco mais os horizontes das discussões, Feyerabend confronta esta perspectiva parmenídea com o pensamento atomista antigo (SIQUEIRA-BATISTA, 2003b) e com a filosofia aristotélica, *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1985), com a abertura de novas perspectivas e delineamento de conclusões interessantes:

[...] podemos dizer que na época que nos ocupa (séculos V-IV a.C.) existiam ao menos três modos diferentes de estabelecer o que é real: [...] Parmênides estabeleceu uma realidade “objetiva” no sentido que era imune às idiosincrasias humanas. Seguindo um enfoque diferente, Aristóteles introduziu uma realidade que dependia da natureza, dos desejos e particularmente dos interesses dos humanos. Leucipo, Demócrito e alguns outros mantiveram uma posição intermediária: se moviam em direção ao senso comum mas se detiveram no caminho (FEYERABEND, 2001, p. 226).

A decisiva separação *logos-physis* – ou seja, *logos-real* – possibilitou uma grande liberdade discursiva, utilizada com extrema habilidade pelos sofistas (REALE, 1999), mas com o alto preço de não mais se poder referir diretamente, com a certeza de outrora, ao que *é*. Esta novidade trouxe, entre outras coisas, todo um esforço ulterior para tornar legítimo este *logos*, assumido originariamente pela filosofia e, nos últimos 300 anos, desde Galileu, pela ciência. Ademais, se existem discursos que pretendem uma descrição do real e não mais a *narrativa* irrefutável acerca daquilo que *é* (âmbito mítico), torna-se possível a elaboração das mais díspares formas para se compreender o real, caracterizando assim a construção de muitas e não apenas uma realidade(s). Novas concepções de real tiveram de ser, então, forjadas, ganhando extrema preeminência no pensamento helênico: Empédocles de Agrigento pressupôs a existência de quatro elementos: *água, ar, terra e fogo* (KIRK et al, 1994); os atomistas sintetizaram o *Ser* (átomos esféricos, ingêntos, eternos) com o *não-ser* (o vazio), concebendo assim a possibilidade de movimento (SIQUEIRA-BATISTA, 2003b); os médicos gregos entenderam o processo saúde-doença como interações entre quatro humores: *sangue, flegma, bilis amarela e bilis negra* (SIQUEIRA-BATISTA, 2003a). De modo similar, o próprio Aristóteles, na *Física*, parece ter concebido um real constituído por matérias intermediárias (ARISTÓTELES, 1931). Assim, o que passa a estar em jogo é a maneira segundo a qual se compreende o fundamento de todas as coisas, com as diferentes respostas possíveis, em detrimento do que elas são, efetivamente, em sua [suposta] intimidade. Por esta via de raciocínio, Feyerabend coloca, acertadamente, que “*o problema da realidade tem muitas soluções*” (FEYERABEND, 2001,

p. 227), ou seja, há díspares modos pelos quais é possível se aproximar da tessitura ou fundamento da realidade.

Este breve retorno ao “passado longínquo” do mundo helênico resgata a questão sobre o estatuto do real, a qual se mantém profundamente viva na ciência contemporânea, sobretudo se é entendida a profunda influência daquela cultura nos “caminhos” trilhados no Ocidente. Os matizes são similares nos detalhes: uma vez que os cientistas utilizam procedimentos metodológicos diferentes, suas conclusões sobre a realidade são díspares, sendo as mesmas, no entanto, corroboradas ou refutadas por supostos “fatos”:

[...] todas as matérias mencionadas tem obtido êxito em confirmar as noções de realidade implícitas em suas teorias. Inclusive foram corroboradas conclusões extravagantes que iam contra o sentido comum da física (FEYERABEND, 2001, p. 228).

Há um provável mundo “fora” do homem – idéia que é *a priori* pressuposta e aceita no fazer científico –, o qual pode ser perscrutado pelo “arguto” intelecto humano, criador de construções teóricas que são validadas, ou não, através das observações e experimentações. Sem embargo, na dependência do “foco” que se utilize, o real poderá apresentar esta ou aquela conformação, eventualmente bastante distintas, reconhecendo continuamente a lídima dúvida sobre a possibilidade de haver efetivamente um (único?) real. Este problema se torna explícito no comentário de Niels Bohr, ao se referir à mecânica quântica:

Essa descoberta [do quantum de ação] revelou, nos processos atômicos, uma característica de globalidade inteiramente desconhecida da concepção mecânica da natureza, e tornou evidente que as teorias da Física Clássica são idealizações, válidas apenas na descrição de fenômenos em cuja análise todas as ações sejam suficientemente grandes para permitir que se despreze o quantum. Embora essa condição seja amplamente satisfeita nos fenômenos em escala comum, nos deparamos nos fenômenos atômicos, com regularidades de um tipo muito novo, que desafiam a descrição pictórica determinista (BOHR, 1995, p. 5-16).

Os horizontes da física, na primeira metade do século XX, trouxeram a impressão de realidades descontínuas e múltiplas, na medida em que os *modelos* utilizados para a apreensão do mundo cotidiano se mostravam inapropriados, e por vezes conflitantes, quando utilizados para explicar o “funcionamento” da textura subatômica. Este foi justamente um dos dilemas da teoria quântica em suas próprias origens. Que real é este que se apresenta de modo tão assombroso diante dos olhos? Que mundo

(novo?) é este que a teoria quântica trouxe à existência? Os paradoxos, como o *Princípio da Incerteza* de Heisenberg, emergiram com força descomunal, invocando a arcaica questão sobre o real, de certa forma “esquecida” após o gigantesco sucesso da física newtoniana, a qual representou, por mais de 200 anos, uma suposta descrição fiel e acabada da natureza, de tal sorte que, para Feyerabend, há grande aproximação entre a filosofia helênica e as concepções científicas hodiernas (FEYERABEND, 2001). Teorias tão diferentes, como a mecânica clássica, a relatividade geral e a física subatômica, mas que com suas distintas metodologias parecem efetivamente “desvelar” aquilo que *é*. Qual seria, assim, o estatuto deste real, na medida em que se “trabalha” com uma realidade permeada por dissonâncias, constitutivamente ambígua⁹, quicá como o mundo dos deuses helênicos:

O mundo divino é fundamentalmente ambíguo. A ambigüidade nuança os deuses mais positivos: Apolo é o Brilhante (Φοῖβος), mas Plutarco nota que, para alguns, ele é também o Obscuro (Σκότιος) e que, se para uns, as Musas e a Memória se põem a seu lado, para outros, aparecem Esquecimento (Λήθη) e Silêncio (Σιωπή). Os deuses conhecem a “Verdade”, mas sabem também enganar pelas aparências e pelas palavras. [...] A ambigüidade do mundo divino corresponde à dualidade do humano (DETIENNE, 1988, p. 42).

Tais colocações trazem luz – ou mais obscuridade? – sobre as divergências que permeiam a noção de real; em verdade, vários processos de caráter distinto, como visões, intuições, experiências religiosas, êxtases místicos e sonhos, entre outros, são recrutados à categoria de realidade, evocando debates, por vezes acalorados, sobre suas respectivas condições. De tal modo, não apenas a *razão*, mas também outras relevantes “funções” do Espírito, tais quais a emoção e a fé, aparecem como requerentes da prerrogativa de se referir às “coisas que existem”.

Estas formulações porejam com um grande vigor na própria visão de mundo e do que é a atividade científica concebidas por Feyerabend, em especial no que se refere ao problema da existência (ou não) de um real “fora do homem”. Não há uma resposta “acabada”, mas se torna perceptível que o epistemólogo, a seu modo, também assume um certo grau de realismo:

[o] mundo que desejamos explorar é uma entidade em grande parte desconhecida. Devemos, pois, conservar-nos abertos para as opções, sem restringi-las de antemão. [...] A tentativa de fazer

⁹ Tais dissonâncias tornam-se melhor compreensíveis se há concordância com a idéia de que, em verdade, é o ponto de vista que cria o objeto, entendido não como o *real*, mas como aquilo que pode ser conhecido graças às estruturas e estratégias cognitivas, ou seja, a *realidade*.

crescer a liberdade, de atingir vida completa e gratificadora e a tentativa correspondente de descobrir os segredos da natureza e do homem implicam, portanto, rejeição de todos os padrões universais e de todas as tradições rígidas (FEYERABEND, 1977, p. 68, grifo nosso).

Ainda que fique mais ou menos explícito, neste excerto, que Feyerabend não “abre mão” da noção de real, já não é mais possível formular, do ponto de vista científico, uma única e definitiva realidade (Ziman, 1980). Sai de cena a *unidade* dando lugar à *multiplicidade*.¹⁰ O mundo a ser explorado, esta *realidade* que se apresenta, não é una, mas sim fragmentária: “*existe mais de uma forma de vida e, em consequência, mais de um tipo de realidade*”, diz Feyerabend (2001, p. 239), de tal sorte que:

Igualmente múltiplas são as possibilidades de nossa conduta diante da natureza, e igualmente múltipla também é a “realidade” que contemplamos nela. A circunstância de que hoje somente parece dominar uma forma de contemplar a natureza não pode seduzir-nos a errar e fazer-nos pensar que afinal de contas, apesar de tudo, tenhamos alcançado a “realidade” (FEYERABEND, 1996a, p. 152, grifo nosso).

Ou ainda:

A realidade última [poder-sei-a ler aqui, perfeitamente, real], se é que se pode postular tal entidade, é inefável. O que conhecemos são as diversas formas de realidade manifesta, quer dizer, as formas complexas em que a realidade última atua no domínio (o “nicho ontológico”) da vida humana. Muitos cientistas identificaram a realidade manifesta particular que desenvolveram com a realidade última. Este é simplesmente um equívoco (FEYERABEND, 2001, p. 253, grifo do original).

Por todo o exposto, torna-se compreensível o fato de Feyerabend não aboratar completamente a noção de *real*, por ele chamado de *realidade última*, em sua epistemologia. Todavia, um real irrevogavelmente apartado do homem e qualificável como limite definitivo para a validação da ciência, já não pode mais ser concebido. Ao contrário, há diferentes estratos da realidade, construídos pelas teorias científicas, impossibilitando-se, mesmo, a factibilidade de se atingir um *Ser* último das coisas, no

¹⁰ Ou seja, se a realidade é múltipla, o real o deveria ser, a *fortiori*.

que o filósofo se “aproxima” do conceito kantiano de númeno. A aderência de Feyerabend a esta espécie de “realismo movediço” traz marcantes implicações na concepção de verdade enquanto prerrogativa (ou busca) da ciência, tal qual será discutido a seguir.

IV. Os revezes da verdade: relativismo, humanismo e educação

A verdade pode ser entendida como a concordância do *logos* com um estado de coisas objetivo, ou seja, traduzindo-se como um juízo válido sobre o real. O conceito de verdade remonta à ἁλήθεια (*aletheia*) da Grécia arcaica, termo que denota contraposição a λήθη (*esquecimento*), estando já presente nos poemas homéricos (DETIENNE, 1988). Neste âmbito, não se estabelece uma contradição¹¹ entre o *verdadeiro* e o *falso*, mas sim entre a reminiscência – a memória – e o esquecimento (SIQUEIRA-BATISTA, 2003a).¹² Este papel inequívoco da verdade nas narrativas míticas helênicas é recorrente no pensamento filosófico originário, em um momento no qual há a introdução de conceitos abstratos no repertório espiritual grego. Se a filosofia é reconhecida como *produção* de conceitos, tal qual concebida por Deleuze & Guattari (1996), esta tentativa de articulação discursiva com o real se tornou decisiva nas veredas percorridas pela tradição ocidental ulterior.

Em todo o processo de “amadurecimento” de sua filosofia da ciência, Feyerabend parece abdicar peremptoriamente da noção de verdade. Isto se torna mais claro se esta é confrontada com a percepção de *real* desenvolvida pelo epistemólogo: se não há *uma única realidade* capaz de servir como fiel para legitimar (ou não) as teorizações científicas, então a verdade deixa de ser um problema central, uma vez que não há *contra o que* mais propriamente confrontar o discurso:

¹¹ Sobre a tensão ἁλήθεια / λήθη fala M. Detienne: “As potências antitéticas Alétheia e Léthe não são contraditórias: no pensamento mítico, os contrários são complementares.” Cf. DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica.*, p. 43.

¹² É necessário, entretanto, pontuar que a interpretação de ἁλήθεια para M. Heidegger é distinta, tendo um sentido muito mais aproximado de *desvelamento*, como diz o próprio filósofo “O simples, certamente, não nos é dado pelo fato de pronunciarmos e reproduzirmos, de maneira simplista, o significado literal de aletheia (ἁλήθεια) como ‘des-encobrimento’. Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento. Este é o sentido do alfa (α) que compõe a palavra grega aletheia e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com lethe (λήθη), encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente.” Cf. HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 229.

[...] não podemos descobrir o mundo a partir de dentro. Há necessidade de um padrão externo de crítica: precisamos de um conjunto de pressupostos alternativos ou — uma vez que esses pressupostos serão muitos gerais, fazendo surgir, por assim dizer, todo um mundo alternativo — necessitamos de um mundo imaginário para descobrir os traços do mundo real que supomos habitar (e que, talvez, em realidade não passe de outro mundo imaginário) (FEYERABEND, 1977, p. 42-43, o grifo é do original).

O que se torna plausível é fomentar uma discussão sobre os possíveis mundos, imaginários ou não: a(s) realidade(s). Assim, se não é possível estabelecer *qual é*, ou *o que é*, ou *se há* um mundo real, a consequência não se faz tardar:

O conhecimento... não é um gradual aproximar-se da verdade. É, antes, um oceano de alternativas mutuamente incompatíveis (e, talvez, até mesmo incomensuráveis), onde cada teoria singular, cada conto de fadas, cada mito que seja parte do todo força as demais partes a manterem articulação maior, fazendo com que todos concorram, através deste processo de competição, para o desenvolvimento de nossa consciência. Nada é jamais definitivo, nenhuma forma de ver pode ser omitida de uma explicação abrangente (FEYERABEND, 1977, p. 40).

Com base em toda esta discussão pode-se depreender a impossibilidade para se efetuar uma “descoberta do mundo” e, ainda menos, um “alcance da verdade”. A verdade, como a realidade, é um constructo do homem, medida de seu próprio mundo. A preocupação maior da ciência, do cientista, não é a busca de um padrão de racionalidade que dê conta e permita a descoberta do veraz, ou mesmo o ganho de conteúdo empírico. As soluções metodológicas, em última análise, são arbitrárias e parciais, não conseguindo incorporar em suas definições todo espectro de alternativas de que se dispõe. Ademais, poder-se-ia ir um pouco mais longe e ponderar que estas díspares visões, mesmo no âmbito “exclusivo” das ciências, não são diretamente comparáveis pela simples resolatividade de uma ou outra. Na verdade, as teorias têm uma interseção na História, pertencem a um tempo e um espaço próprios, dão conta de diferentes problemas e sendo, portanto, em grande medida, incomensuráveis. Para que duas concepções sejam incomensuráveis é necessário que os diferentes conceitos de uma dada tradição de pesquisa sejam *inaplicáveis* em outra cosmovisão. Neste particular há nítida aproximação com as formulações de Thomas Kuhn, que concebe *paradigmas* incomensuráveis entre si, como no caso das físicas aristotélica e galileana

(KUHN, 1979).¹³ Não há por sua vez critério lógico que permita recusar esta ou aquela teoria, seja ela científica ou não. Assim, pois, que:

[a] ciência é um continente de muitas opiniões, procedimentos, “fatos”, “princípios”. Não é uma unidade coerente. Diversas disciplinas (a antropologia, a psicologia, a biologia, a hidrodinâmica, a cosmologia, etc.) e escolas dentro de uma mesma disciplina (tendências empíricas e teóricas na astrofísica, a cosmologia e a hidrodinâmica; a fenomenologia e a “grande teoria” na física de partículas elementares; a morfologia, a embriologia, a biologia molecular, etc., na biologia, e assim sucessivamente) empregam procedimentos que diferem muito entre si, tem diferentes visões de mundo, debatem sobre elas e tem resultados: a natureza parece responder positivamente a muitos enfoques, não a um só (FEYERABEND, 2001, p. 250, grifo do original).

O âmago da questão pode ser formulado do seguinte modo: (1) se não há uma *realidade última* (ou seja, o *real*) e, se houvesse, esta seria inatingível, quiçá como o *númeno* de Immanuel Kant, (2) se a verdade não faz sentido pela intangibilidade entre o *lógos* e o real, supondo-se a sua existência, e (3) a atividade científica é tão somente uma construção pelos investigadores de *realidades manifestas*, como se sustenta logicamente a primazia do *saber-fazer* científico em relação a outras manifestações do Espírito? A resposta do filósofo é peremptória: tal prerrogativa da ciência é um engodo, haja vista que não há nenhuma razão para se supor que a *cosmovisão* científica seja melhor ou pior que, por exemplo, as narrativas míticas homéricas ou os rituais xamânicos das tribos amazônicas:

[s]e a ciência é realmente um conjunto de enfoques diferentes, alguns exitosos, outros completamente especulativos, então não há motivos para se desdenhar do que sucede fora dela. Muitas tradições e culturas, algumas delas extraordinariamente “acientíficas” (se dirigem às divindades, consultam oráculos, realizam rituais “sem sentido” para purificar o corpo e a alma) tem obtido êxito no sentido de tornar possível que seus integrantes levem uma vida moderadamente rica e plena (FEYERABEND, 2001, p. 232).

¹³ Entretanto, tal posicionamento adotado por Kuhn pode ser criticado, na medida em que há “contaminação”, de fato, entre paradigmas, na prática científica; caso contrário, haveria apenas “igrejas” – e não comunidades de investigação científica –, marcadas por fundamentalismos diversos, inclusive de tipo científico.

O grande argumento de que a ciência é um caminhar direcionado à verdade¹⁴ trazendo imponderáveis benefícios à civilização é aqui claramente esvaziado pelo epistemólogo. Não apenas as diferentes formas de ver o mundo são capazes de contemplar às questões humanas mais recônditas, imprimindo um sentido à existência, respondendo aos mais díspares anseios psíquicos, tratando enfermos com a utilização das mais diferentes práticas, confortando corações e almas, como no caso das narrativas míticas nas sociedades arcaicas (SIQUEIRA-BATISTA, 2003a), tendo sido assim ao longo dos séculos, como também a *tecnociência* não é um *bem* em si mesmo, na medida em que parece amplificar a qualidade da vida humana, mas, outrossim, é também origem de tamanhos problemas, estando o mundo contemporâneo apinhado deles (“buracos” na camada de ozônio, redução dos recursos hídricos como consequência da poluição, entre outros). É claro que se morre menos pelas doenças infecciosas, mas se sucumbe mais pelas enfermidades cardiovasculares e pelos acidentes de automóvel; o avião encurtou enormemente as distâncias, mas é igualmente uma poderosa máquina de guerra; as unidades de terapia intensiva salvam vidas antes condenadas à morte, mas também são as modernas *catedrais do sofrimento humano*, arrastando pessoas para um fim tantas vezes marcado pelo miserável sofrimento (PESSINI, 1996; SIQUEIRA-BATISTA; SCHRAMM, 2004).

Se o problema da ciência não pode ser esgotado através de uma única solução lógica, ou metodológica, se não se dispõe de um critério eficaz para optar por esta ou aquela alternativa, como proceder? Feyerabend parece forjar uma resposta que articula o impasse epistemológico à inspiração humanista que rege seu pensamento. Se tudo é ficção, não se estará agrilhado a uma alternativa, que em última análise, funciona como obstáculo ao pleno desenvolvimento da condição humana? Existirão possibilidades melhores? O filósofo parece responder afirmativamente a estas questões. Na medida em que as diferentes concepções de mundo não possuem um estatuto superior ao da ficção e a ciência é, igualmente, um entre tantos “contos de fada”, então, que se faça a melhor ficção cabível.

É possível alterar este panorama de fantasiosa primazia da ciência? A resposta de Feyerabend é afirmativa, quase que otimista. A perpetuação do *status quo* passa pelos próprios mecanismos de criação de novos recursos humanos para a investigação, uma vez que o problema de uma unívoca forma de ver o mundo, e de um único método de fazer científico, tem já sua gênese no próprio processo de formação dos pesquisadores. Para Feyerabend a educação científica contemporânea tem *status* de

¹⁴ Uma boa imagem para isto seria a do ser humano, trazendo o *lógos* em mãos e sob seus olhos, tal qual um mapa, caminhando de costas e em direção à luz do real. Ainda que o homem “pressinta” sua progressiva aproximação do *ser*, jamais poderá virar-se em sua direção e, definitivamente, apreender o que há; ademais, por não experienciar este real, está impossibilitado de afirmar que o *lógos* que traz em suas mãos é genuinamente o mapa que descreve a luz que não se pode ver. Tudo o que é possível fazer é permanecer se deslocando, *crendo* que o caminho aponta para a realidade última, e que os toscos rabiscos em mãos podem auxiliar, de algum modo, a inatingível jornada.

treinamento, ou, ainda mesmo, de adestramento. Esta postura, argumenta, é inibidora da criatividade, na medida em que obsta a imaginação através da difusão do temor de que fatores exteriores à sua esfera de controle – doutrinas míticas, especulações metafísicas e outras – provoquem obscuridades que venham a atravancar a *evolução* científica. Deste modo, a “tirania” desta concepção de mundo impõe uma suposta independência e neutralidade do homem formado através dela, eliminando paulatinamente aspectos constitutivos da individualidade. Para ser bem sucedido no mundo delimitado por esta tradição de pensamento, o cientista deve, supostamente, buscar uma total neutralidade em relação a sua própria trajetória, livrando-se de compromissos religiosos, políticos e culturais. A uniformidade aparece aqui disfarçada através do ideal de universalidade. Para isto, há necessidade de uma educação genuinamente humanista desde a infância (TERRA, 2002), possibilitando o desenvolvimento do potencial de possibilidades do futuro homem e tornando-o capaz de construir e se inserir na realidade:

Educadores progressistas têm sempre tentado desenvolver a individualidade de seus discípulos, para assegurar que frutifiquem os talentos e convicções particulares e, por vezes, únicos que uma criança possui. Contudo, uma educação desse tipo tem sido vista, muitas vezes, como um fútil exercício, comparável ao de sonhar acordado. Com efeito, não se faz necessário preparar o jovem para a vida como verdadeiramente ela é? [...] Ao final, não levará este processo a um divórcio entre a realidade odiada e as deliciosas fantasias, entre a ciência e as artes, entre a descrição cautelosa e a irrestrita auto-expressão? Os argumentos em prol da pluralidade evidenciam que isso não precisa acontecer. É preciso conservar o que mereceria o nome de liberdade de criação artística e usá-la amplamente não apenas como trilha de fuga, mas como elemento necessário para descobrir e, talvez, alterar os traços do mundo que nos rodeia (FEYERABEND, 1977, p. 71).

Uma vez mais se tornam presentes, em seu pensamento, os reflexos do Espírito helênico (SNELL, 2001). Tal como o concebido por Platão no *Timeu* (passo 87b), a educação é capaz de “mudar” o homem tornando-o mais harmonizado à vida. Eis o ideal grego de παιδεία (*paideia*), termo que pode ser traduzido por educação (JAEGER, 1995), no sentido mais amplo de formação dos seres humanos, participação na vida e crescimento da sociedade (estruturação interna e desenvolvimento espiritual) e constituição da própria condição de humanidade.

Embora não aprofunde muito este aspecto de sua crítica, Feyerabend menciona repetidas vezes ao longo de *Contra o Método* que é imprescindível que se busque uma orientação humanista para a ciência e a educação contemporâneas. Ao

invés de articular o problema do conhecimento, e mais especificamente o problema do conhecimento científico, às categorias tradicionais do pensamento racionalista tais como “verdade”, “justiça” e “método universal”, entre outros, Feyerabend procura orientá-lo através de um paradigma de humanidade. Embora não se possa detalhá-lo neste breve ensaio, uma leitura atenta da obra feyerabendiana autoriza a caracterizá-la como um ideal para a busca do livre desenvolvimento da individualidade e a recusa da submissão do homem a um único padrão de formação que, a despeito das pretensões mais altas de boa parte do pensamento filosófico, já não mais detém força de *verdade*, noção que, como discutido, é formalmente rechaçada por Feyerabend. Esta recusa peremptória permite, em certa medida, caracterizá-lo como um *relativista*.

V. Ponderações finais

A natureza mesma do debate epistemológico contemporâneo, aporético em relação às diferentes nuances que almejam uma melhor definição de método, é explorado de modo competente por Feyerabend no sentido de colocar sob suspeita certos pressupostos tradicionais do pensamento filosófico – constituição e apego a um único método, existência inquestionável do *real*, ciência enquanto busca da verdade, racionalidade “desencarnada” (sem corpo, sem contexto, mera forma e quantificação) –, deslocando o foco desta *logia* no sentido de redirecioná-lo ao homem. Para o epistemólogo, a ausência de definição no aspecto lógico deve permitir que o pensamento atente para as lições da História, que ensina o quanto é anárquico o processo de desenvolvimento científico e a pluralidade de suas veredas, e para uma aspiração que coloque o pleno desenvolvimento da individualidade e da liberdade. Eis uma solução arbitrária, sem dúvida, mas que parece se assumir enquanto tal, em face de outras soluções igualmente arbitrárias, mas que, de modo distinto, se pretendem a divisor de águas da verdade.

Por todo este manancial de idéias, Feyerabend mostra-se, simultaneamente, um *realista* (pressupõe, ainda, um real “fora” do homem, mesmo mantendo um *perene tom* de questionamento), e um *relativista*, haja vista que este real mostra-se inacessível, mas, outrossim, manifesto e descritível das mais diferentes maneiras (caracterizando múltiplas realidades), de acordo com a formulação teórica que se articule para investigá-lo. Há um real que não pode ser *coagido* no fazer científico... ou melhor, não se pode esperar nenhum compromisso entre as teorias da ciência e este real: tudo é um sonho, devendo assim ser encarado como tal. É exatamente neste sentido que se pode entender Feyerabend como arauto de um *realismo relativista*. A ciência traz imagens – construções dos cientistas – distanciadas daquilo que efetivamente é.

Situar o *méson*, a centralidade do debate epistemológico, no homem exprime-se como outra rotunda e ousada característica do filósofo, tornando-o um huma-

nista, na perspectiva em que prescreve a libertação das amarras de um forjado obscurismo científico. Um arauto do humanismo e simpático ao relativismo... Assim, pois, Paul Feyerabend, o epistemólogo com um quê de *sofista* — quiçá como herdeiro de um Protágoras de Abdera —, pois “seu” homem construtor de teorias acaba por ser, de algum modo, *a medida de todas as coisas*.

Agradecimentos

Os autores são gratos aos árbitros que avaliaram o manuscrito, uma vez que os comentários apresentados foram de grande valia para o enriquecimento do mesmo.

Referências bibliográficas

ARISTOTE. **Physique**. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Belles Lettres, 1931.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

ARVON, H. **L’Anarchisme au XX^e siècle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

BACON, F. **Novum Organon**. Chicago/Londres: Encyclopædia Britannica, 1955.

BOHR, N. **Física Atômica e conhecimento humano**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BORNHEIM, G. A. **Os Filósofos pré-socráticos**. 13. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DIELS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 7. d. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954. v. 1-2.

ELIADE, M. **Mito e Realidade**. Tradução de Pola Civelli. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FEYERABEND, P. K. **Contra o método**. Tradução de Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.

FEYERABEND, P. K. **Adiós a la razón**. Traducción de José R. de Rivera. Madrid: Tecnos, 1996a.

FEYERABEND, P. K. **Matando o tempo: Uma autobiografia**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996b.

FEYERABEND, P. K. **La conquista de la abundancia**. Traducción de Radamés Molina y César Mora. Barcelona: Paidós, 2001.

HEGEL, G. W. F. **A fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEISENBERG, W. **Physics and Philosophy**. New York: Harper Torchbooks, 1958.

JAEGER, W. **Paidéia: A formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução J. Rodrigues de Meneja. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: História crítica com seleção de textos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LACAN, J. El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. In: LACAN, J. **Lectura estructuralista de Freud**. Traducción de T. Segovia. México: Siglo Veintiuno, 1971.

LAKATOS, I. **História de las ciencias y suas construcciones racionales**. Madrid: Tecnos, 1987.

LUCE, J. V. **Curso de Filosofia Grega: Do séc. VI a.C. aos séc. III d.C.** Tradução de Mário Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

OLIVA, A. **Epsitemologia: A cientificidade em questão**. Campinas: Papirus, 1990.

PESSINI, L. Distanásia: até quando investir sem agredir. **Bioética**, Brasília, v. 4, n. 3, p. 31-43, 1996.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1977.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

POPPER, K. R. **Lógica da pesquisa científica**. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

POPPER, K. R. **A Teoria dos Quanta e o cisma na Física**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga: das origens a Sócrates**. Tradução Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999. v. 1.

REGNER, A. C. K. P. Feyerabend e o pluralismo epistemológico. **Caderno Catarinense de Ensino de Física**, Florianópolis, v. 1, n. 3, p. 231-247, 1996.

SIQUEIRA-BATISTA, R. **Deuses e Homens**. São Paulo: Landy, 2003a.

SIQUEIRA-BATISTA, R. Epicuro: necessidade e liberdade. **AnaLógos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 156-163, 2003b.

SIQUEIRA-BATISTA, R. O *lógos* e o real: a filosofia como crepúsculo. **AnaLógos**, 2004 (no prelo).

SIQUEIRA-BATISTA, R.; SCHRAMM, F. R. A filosofia de Platão e o debate bioético sobre o fim da vida: interseções no campo da Saúde Pública. **Caderno de Saúde Pública**, v. 20, n. 2, p. 855-865, 2004.

SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001.

TERRA, P. S. O ensino de ciências e o professor anarquista epistemológico. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 208-218, 2002.

TOULMIN, S. **Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo**. Barcelona, Ediciones Península, 2003.

VERNANT, J. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de Psicologia Histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Editora Universidade de São Paulo, 1973.

VINCENT, A. **Ideologias políticas modernas**. Tradução Ana Luísa Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ZIMAN, J. **Teaching and learning about Science and Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.