

FILOSOFIA DAS CIÊNCIAS. UM PANORÂMA CRÍTICO AO
POSITIVISMO LÓGICO E À METAFÍSICA

PHILOSOPHY OF SCIENCES. A CRITICAL PANORAMA TO
LOGICAL POSITIVISM AND METAPHYSICS

Manoel Ribeiro Moraes Junior¹
Wladirson Ronny da Silva Cardoso²

Recebido em:
Aprovado em: 06/2019

Resumo: Este artigo procura analisar a ascendência da Filosofia das Ciências como um espaço de reflexão onde as questões sobre o conhecimento adentram as práticas científicas. Para isso, procurou estudar os horizontes teóricos sobre saber teórico e ciências nos pensadores da Escola de Viena, Karl Popper e Paul Feyerabend. Desta forma, este estudo antevê como a filosofia nos tempos contemporâneos pensa o conhecimento para a além do positivismo, da metafísica clássica e da estética transcendental.

Palavras-Chave: Ciências, Conhecimento Teórico, Filosofia Contemporânea.

Abstract: This article analyzes the ascendancy of Sciences Philosophy as a reflection space where the questions on the knowledge they enter scientific practices. For this, he sought to study the theoretical horizons of theoretical knowledge and science in the thinkers of the School of Vienna, Karl Popper and Paul Feyerabend. Thus, this study envisions as philosophy in contemporary times think knowledge to beyond the metaphysical, positivism and transcendental aesthetic.

Keywords: *Science, Theoretical Knowledge, Contemporary Philosophy.*

¹ Graduado em Teologia e Filosofia. Mestre em Filosofia (UERJ). Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Professor Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade do Estado do Pará. Departamento de Filosofia e Ciências Sociais.

² Doutor em Antropologia Social [PPGA/UFPA]; Mestre em Direitos Humanos e Inclusão Social [PPGD/UFPA] e Bacharel/Licenciado em Filosofia [IFCH/UFPA]. Professor auxiliar I da Universidade do Estado do Pará [UEPA] e ex Coordenador de Interiorização do Campus XI UEPA-São Miguel do Guamá, entre 07/2013 a 12/2014. Possui experiência de ensino em diversas áreas da Filosofia, em especial da Filosofia Prática [Ética, Política, Cidadania, Teorias da Justiça e Direitos Humanos], desenvolvendo pesquisas também no campo da Antropologia da(s) Sexualidade(s) e no campo das Ciências da Educação - com destaque para a formação de professores da educação básica. É Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea - COGITANS, tendo integrado - na condição de colaborador - a Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil no estado Pará [OAB /PA] entre os anos de 2017 e 2018, destacando-se em atividades de pesquisa e militância pelos Projetos Diálogos de Luta e Resistência - Análise e Diagnóstico das Violências de Gênero e Homofobia presentes nas falas dxs alunxs das Escolas Públicas de Educação Básica da Cidade de Belém e Gênero, sexualidade e envelhecimento: um estudo multimétodos sobre políticas públicas em educação, saúde e direitos humanos. É Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação Básica (PPEB) do Núcleo de Estudos Transdisciplinares em Educação Básica (NEB) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Introdução

A história da ciência é marcada por revoluções e reviravoltas teóricas que interpelaram aqueles que, movidos por inspirações reflexivas, tentaram reconstruir as categorias que consideravam elementares e, portanto, responsáveis pelo procedimento dessa forma de saber. Em vista disso, historicamente, o pensamento filosófico ocidental trouxe à reflexão questões sobre o conhecimento epistêmico em três distintos momentos: clássico, medieval e moderno-contemporâneo. Essa interpelação vive o seu terceiro momento na forma disciplinar de Filosofia da Ciência e a sua grande questão não poderia ser outra senão a de procurar explicitar os aspectos operacionais que fazem da ciência um saber singular, próprio. Nesse sentido, tal singularidade é muito marcante em uma sociedade *desencantada* que tem o seu marco diferencial embutido em um modo técnico-racional, naquilo que poderíamos chamar de construção de uma visão de mundo.

Em um primeiro momento, tendo como horizonte de sentido as reflexões da racionalidade clássica, a validade da pergunta pelo ente era garantida por uma unidade transcendente do ser, efetuada por um conhecimento dos princípios supremos de todo saber: uma metafísica *onto-teo-lógica*. Em um segundo momento, temos o desprendimento autopoiético das ciências empíricas, fundamentado em procedimentos autodeterminados pela razão humana e que foi além da atitude contemplativa – a que observava a natureza sem se perguntar sobre as garantias de um conhecimento seguro sobre elas. Tal transformação do modelo de razão foi compreendido como consequência dos princípios que essa razão moderna apresenta ao perguntar sobre o objeto – pergunta que discute, justamente, a relação entre o conhecedor e o conhecido, algo que não foi debatido no pensamento clássico.

O terceiro momento é da prática científica onde se discute o procedimentalismo científico entre a teoria cognitivista e o postulado realismo absoluto. Este artigo vê esta disposição científica a partir de três horizontes: o neo-empirismo, o criticismo epistemológico e o anarquismo científico.

O perfil do conhecimento científico nos tempos contemporâneos, segundo Max Weber, desdobrou-se historicamente para a criação de uma racionalidade própria (Cf. SELL, 2013) que fosse hegemônica e dominadora sobre as diversas outras expressões de saber. Paul Feyerabend (1976), em seu texto “En torno al mejoramiento de las ciencias y las artes y la identidad entre ellas”, compreendeu que tal processo levou esse saber a uma constante especialização que, conseqüentemente, deu abertura a uma intensificada especialização e que, por sua vez, fez

decorrer daí um distanciamento entre si, o conhecimento científico, e os diversos outros tipos de saber. Mas essa ascensão dominante das ciências sobre os diversos outros tipos de conhecimento não acontece sem críticas legítimas e ecoantes. Este trabalho busca compreender como o projeto unificador de razão e ciência erguido pelos pensadores neopositivistas é posto em xeque pelo fabilismo teórico de Karl R. Popper e pela ideia de Anarquismo científico de Paul Feyerabend. Mais do que uma jornada na história do pensamento ocidental, este trabalho revela como o conhecimento teórico científico só mantém sua pertinência se entender-se como um saber falibilista e passivo de ocasionalidade criativas e anárquicas. Assim, podemos entender as ciências não mais sob a áurea metafísica da absolutez, mas como algo humano, demasiadamente humano.

Empirismo ou positivismo contemporâneo

O chamado *Círculo de Viena* tentou reorientar o programa filosófico a partir do ponto de uma metodologia lógico-empirista da ciência, evitando aquilo que eles denominaram como “pseudo-enunciados” – sendo estes, segundo os filósofos do círculo, consequências de orientações especulativas de caráter metafísico. Nesse sentido,

trata-se de romper com a metafísica – Carnap fala, em 1931, de superação (*Ueberwindung*) radical da metafísica – mostrando-se, pela “análise lógica” no sentido de Russell e Frege, que a linguagem da tradição especulativa e das concepções espontâneas do mundo que nela se inspiram, não tem sentido (LACOSTE, 1992, p. 41).

Destarte, para eles, a validade dos verdadeiros enunciados seria garantida pelo princípio da verificação, ou seja, o único meio possível para assegurar da veracidade deles seria pelo método da verificabilidade. Este círculo, também chamado de *Escola de Viena*, foi um grupo (de origem interdisciplinar) de pesquisa filosófica que tinha a ciência natural como ponto de partida. Por isso, a verificabilidade preponderava como algo marcante ao critério de validade e verdade. Dentre os participantes, cabe destacar os nomes de: Karl Meneger, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friederich Waismann, Kurrst Gödel, Hans Hanh, Moritiz Schilick e R. Carnap, foram de intelectuais ligados às ciências matemáticas, físicas, etc. E, para tanto, as obras do primeiro Wittgenstein (como o *Tractatus logico-philosophicus*) bem como as obras de Ernst Mach, foram decisivas para dar início a esse círculo que tinha fortes inspirações no empirismo moderno

Dessa forma, em relação à um método científico possível que respondesse a tais perspectivas, os integrantes da *Escola de Viena* compreendiam que ele poderia ser dado em duas instâncias. A primeira instância é a do teste/experimento que pode ser reconstruído universalmente, o que garante a verificação da validade do conteúdo das proposições. Ou seja, somente serão enunciados válidos e, portanto, científicos aqueles que portarem um conteúdo empírico – cria-se, com isso, as classes dos enunciados válidos, que seguem essa prescrição científica, e a dos pseudo-enunciados, que suscitariam constantemente falsos problemas (a fobia dos neopositivistas). A segunda instância diz respeito àquela que é própria à lógica e à matemática, de conteúdo não-empírico, que garante ao conjunto das sentenças assertóricas depurações de possíveis contradições (coerência lógica). Nessa medida, quanto à primeira instância, Manfredo Oliveira (1993, p.47) afirma, em uma referência a J. Landriere, que

a posição neopositivista se orienta em torno de dois princípios de base: o princípio do empirismo, que estabelece ser a experiência sensível a única base do conhecimento humano e o princípio da verificabilidade, segundo o qual o sentido de uma sentença reside no processo que permite decidir sobre sua verdade ou falsidade, ou seja, uma sentença só é dotada de sentido desde que, em princípio, possa ser verificada.

A ciência, no modo exposto na reflexão acima, assume, então, o horizonte de sentido de uma racionalidade que entendeu que toda “teoria geral” só adquire sua forma final a partir de observações singulares.

De modo amplo e superficial, vimos, até agora, que o método científico para os filósofos de Viena estava fundamentado em princípios de verdade como correspondência existente entre as proposições e o mundo das coisas. De certo modo, esse marco distintivo do programa neopositivista é regido por um paradigma realista com fortes afinidades com aquele aceito acriticamente pelos gregos - os atomistas gregos, como Leucipo e Demócrito, ambos da cidade de Abdera, compreendiam que o conhecimento se dava a partir do desprendimento de partículas atômicas (teoria clássica corpuscular da luz) que emanavam dos objetos observados para os seus respectivos observadores, formando assim o conhecimento. Para ambos, a realidade é algo dado a partir de uma experiência imediata, sem nenhuma tematização sobre as condições possíveis em que ela se realizaria. A diferença, portanto, aparece quando os antigos buscam, de forma sistemática, a ordenação de tal realidade partindo de princípios supremos, enquanto os positivistas tardios preocupam-se tão somente em constituir a realidade como uma condição suficiente de verdade dos enunciados científicos.

O anarquismo humanista de feyerabend

No texto “*En torno al mejoramiento de las ciencias y las artes y la identidad entre ellas*”, Paul Feyerabend (1976) mostra uma compreensão do processo de desenvolvimento não muito diferente daquele empreendido por Max Weber (1996). Enquanto Feyerabend vê o grau de desenvolvimento das sociedades a partir do desprendimento de especializações em seus elementos institucionais como um *fato*, Weber o vê como consequência de um processo de internalização de condutas racionais baseadas em princípios que, além de levar as sociedades ocidentais a um constante afastamento das outras – vistas, então, como tradicionais por não participarem dessa demarcação –, faz também deliberar um processo interno de pluralização e autonomização das instituições e esferas de valor (fazendo desintegrar esta substancia universal de controle da conduta humana).

Mesmo que Feyerabend não tenha proposto reconstruir, como Weber, uma lógica do desenvolvimento das estruturas internas das sociedades modernas, ele, no entanto, compartilha, genericamente, os mesmos resultados. Para o filósofo, a *autonomização* é um processo em que as instituições se desprendem progressivamente daquilo que poderíamos identificar como *substancialismo ético* (como o mito, a religião ou modelos metafísicos em geral que se sustentavam como horizontes de sentido e ações nas diversas tomadas de decisões por uma participante de uma determinada comunidade aí enquadrada).

Segundo o próprio Feyerabend (1976, p.97),

mientras que el especialista de otras épocas era consciente de la necesidad de relacionar sus resultados con principios más generales y estaba preparado, al mismo tiempo, para tomar en consideración un criticismo que cuestionara el valor de su empresa como un todo, el hecho de la *especialización* ha sido acentuado hoy en día por una nueva exigencia, la *autonomía*.

Desse modo, a partir de um programa de educação para formação da personalidade científica, condicionou-se a consciência de ação em dois momentos: 1) na simplificação da ciência, cujas implicações são *i)* a delimitação do campo de pesquisa, *ii)* o desligamento de uma consciência histórica em favor de uma metodológica e *iii)* a formação de uma lógica própria independente dos jogos éticos e, de modo mais amplo, culturais; e 2) no condicionamento da lógica do pensar, o que envolve *i)* a procura de organizar um comportamento estável, *ii)* a delimitação de fronteiras e *iii)* a separação entre a vida profissional e a pessoal

(FEYERABEND, 1977, p.22).

Quanto às razões postas para justificar esta *especialização*, dentre as várias possíveis, podemos identificar algumas como: i) a que mostra a importância da separação entre a ciência e a metafísica; ii) o benefício que trouxe o tratamento diferenciado da política com a religião para a sociedade; iii) a positiva pluralização das atividades sociais em científicas, artísticas, políticas e tantas outras, que colocam um fim na antiga *tiranía* que suprimia as possibilidades de *diversificação livre* dos indivíduos. Feyerabend revela que essas razões, enquanto propagandas a favor daquilo que ele chama de *status quo*, velam uma constante perda de liberdade, que ocorre por consequência da fomentação do processo de desprendimento, interno e externamente, das especializações: a liberdade criativa humana não é compatível com restrições tão frequentes quanto àquelas que são aplicadas neste processo.

Por exemplo, imaginemos, em um momento qualquer, cairmos em um determinado problema científico e, nesse meio tempo, vemo-nos atraídos a aceitar algumas proposições que se comportam de modo ora científico e ora não (isto é, podem ser de cunho religioso, metafísico, estético ou outros). As respostas a tal ocorrência não são muito difíceis de serem previstas pelo que se conhece do jogo de sentido que paira sobre a comunidade científica, quer dizer, tal solução será banida por não se enquadrar naquilo que é “verdadeiramente científico”. Mediante isso, surge uma pergunta: esse enquadramento que a *especialização* científica requer corresponde à capacidade humana de livre conjecturação ou não? A *especialização* parece exigir uma liberdade do *lócus*, isto é, ela diferencia um processo que deveria ocorrer concomitantemente, ou seja, a liberdade do e no *lócus* – ela não se reconhece como um processo massificado de liberdade. Segundo Feyerabend (1976, p.100), “pero para tener derecho a esta protección, el científico como *individuo* tiene que cerrar su mente en una cierta medida; no está autorizado a defender cualquier teoría de cualquier que sea”.

No entanto, Feyerabend vai mais além em suas críticas ao processo de especialização do saber, ao ponto de se aproximar das intuições niilistas da segunda fase da Escola de Frankfurt (me refiro, por excelência, as últimas obras de Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse). Isso acontece quando este filósofo se pergunta sobre os benefícios práticos da aplicação científica da tecnologia para a produção do bem-estar social – este ponto talvez seja o calcanhar de Aquiles dos apologistas do racionalismo científico. De acordo com Feyerabend (1976, p.100-101),

los mismos descubrimientos que usamos para iluminar y calentar nuestras

casas, han sido utilizados también para fabricar armas que pueden destruir esas casas. Y tampoco estoy totalmente convencido de que vivir por mucho tiempo y siempre con el temor del colesterol, de las radiaciones, de un trastorno nervioso, de la vejez o del comunismo, sea mucho mejor que vivir menos tiempo con el temor de un dios benevolente o de unos cuantos demonios y herejes maliciosos; o de que el confort del psicoanálisis sea superior al confort de una fe religiosa.

O processo de autonomização em formas disjuntivas de especializações dos diversos setores de ação das sociedades ocidentais (por efeito do processo de globalização temos que ampliar os termos para sociedades progressivamente tecnológicas), ao invés de desencadear um processo de emancipação da sociedade, criou novas formas de escravidão e alienação, desfigurando o potencial de liberdade criativa do homem. Essas formas obliteradas de comportamento sistêmico previamente determinado, como é o caso da ciência, envolveu-se com um projeto de uma racionalidade que procura desencadear o “aperfeiçoamento crítico das linguagens teóricas”, versando, assim, mais sobre a manutenção do processo de evolução da diferenciação especializada, do que, propriamente, responder a anseios “mais humanistas”.

O racionalismo crítico de Popper

Contra esse neopositivismo instaurado em um realismo cientificista de domínio lógico-matemático na construção de um conhecimento que seja necessariamente fatorial, Karl Popper dará início a uma nova compreensão do método científico, desprendendo-o da imediata correspondência com as observações simples dos fatos como sendo a única via de validação dos enunciados científicos. Para esse racionalista crítico, todo método propenso a cientificidade, em geral, deve ser entendido como um processo progressivo, dependente de um debate crítico entre os envolvidos com a teoria em questão. De acordo com o filósofo, o retorno em direção às atitudes anti-empiristas de David Hume representará uma tentativa de mostrar que as querelas propostas pelo *Círculo de Viena* há muito foram refutadas. No entanto, Popper (1975, p.17) é enfático em afirmar que as conclusões de David Hume foram importantes, mas, não obstante, passíveis de reformulações:

Considero de extrema importância a definição, implícita no tratamento dado por Hume, entre um problema lógico e um problema psicológico. Mas não penso que seja satisfatório a concepção de Hume tem do que me inclino a chamar “lógico”. Ele descreve, com bastante clareza, processos de *inferência válida*; mas encara-os como *processos mentais* “racionais”.

Ao invés de tratar da falibilidade das teorias, apologéticas ou não, do indutivismo, quero tratar do aspecto geral da proposta popperiana para o método científico, já que ela se propõe crítica à opinião predominante na comunidade científica das quatro primeiras décadas deste século. Antes de mais nada, Popper assume uma atitude de crítico-racionalista, que não perde de vista o fato do desenvolvimento histórico da ciência; isso implica que sua abordagem sobre a ciência não a entende como uma performance acumulativa de saber, e sim como um processo crítico de aperfeiçoamento das linguagens teóricas procurando torná-la cada vez mais verossímil, logo, eficaz, na explicação e no domínio do objeto de estudo.

Para esse filósofo, o êxito de uma hipótese ou, mais precisamente, a verdade da afirmação não reside na sua objetividade, mas na sua capacidade de refutar possíveis falsificações – é bom lembrarmos que essa capacidade reside em condições eficazes que o afirmado tem de se reconstruir e de responder a todas as questões concernentes ao que foi proposto, e não a uma possível imunização às refutações como garantia de sua solidez. Sendo assim, para Popper, o progresso científico não é dado somente a partir de novas experiências, mas também a partir de aperfeiçoamentos da linguagem científica dentro de novas e constantes expectativas.

No seu texto “O Balde e o Holofote: Duas Teorias do Conhecimento”, o filósofo tenta ilustrar a incoerência da proposta acumulativa da concepção positivista (chamada por ele de “teoria do balde”), mostrando que todo ser vivo tem uma “disposição de expectativa”, que é a condição inicial e formal do modo de ser e de suas reações para com estímulos recebidos pelos sentidos da experiência (POPPER, 1975, p.313-332).

Em suas próprias palavras,

encararemos o processo pelo qual o organismo aprende como um certo tipo de mudança, ou modificação, em suas disposições para reagir, e não, conforme queria a teoria do balde, em uma acumulação (ordenada, ou classificada, ou associada) de traços de memória deixados por percepções que passaram (POPPER, 1975, p.315).

Dessa forma, sendo a ciência um sistema avançado de *expectativa*, como é, então, que Popper distingue a ciência dos outros saberes? Podemos adiantar que filósofo, mesmo flexibilizando bastante os horizontes de uma compreensão do método científico, será bastante refutado pelos anarquistas epistemólogos, como Feyerabend, que o veem como detentor de um ponto de vista restrito. Isso porque, para esses pensadores desconstrutivistas, a análise de Popper se desenvolve por meio de uma crítica interna à esfera unidimensional da comunidade

científica, haja vista que a distinção proposta entre o científico e o não-científico está calcada em uma espécie de lógica evolutiva do saber (o que é tomado como suspeito).

Karl Popper toma a categoria de “científico” como sendo uma *atitude crítica* capaz de desprender o conhecimento daquilo que ele chama de *transmissão dogmática da tradição*, conduzindo-a em direção a uma *discussão crítica da doutrina*. No entanto, a primeira distinção no modelo de conhecimento acontece no afloramento do pensamento filosófico no âmbito mítico; a segunda seria a da ciência, tal qual a compreendemos desse os primeiros tempos da modernidade, distanciando-se do tipo de reflexão inaugurada por Platão e levada adiante por toda a Idade Média: a metafísica. A ciência, então, deve ser compreendida, nessa separação, a partir de uma dupla tarefa: a teórica, quando surge a preocupação de erigir explicações teóricas que procuram dar asserções ao objeto referido a partir de formulações de leis gerais e explicitações de suas condições explicativas; e a prática, que está incumbida da predição e aplicação técnica, voltada para a testabilidade das premissas (*explicans*). Segundo o próprio filósofo,

[...] o progresso da ciência consiste de experiências, de eliminação de erros, e demais tentativas guiadas pela experiência adquirida no decorrer das tentativas e dos erros anteriores. Nenhuma teoria em particular pode, jamais, ser considerada como absolutamente certa: cada teoria pode tornar-se problemática, não importa quão bem corroborada possa parecer agora. Nenhuma teoria é sacrossanta ou fora de crítica (POPPER, 1975, p.330).

Desse modo, Popper acredita que a ciência aparece como uma espécie “evoluída” de saber, que deve ser depurada constantemente de elementos dogmáticos ou de qualquer outro que não se insira no processo crítico do “falsificacionismo” corroborativo, sendo, portanto, um dispositivo capaz de selecionar as melhores teorias ou de aperfeiçoar as vigentes. Já para Paul Feyerabend, tal atitude deve ser tomada como rígida, unidimensional, pois não percebe a multiformidade que a ciência pode assumir; o monopólio de dispositivos racionais no controle da prática é incompatível, segundo o filósofo anarquista, com aqueles que levaram a ciência a provocar transformações teóricas revolucionárias.

Nesse sentido, mesmo que Popper (1975) tenha entendido que o universo não é um sistema determinado, previsível (evitando um determinismo inflexível), e que o conhecimento não se comporta como uma espécie de depósito de informações provenientes das experiências – duas compressões que se distanciam daquelas que eram aceitas pela maioria dos cientistas e filósofos –, o anarquismo de Feyerabend o vê preso, ainda, aos horizontes internos de uma

consciência limitada ao modo de reflexão imposto pela razão teórico-instrumental. Com efeito, esse filósofo anarquista procura desprender-se de uma crítica à ciência que, de um modo ou de outro, está, até então, vinculada à sua lógica interna e parte de uma crítica externa, movida por uma certa intuição humanista. Assim, o primeiro resultado será a compreensão da ciência não mais como uma prática “ápice” da história da consciência humana, mas tão somente como uma prática dentre outras; com isso, mais do que um filósofo da ciência de estereótipo próprio às ciências da natureza, esse filósofo assume um ponto de vista quase antropológico.

Críticas ao empirismo e ao racionalismo crítico

A ciência, para Paul Feyerabend, foi um saber que se especializou ao ponto de se reconhecer hermético: compreendeu-se que para se chegar a um saber rigoroso, que os levassem a um conhecimento seguro e bem fundamentado, foi necessário delimitar a racionalidade, a linguagem, criar um *status quo* (uma cultura própria de procedimentos e reflexões) e a “esperança” em uma metodologia própria para que os vários conhecimentos forjados não se misturassem com outros tipos de saber que não compartilhassem do mesmo propósito. De fato, segundo o filósofo, somente o anarquismo metodológico seria capaz de corrigir essas falsas crenças na e da ciência, que a afastou crescentemente de interesses compatíveis àqueles que versam sobre a liberdade e o humanismo em geral. Ao passo que Popper (1975) tenta resgatar uma ideia de liberdade política, bem como tenta desonerar a ciência de perspectivas deterministas a partir da ideia de que as hipóteses reservam sempre uma limitação frente às diversas imprevisibilidades dos fenômenos naturais, Feyerabend percebe que isto não é o suficiente e, portanto, vai mais além. Para ele, enquanto a ciência não se libertar de seus aspectos restritivos, viabilizada por uma atitude metodologicamente anárquica, ela irá pôr-se “em conflito ‘com o cultivo da humanidade’, único procedimento que produz ou pode produzir seres humanos bem desenvolvidos” (FEYERABEND, 1975, p. 295-296, tradução do autor).

O ponto de vista crítico de Feyerabend reside em uma análise externa à esfera conceitual da ciência – isso não implica que o filósofo seja estranho à ela, pelo contrário, ele procura vê-la não mais de dentro, como se ela fosse um sistema fechado (atitude, como veremos mais adiante, reprovável) e autárquico –, auxiliado por uma reconstrução histórica do comportamento plural da ciência, que tenciona mostrar que, até então, na história do pensamento ocidental, não houve e não há alguma construção metodológica da ciência capaz, permanentemente, de fornecer regras de comportamento aos cientistas. Esse propósito é

denominado pelo filósofo de *anarquia epistemológica*. Ela não só procura denunciar a impossibilidade de se tentar fixar o comportamento da ciência a partir de regras inflexíveis e invariáveis, como também mostra que o único procedimento viável para o comportamento científico é o *vale tudo*.

O autor, em sua obra *Contra o Método* (que será tomada como referência para as nossas considerações), conjectura o seu anarquismo epistemológico a partir de uma afirmação negativa do conceito vigente de ciência. Tal anarquismo representa mais uma rejeição, pelo menos nessa obra, do que uma empreitada construtora de um sistema epistemológico (o que levaria a uma contradição performativa). De acordo com o filósofo, é importante, antes de tudo, mostrar que a ciência não é explicável e nem norteada por um sistema único e simples de regras:

a ideia de que a ciência pode e deve ser governada de acordo com regras fixas e universais é simultaneamente não-realista e perniciosa [...]. Além disso, a ideia é prejudicial à ciência, pois negligencia as complexas condições físicas e históricas que influenciam a mudança científica. Ela torna a ciência menos adaptável e mais dogmática (FEYERABEND *apud* CHALMERS, 1993, p. 179).

Desse modo, o anarquismo epistemológico não vai de encontro a todos os modelos, posto que a única aversão proclamada por Feyerabend é pela constante tentativa de se conceber uma univocidade metodológica. Sua epistemologia anárquica mostrará que toda metodologia forjada até então foi e é passível de falibilidade, inviabilizando qualquer crença em alguma que se propõe com certa universalidade.

Será sob o anunciado ponto de vista histórico que Feyerabend poderá ver a ciência como uma atitude prática multiforme, variada, com diversas modalidades de conjecturações e interessantes justaposições. Mediante isso, a ciência mostra-se como algo dinamicamente imprevisível, inversamente proporcional àquelas propostas metodológicas que a veem sob um prisma constante e uniforme. Para Feyerabend (1975, p. 34), “é claro, portanto, que a ideia de um método estático ou de uma teoria estática de racionalidade funda-se em uma concepção demasiado ingênua do homem e de sua circunstância social”; no mesmo sentido, ele afirma que a sua tese “é de que o anarquismo favorece a concretização do progresso em qualquer dos sentidos que a ele se decida emprestar”.

Tendo isso em vista, a história da ciência é tomada, na obra em questão, como um processo revolucionário – é por isso que é aporético um tratamento da univocidade metodológica para a ciência. Para compreendê-la como tal, é imprecisa a atitude que a vê como

algo simples, enquanto portadora de procedimentos uniformes e imutáveis. Ora, para Feyerabend, a ciência comportou-se de modo muito adverso, como já mostramos acima.

Com efeito, para os empiristas, por exemplo, a ciência deve discorrer a partir dos princípios da verificabilidade de suas asserções; a tentativa de se obter a coerência entre todas as hipóteses só seria possível conquanto se seguisse tal critério rigorosamente. Já para o filósofo anarquista, existe um fosso entre a coerência pretendida e a verificabilidade. Segundo ele, a coerência está mais presa a condições psicológicas do que a uma possível correspondência entre hipóteses e fatos observados. Nesse sentido, as condições de uma teoria mais próxima àquelas verdades mais aceitas – verdades que estariam condicionados a uma espécie de jogo de representação bastante acolhida pelo público em geral – teria muitas condições de sucesso e aceitabilidade do que aquelas que se apresentam como alternativas.

Logo, podemos ver que a estabilidade procurada para o procedimento científico teria uma performance mais próxima a uma força ideológica do que a um processo intensificado e livre de descoberta. Nessa medida, Feyerabend (1975, p. 56, tradução do autor) diz que “torna-se evidente, ao mesmo tempo, que se perdeu todo o contato com o mundo e que a estabilidade atingida, a aparência de verdade absoluta, *não passa do resultado de um conformismo absoluto*”. Utilizando-se da teoria dos *jogos de linguagem*, o filósofo mostra que entre a observação e a formulação de teorias existe um âmbito fornecedor de sentido que pode ser identificado como o *âmbito cultural, a tradição*, como sendo aquele que orienta as tais hipóteses.

Contra esse estreito laço entre a coerência e a uniformidade da ciência, o anarquismo científico vê que tal atitude está mais presa a uma tirania e é necessário o afloramento de concepções variadas que fazem da ciência algo mais próximo do *humanitarismo*. Tendo como propósito o progresso da ciência, sem perder de vista uma concepção de história da ciência dada a partir de enganos, fatos despercebidos e outros que derrubam qualquer perspectiva único-modelar (como o faz Popper ao ver que a sistematização crítica forjada pela ciência como um modelo procedimental de elaborar conhecimentos seguros e diferenciados daqueles supostos em formas pré-científicas ou não-científicas) de desenvolvimento, Feyerabend (1975, p.279, tradução do autor) a vê como algo que não deve ser uma nicho exclusivo de razão: “*esse ‘desvios’, esses ‘erros’ são pré condição de progresso*. Permitem que o conhecimento sobreviva no complexo e difícil mundo que habitamos, permitem que *nos* mantenhamos como agentes livre e afortunados”.

Conclusão

Em um certo texto, o filósofo e teólogo Rubem Alves faz uma analogia entre os jogos de linguagem da ciência com uma rede de pesca qualquer: elas só retêm aquilo para o qual foram programadas. Isso implica que, mediante a complexidade e riqueza da natureza na qual o cientista está imerso, só se teria acesso àquilo que previamente foi deferido pelo método científico, ou seja, o mínimo.

Nessa medida, esse novo modo de conhecimento do mundo das coisas é fruto das sociedades “moderno-ocidentais”, que partilharam entre si de um processo *de racionalização da cultura* que, por sua vez, levou à sua descentralização em três níveis: i) a ciência técnico-instrumental; ii) a moralidade cognitiva; e a iii) racionalidade estético-expressiva. De acordo com Weber (1944 e Habermas, 1996), o processo de racionalização apresentava-se como uma espécie de “chave” para compreender a emergência da sociedade ocidental. Ou seja, esse termo seria uma categoria fundamental na qual se poderia ver o entranhamento da racionalidade nas construções de *visões e compreensões de mundo*, no desenvolvimento da política e da economia, na descentralização e autonomização das esferas de valor e das práticas sociais ou condutas de vida (*lebensführung*).

A teoria do conhecimento, nesse contexto, assume a função de explicitar as regras e os limites do conhecimento possível, tendo em vista o saber científico como sendo aquele capaz apresentar vias seguras no seu desenvolvimento. Segundo Habermas (1982, p.25), “a posição da filosofia moderna diante da ciência caracterizou-se, naquela época, exatamente pelo fato de um conhecimento filosófico imperturbável conceder, pela primeira vez, um espaço legítimo à ciência”. Nesse sentido, o pensador com destaque em tal questão filosófica, o alemão Immanuel Kant, procura, em *Crítica da Razão Pura*, reconstruir as estruturas *a priori* que, em um plano transcendental, dão as garantias universais e necessárias do saber científico.

O filósofo busca um ponto arquimédico como alicerce evidente de fundamentação de todos os grandes temas do conhecimento. Com efeito, sua preocupação é com os elementos operacionais transcendentais. Ou seja, Kant procura apresentar os elementos do entendimento humano que garantem, efetivamente, a atividade do sujeito que conhece e, a partir de então, revelar como é possível o conhecimento verdadeiro.

O que nos interessou aqui foi observar como aconteceu o deslocamento “da racionalidade do que é conhecido para a racionalidade dos próprios procedimentos” (OLIVEIRA, 1993, p.44) entre pensadores do Círculo de Viena, Karl Popper e Paul

Feyerabend. Tal momento caracteriza-se pela ascendência da Filosofia da Ciência. O racional passa a ser compreendido, então, não mais sob o ponto de vista da relação do cognoscível com o cognoscente ou vice-versa; agora o que será analisado é a dimensão procedimental do conhecimento a partir do manuseio, da experimentação, das dimensões linguísticas e dos aspectos cognitivos. De fato, a racionalidade assume, nesse contexto, uma característica tão somente procedimental: sua preocupação com os entes (entendidos como uma espécie de ocorrência no mundo) será dada como possível a partir de um método científico, que é compreendido como instância garantidora de intervenções experimentais seguras e objetivas no mundo.

Referências

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Weber e Habermas: religião e razão moderna.** *Síntese nova Fase*, 64 (1994): 15-41.
- BARBOSA, Ricardo Corrêa. **Dialética da Reconciliação.** Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.
- CHALMERS, A. F. **O que é ciência afinal?** São Paulo: rasiliense, 1993.
- _____. **A fabricação da ciência.** São Paulo: Unesp, 1994.
- FEYERABEND, Paul K. **Contra o método.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1977.
- _____. En torno al mejoramiento de las ciencias y las artes e la identidad entre ellas. In: QUINTANILLA, M.A. (dir.), **Filosofía de la ciencia y religión**, Sígueme, Salamanca 1976.
- HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse.** Rio de Janeiro: ZAHAR, 1982.
- QUINTANILLA, M.A. (dir.), **Filosofía de la ciencia y religión**, Sígueme, Salamanca 1976
- LACOSTE, Jean. **A filosofia no século XX.** Campinas: Papirus, 1992.
- MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre a fundamentação.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- POPPER, Karl. **Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1975.
- WEBER, Max. **Economia y sociedad.** Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1944.