

DISCUSSÕES

ALÉM DA VERDADE E DA FALSIDADE*/+

ERNEST GELLNER

London School of Economics

Este livro certamente idiossincrásico contém diversas teses ou temas interdependentes e interligados sob várias formas. Alguns temas são declarada, visível e deliberadamente pessoais, convidando-se claramente o leitor a encará-los como tais. Esses aspectos pessoais da obra são bem variados, incluindo um diálogo com o já falecido Imre Lakatos, um acerto de contas com Sir Karl Popper e seus seguidores, e um misto de manifesto e auto-retrato pessoais do próprio Paul Feyerabend.

O volume é dedicado a Imre Lakatos, apresentado como 'companheiro anarquista', e a nota introdutória esclarece que 'cada frase maldosa' no livro fora escrita antecipando 'uma resposta ainda mais ferina' de Lakatos. Essa afirmação pode muito bem dar a impressão de que Imre Lakatos partilhava, pelo menos em certa medida, dos pontos de vista e do estilo 'anarquistas' do autor. Para fins de registro histórico, no entanto, e para fazer justiça à memória de Imre Lakatos, é importante dizer que a imagem alimentada pelo autor nada tem a ver com a verdade. O que é de fato verdade é que Lakatos, na sua vida privada, era freqüentemente dado a agradáveis brincadeiras que muito divertiam seus amigos, e é possível que essas histrionices praticadas *na vida privada* lembrem talvez, até certo ponto, as palhaçadas que encontramos *impressas* e encadernadas no livro de Feyerabend. No seu trabalho, porém, nos seus escritos e aulas, Lakatos observava os mais altos padrões de rigor, lucidez e responsabilidade. Mas não se limitava a observar pessoalmente esses padrões; como o próprio Feyerabend relata em outra parte do livro, Lakatos preocupava-se profunda e sistematicamente com a manutenção de tais padrões em face da leviandade de certas tendências atuais (anarquistas no sentido de Feyerabend). O elitismo de Lakatos em política educacional, que ele teve a oportunidade de defender tanto sob um regime comunista como num regime ocidental, derivava precisamente dessa preocupação. Não foi de uma postura global de direita que se originou esse elitismo. Lakatos, ao contrário, permaneceu de esquerda em questões econômicas e não parecia muito interessado pela hierarquia e pela autoridade, desse ou daquele tipo, na sociedade em geral. Era a ameaça aos

* *Nota editorial.* O original deste artigo foi publicado pela primeira vez na seção de resenhas (*Review Articles*) do *British Journal for the Philosophy of Science* 26 (1975), pp. 331-342.

+ Resenha crítica do livro de P. K. Feyerabend 1975: *Against Method*. Londres: New Left Books. Preço £ 5.75. 339 páginas. [Tradução brasileira *Contra o Método*. Rio: Francisco Alves, 1977].

padrões *intelectuais*, oriunda quer do igualitarismo comunista, quer do permissivismo ocidental, que o sensibilizava no mais alto grau. O livro de Feyerabend, ao contrário, se for de algum modo levado a sério, só pode ser visto como um alvará para o abandono de todo e qualquer padrão. É inconcebível que Lakatos teria consentido em ser chamado de 'companheiro anarquista' nesse sentido. O diálogo que efetivamente se estabeleceu entre ele e o autor tratava, na realidade, de certas questões específicas sobre o método científico.

A afirmação de que a posição de Lakatos configurava um 'anarquismo disfarçado' é totalmente infundada. Talvez seja verdade que Lakatos não resolveu o problema que surge da divergência entre a verdadeira prática da ciência, de um lado, e a imagem da ciência apresentada pelos metodólogos, de outro lado. Mas é total irresponsabilidade apresentar essa falha (se é que foi falha) como uma admissão tácita ou camuflada de que o problema é insolúvel e, conseqüentemente, de que 'vale tudo'. Ora, é *este* o argumento central do livro de Feyerabend. Não há nada que mostre, porém, que Lakatos tenha adotado essa conclusão ou que estivesse logicamente obrigado a adotá-la.

O relacionamento com Popper, por outro lado, já é de natureza diferente. Popper e seus seguidores são atacados por várias razões, além de por terem defendido posições errôneas:

A filosofia de Popper, que alguns gostariam de nos impingir como o único racionalismo humanitário hoje existente, não passa de um pávido reflexo do ensaio *On Liberty* de Mill. Ela é . . . muito mais formalista e elitista e totalmente desprovida de qualquer preocupação com a felicidade individual . . . Poderemos compreender-lhe as peculiaridades se levarmos em conta . . . O inflexível puritanismo de seu autor (e da maioria de seus seguidores) e se lembrarmos a influência de Harriet Taylor sobre a vida e a filosofia de Mill. Não há nenhuma Harriet Taylor na vida de Popper (p. 48, nota).

A passagem é certamente picante. Meu próprio liberalismo, porém, vai ao ponto de afirmar que nem mesmo os puritanos estão excluídos da verdade (aliás, alguns dos meus melhores amigos são puritanos) e que até mesmo os professores de filosofia têm liberdade, se tão excêntricas forem as suas inclinações, de se absterem de amantes. Isso não é algo que deveria expô-los a censuras ou tornar suspeitas as suas opiniões. Mas talvez meu liberalismo vá longe demais.

Em tudo isso, porém, há um elemento sério. Feyerabend não é o único homem de talento, estreitamente ligado à popperose, que, depois de certo tempo, sente necessidade de voltar-se violentamente contra ela. W. W. Bartley III e o próprio Imre Lakatos são outros nomes que imediatamente vêm à mente. É difícil deixar de pensar que, na origem dessas reações posteriores, não encontremos excessivas exigências de submissão e envolvimento impostas pelo mestre. É irônico constatar que os mais destacados defensores da filosofia crítica tenham formado um movimento tão intolerante a críticas a ponto de levar seus próprios membros a tais explosões. Aqueles de nós que admiram as idéias popperianas sem se terem envolvido no movimento só podem deplorar a maneira pela qual, logicamente ou não, as idéias vieram a ser poluídas por tal atmosfera. Tem cer-

ta plausibilidade a sugestão de Feyerabend de que isso poderia ser evitado mediante uma diversificação dos envolvimento emocional dos participantes, embora as pessoas devessem, talvez, ter a liberdade de escolher a forma particular a dar à diversificação. Na realidade, nem todas as pessoas ingênuas são necessariamente intolerantes, e mesmo a posse de um harém não torna um ditador necessariamente liberal. Assim, é difícil admitir que a resposta completa se encontre na cura tipicamente vienense que Feyerabend prescreve para essa sociedade fechada bem específica.

A própria atitude de Feyerabend em relação a si mesmo, cheia de carinho e admiração, é o terceiro tema nitidamente pessoal do livro. O ponto é relevante na medida em que o autor insiste em deixar bem claro que não se deve julgar este livro pelas convenções normais, geralmente aceitas pelos autores, leitores e resenhistas de livros. O livro é, na realidade, um *happening*. Ele inventa as suas próprias convenções, ou melhor, suspende inúmeras delas, ativando-as e desativando-as, e, acima de tudo, invocando a meta-convenção segundo a qual não há convenções obrigatórias. O jogo se rege segundo as regras do próprio autor que, além disso, tem toda a liberdade de mudá-las a seu bel prazer. Isso, naturalmente, torna um tanto difícil para o leitor a tarefa de avaliar ou discutir as idéias do autor. Qual é exatamente o tipo de *happening* que este livro pretende ser, quais são os critérios (se é que existe algum) pelos quais, segundo o autor, se poderia julgá-lo — tais coisas só podemos adivinhar à luz do que o autor diz sobre si mesmo e sobre o que tentou fazer.

... Dedicção e seriedade puritanas ... detesto ... Prefiro agora ... o termo *Dadaismo* ... Um dadaísta não se impressiona o mínimo com tarefas sérias ... está convencido de que uma vida digna só será possível quando começarmos a levar *despreocupadamente* as coisas ... dispõe-se a introduzir alegres experimentos até mesmo naqueles domínios em que mudanças e experimentos parecem estar fora de questão ... Espero que ... o leitor lembre-se de mim como um irreverente dadaísta ... (p. 21, nota).

... o anarquista epistemológico não tem nenhum escrúpulo em defender a tese mais banal ou a mais extravagante ... Seus objetivos permanecem os mesmos ou então mudam totalmente, em resultado de um argumento, do tédio, de uma experiência de conversão, do desejo de impressionar uma amante e assim por diante ... A única coisa a que se opõe de maneira categórica e absoluta são os padrões universais, as leis universais, as idéias universais do tipo 'Verdade', 'Razão', 'Justiça', 'Amor' ... (p.189).

O leitor não pode, portanto, reclamar que não lhe foram fornecidos os termos de referência que o próprio livro se impôs. (Voltarei a esse ponto mais adiante.)

Na realidade, o livro contém várias teses e posições ligadas entre si, e algumas delas são interessantes. Além disso, encontramos teses secundárias elaboradas a título de apoio ou defesa das principais, numa espécie de teia intelectual que irradia do argumento central. As teses que eu selecionaria como as principais, a coluna vertebral do livro, formam uma espécie de série ou progressão. Vale a pena enumerar as vértebras dessa espinha dorsal, que passo a resumir com minhas próprias palavras.

(1) A história efetiva da ciência mostra que os verdadeiros progressos do conheci-

mento contradizem todas as metodologias disponíveis.

(2) Isso mostra que todas as doutrinas ou princípios metodológicos são falsos.

(3) Isso ocorre, não porque não sejam suficientemente boas as teorias do método científico existentes, mas porque *nenhum* princípio de método jamais poderia ser suficientemente bom.

(4) Dada a dificuldade de distinguir entre princípios metodológicos de grande generalidade, de um lado, e critérios de verdade, de outro, segue-se não apenas que não podemos distinguir entre bons e maus métodos, mas também que não podemos distinguir entre boas e más teorias substantivas.

(5) Por conseguinte, que floresçam milhões de teorias, por duas razões ao menos (que me parecem contraditórias): não podemos distinguir as boas das más e a proliferação favorece o surgimento das boas.

(6) Em nossas atividades intelectuais, culturais e outras, existem muitos objetivos mais importantes do que a verdade e, por essa razão, além das que já foram expostas acima, não deveremos nos importar com a verdade nem com a unicidade da verdade. (O argumento me parece supérfluo, se de fato não podemos em absoluto identificar a verdade.)

(7) Sendo assim, deveríamos simplesmente sair brincando por aí ao sabor da fantasia. Eu, Paul Feyerabend, juro por tudo que estou gracejando e brincando, neste momento preciso e o tempo todo.

Essa me parece ser a trama central, embora, como já disse, encontremos argumentos laterais e irradiações periféricas que também merecem consideração. Os elementos dessa espinha dorsal estão relacionados entre si sob várias maneiras, o que confere ao livro sua unidade orgânica. A tese (1) é certamente o núcleo a partir do qual brota todo o resto. Essa é a área de competência profissional de Feyerabend, na qual pode-se afirmar que ele está engajado num debate contínuo com especialistas sérios (ainda que ele próprio recuse a seriedade também). Uma maneira de abordar este livro consistiria em concentrar-se nas extensas partes que defendem esse ponto de vista em conexão com a história da física moderna, ignorando o restante como brincadeiras de horas vagas que, graças a idiosincrasias de temperamento e encorajadas pelo espírito dos tempos, conseguiram intrometer-se entre as capas do livro. Tal atitude seria certamente razoável e talvez até a maneira mais sensata de proceder. Não a adotarei, contudo, em parte porque ela só poderia ser explorada com proveito por um historiador e/ou filósofo da física, em parte porque o restante do livro, embora muito mais a título de fenômeno do que de posição séria, parece-me apresentar de fato um certo interesse e sinto-me competente para discutí-lo.

As teses (2), (3), (4) e (5) são desenvolvimentos de (1), sob formas variadas de reforço ou de extensão. Embora a tese (1) tenha uma certa plausibilidade, essas extensões ou extrapolações não apresentam nenhuma; ainda assim, porém, merecem ser examinadas. A crítica mais óbvia incide sobre a passagem de (1) para (2) e (3): se as metodologias existentes não fazem justiça ao processo real do avanço do conhecimento,

por que não poderíamos melhorar tais metodologias e como poderíamos saber que é impossível em princípio fazê-lo? (Talvez seja interessante, neste momento da discussão, que eu exponha meu próprio ponto de vista sobre a questão. Duvido que alguma metodologia possa captar integralmente todas as complexidades da transição de uma teoria para outra ou de um estilo ou paradigma para um outro. A transição dependerá sempre do *conteúdo* da teoria ou do paradigma, conteúdo que deve, é claro, ser ignorado por uma teoria do método abstrata e geral que pretende poder aplicar-se imparcialmente a todos os avanços dessa natureza. Apesar disso, no entanto, as teorias do método científico *podem* executar o importante trabalho de distinguir os mundos que podem ser tratados pela ciência daqueles que não o podem. Esse ponto é importante, pois nem todos os mundos ou estilos de pensamento se submetem à ciência.)

Feyerabend procura estabelecer a tese (3) com o auxílio de algumas considerações adicionais e secundárias que se alimentam no fluxo principal da argumentação. A história é algo muito complexo para ser abarcada nos limites simples de qualquer teoria do método. Em segundo lugar, *razões* jamais são suficientes para provocar mudanças, de opiniões ou de qualquer outra coisa, e as inexoráveis *causas* não podem ser incorporadas às metodologias, pois a essas só cabe especificar razões. Quanto ao primeiro ponto, Feyerabend invoca a autoridade de Lenine.

Ora, tudo isso me parece provar demais. Existe uma metodologia para resolver equações quadráticas, que muitos estudantes e outras pessoas frequentemente aperfeiçoam. É evidente que cada ocasião efetiva de um aperfeiçoamento desse tipo torna-se mais complexa e pode ser também interpretada de um ponto de vista causal. Ora, essa conhecida observação geral pode ser invocada para excluir a possibilidade de *qualquer* ação racional ou governada por normas. Deveríamos então concluir que, na realidade, ninguém jamais resolve equações quadráticas? Esse problema não se limita em absoluto à questão de saber se a metodologia científica efetivamente governa a história da ciência. Feyerabend não faz nenhuma referência à história filosófica relevante dessa questão muito mais ampla, procedendo, nesse ponto como em outros, como se simplesmente tivesse ele próprio descoberto o problema e como se ele fosse *especificamente* relevante. A consciência que tem das partes pertinentes da filosofia geral parece extremamente limitada. Em outras passagens, contudo, ele vai alegremente em frente, como se não existisse nenhum obstáculo à realização humana e como se as razões nos pudessem emancipar. Em suma, a tese (3) não resulta da tese (1) nem tampouco encontra apoio convincente ou sequer consistente em argumentos adicionais.

Ao contrário, no estágio seguinte do argumento, se se admitir a tese (3), segue-se então a tese (4) e, acrescentadas algumas premissas adicionais pouco controvertidas ou simples preferências ou gostos, segue-se também a tese (5). Se não há métodos nem, por conseguinte, critérios, segue-se que todas as proposições substantivas são igualmente boas ou más. Se é assim, basta apenas preferir a atividade à passividade para concluir pelo anarquismo e não pelo ceticismo. Dada a nossa suposta incapacidade de distinguir entre boas e más idéias, podemos simplesmente nos abster de todas elas (o que equiva-

leria ao ceticismo) ou, então, entregarmo-nos caprichosamente a qualquer uma que nos ocorra à fantasia (e, nesse caso, teremos o anarquismo de Feyerabend). Tratar-se-ia aparentemente, de uma mera questão de gosto ou preferência. Feyerabend, aliás, assinala que o seu argumento poderia levar igualmente ao ceticismo e que, de fato, não possível, sob vários aspectos, distingui-lo desse último. Aparentemente, a preferência pelo anarquismo se deve apenas ao seu temperamento exuberante:

O anarquismo epistemológico . . . difere do ceticismo . . . Ao passo que o cético . . . considera toda opinião como igualmente boa ou igualmente má . . . o anarquista epistemológico não tem nenhum escrúpulo em defender a tese mais banal ou a mais extravagante (p. 189).

Dada a tese (5), isto é, admitido o anarquismo/ceticismo (a opção é livre e, presumivelmente, a liberdade anarquista inclui o ceticismo como uma das suas próprias opções internas, à livre disposição de qualquer um), a transição ulterior para a tese (6) também me parece inteiramente natural. Além disso, (6) apresenta uma certa plausibilidade autônoma e vários pensadores chegaram a essa tese ou a uma posição similar sem a terem alcançado através do discutível caminho trilhado por Feyerabend. Por outro lado, a tese (6) pode ser apoiada por algumas considerações adicionais também presentes no livro. Refiro-me aos argumentos a partir da condição humana e a partir da diversidade dos estilos culturais de vida. (As expressões aqui são minhas e não de Feyerabend.)

Resumido em minhas próprias palavras, o argumento a partir da condição humana é o seguinte: aqueles que somos honestos, sabemos que a nossa vida intelectual constitui algo extraordinariamente confuso. As epistemologias pretendem que cada um de nós habita um mundo coerente ao qual chegamos através de boas razões, sabendo que ele é racionalmente preferível a qualquer outro mundo a que possamos ter acesso. Na realidade, porém, habitamos um caos incoerente, não sabemos muito bem como adquirimos todo o bricabraque que vem a constituir-lo, embora *na realidade* saibamos perfeitamente que partes desse material heteróclito foram por nós adquiridas de maneira inconveniente e até vergonhosa, por meios que jamais poderíamos defender. Além disso, sempre guardamos oportunisticamente em reserva todo tipo de concepções e estratégias alternativas, esperando que, de algum modo, possamos nos sair bem. Visões coerentes, claras e rígidas não passam de fachadas fraudulentas, assim como também não passa disso uma personalidade moral sólida e coerente. As ideologias que buscam nos intimidar, pretendendo que as coisas não são assim, que existem, ao contrário, razões boas e manifestas que justificam as opções que elas próprias apregoam, cometem violência contra nós e contra a verdade das coisas.

Tudo isso é certo e constitui o grão de verdade presente no anarquismo mais geral de Feyerabend (por oposição à sua tese mais específica acerca da divergência entre a metodologia e a história real da ciência. Essas observações fortalecem a sua posição: Feyerabend nos lembra, de maneira muito salutar, como as coisas realmente são e da grande dose de simulação e ilusão presente nas teorias oficiais. Uma coisa, no entanto, é dizer que, num mundo complexo e difícil, praticamente qualquer coisa pode conter

alguma verdade, compelindo-nos, portanto, à humildade; outra coisa bem diferente é dizer que vale tudo e, portanto, que devemos ser arrogantes.

Encontramos, a seguir, o argumento a partir da cultura e dos estilos de pensamento. O ponto aqui já é bem conhecido. Há muitas culturas e valores rivais neste mundo, frequentemente em competição aberta no interior de uma mesma sociedade e até no coração dos próprios indivíduos. É muito difícil a escolha entre tais estilos ou culturas e certamente não há escolhas fáceis ou que se imponham como evidentes por si mesmas. Cada cultura ou estilo de vida, todavia, tende a trazer consigo e a legitimar internamente sua própria imagem do mundo e suas próprias normas cognitivas. Assim, um relativismo cultural ou um liberalismo no que se refere a culturas *diversas* nos obriga, ao mesmo tempo, a um relativismo cognitivo. Essa concepção encontra reforço na dificuldade notória ou até impossibilidade de demonstrar as premissas básicas das imagens do mundo (consideração essa que também reforça o argumento a partir da condição humana).

Dessa maneira, dentre as premissas mais plausíveis de Feyerabend, encontram-se a tese da irrelevância das metodologias para o progresso efetivo da ciência e a idéia de que culturas ou valores diversos são incomensuráveis, não devendo precipitadamente dar-se por admitida a superioridade de uma delas (por exemplo, da ciência). Feyerabend utiliza *ambas* as premissas para sustentar a tese de que vale tudo, de que é válida uma forma extrema de relativismo. Minha própria opinião a respeito é a de que os dois problemas, em certa medida, se anulam mutuamente, no sentido de que o principal interesse das epistemologias reside justamente em que elas nos fornecem meios de estabelecer comparações inter-culturais. Tenho a impressão de que as epistemologias são realmente irrelevantes no que concerne à maneira como se obtêm avanços cognitivos *específicos*. Seu verdadeiro uso consiste em nos ajudar a efetuar comparações inter-culturais. Uma cultura que submete o seu capital cognitivo a testes realizados por árbitros *que não estão sob o seu próprio controle*, parece-me superior àquela que não o faz. As teorias epistemológicas, por conseguinte, nos dão algumas idéias sobre como escolher entre estilos globais de pensamento. Delas não espero, contudo, que se apliquem mecanicamente a descobertas ou a progressos individuais, nem mesmo *no interior* de uma determinada cultura que, como um todo, satisfaz a essa ou àquela epistemologia.

Todos esses aspectos merecem discussão mais aprofundada. A minha acusação aqui é que Feyerabend, em total oposição a todas as aparências, longe de ser demasiado extremo (e é assim que ele adora apresentar-se a si mesmo), sequer se aproxima de ser suficientemente extremado; ou, para dizê-lo de outra forma, que o seu extremismo malogra pela sua própria frivolidade. O embaraçoso é que Feyerabend chega ao problema de como decidimos entre estilos de vida diferentes e as normas cognitivas a eles associadas, não porque — como deveria ser o caso — o problema mesmo é importante, relevante e intrigante; ele chega a essa questão, ao contrário, mediante um processo que consiste em exagerar deliberadamente as implicações das suas conclusões acerca da relação que as metodologias mantêm com a verdadeira vida da ciência. Mesmo assim, entretanto, ele não atinge realmente o *problema* nem o discute efetivamente; ele simples-

mente chega à sua solução anarquista ou relativista, fazendo-o muito mais com o propósito de tentar extrair daí o máximo de *épatement* possível do que por estar seriamente interessado na questão para a qual tal solução poderia ser uma resposta (lamentável). A questão não é devidamente discutida nem são seriamente exploradas as implicações da resposta. Tudo simplesmente faz parte da brincadeira geral, uma exacerbação de certas teses, levadas ao extremo apenas com o fim de impressionar, de evitar o fastio ou de satisfazer um cansado paladar intelectual. Como ele próprio nos diz, seus

... objetivos ... mudam em função de argumentos, do tédio, de uma experiência de conversão ou do desejo de impressionar uma amante ... (p. 189).

Espero apenas que tenha conseguido impresioná-la mais do que conseguiu a mim. Há algumas amantes ingênuas e crédulas por aí, mas isso, de qualquer modo, eu já sabia.

Poder-se-ia objetar ainda, no entanto, que o argumento a partir da existência de estilos culturais de conhecer rivais, entre os quais é difícil arbitrar, justifica apenas um relativismo *cultural* (que tomaria culturas inteiras como as unidades às quais a verdade é 'relativa'), ao passo que o anarquismo de Feyerabend é relativista sob uma forma bem mais extrema, indo mais longe ainda do que o próprio relativismo individual, a ponto de justificar a autonomia de qualquer inclinação de humor, qualquer capricho e qualquer indivíduo — nenhum dos quais jamais deve ser eliminado simplesmente porque uma crença rival e incompatível se assenta em melhores bases ...

Seja como for, se se admite esse extremado anarquismo/relativismo de indivíduos e/ou ocasiões expresso nas teses (5) e (6), parece então que a tese (7), que exprime mais uma atitude do que uma crença ('Estou brincando e o melhor é brincar'), *realmente* segue-se daí. Num mundo tal como descrito em (5) e (6), brincar parece de fato fazer mais sentido do que qualquer outra alternativa. Ora, se brincar é a única estratégia admissível ('vale tudo'), como Feyerabend se delicia em repetir, então é claro que todas as inadequações lógicas presentes no que foi desenvolvido anteriormente (para não mencionar a total ausência de seriedade) ficam totalmente liberadas *ex post*. Era tudo brincadeira, as construções anteriores demonstraram, justamente, que a brincadeira é o único método correto; ora, visto que nenhum raciocínio pode deixar de corresponder aos padrões de uma brincadeira, o próprio raciocínio que nos levou a esse ponto é, pelos próprios padrões agora estabelecidos, um raciocínio totalmente correto. O círculo está completo. A etapa final do argumento, pelas suas próprias normas, subcreve conclusivamente todas as etapas que levaram a ela. Claro, um outro histrião poderia brincar de outra maneira; o que significa que *este* histrião, autor do livro, também poderia fazê-lo quando lhe desse na veneta. E o próprio Feyerabend não nega essa possibilidade. Ele diz o seguinte sobre si mesmo:

Para ser um verdadeiro dadaísta deve-se também ser um anti-dadaísta.

O seu passatempo favorito (do anarquista epistemológico) consiste em confundir os racionalistas inventando razões inescapáveis para doutrinas desarrazoadas. Não há

concepção, por mais 'absurda' ou 'imoral', que ele se recuse a considerar ou a adotar . . . A única coisa a que se opõe de maneira categórica . . . são os padrões universais . . . embora não negue que é de boa política, muitas vezes, agir como se tais leis . . . existissem . . . (p. 189).

É evidente que Feyerabend inventou um jogo em que ele não pode perder. Claro, o jogo não é coerente internamente, pois a conclusão de que todas as idéias, sejam quais forem, têm o mesmo direito ao nosso assentimento, baseia-se, invariavelmente, em argumentos que pressupõem, ao contrário, que sabemos serem algumas delas verdadeiras; por exemplo, que conhecemos a verdade de certas generalizações, tais como a que todas as teorias científicas são contraditadas por alguns fatos ou a que algumas teorias científicas continuam a ser mantidas mesmo quando falsificadas. É óbvio, no entanto, que é impossível refutar uma conclusão que pretende mostrar que a exigência de coerência é, como todas as outras exigências, ilegítima, demonstrando-se que o caminho que conduz a ela contém passos incoerentes . . .

Deveríamos, então, deixar as coisas por isso mesmo?

Não, pois ainda há coisas a dizer sobre a inadequação da *Problem-stellung* de Feyerabend, sobre as soluções que propõe, sobre as origens dessa solução e sobre o seu estilo.

Na realidade, Feyerabend nos confronta com a escolha entre dois mundos possíveis, cada um dos quais é alcançado e ratificado mediante uma estratégia cognitiva específica. Cada um deles possui a sua própria epistemologia a título de Carta Fundadora. O primeiro é o mundo normalmente habitado pela maioria dos acadêmicos ocidentais. É um mundo que historicamente deve alguma coisa ao Jeová ciumento e exclusivista, ao ideal platônico da unicidade, da verdade matemática, ao rigor do direito romano e ao escrituralismo da Reforma. Todas essas tradições convergem para a idéia crucial de que a verdade é *única* e de que ela está cercada por um vasto oceano de múltiplos erros. A idéia de *método* que acompanha essa concepção é a idéia de uma via estreita e perigosa que conduz — e é a única a conduzir — à salvação cognitiva. A ciência, tal como é convencionalmente concebida, assumiu essa imagem. *Extra scientiam nulla salus*: é nesses termos que Feyerabend, arguta e apropriadamente, resume (p. 306) essa concepção.

Dentro desse mundo convencional, também se conhece a prática de brincar, a qual é governada por certas convenções. Essas convenções não nos permitem submeter os pronunciamentos de um brincalhão ao mesmo tipo de exame e de crítica que devemos aplicar a afirmações sérias. Violar a Licença de Palhaço é mostrar-se simplório.

Por outro lado, há também um outro mundo, um Mundo Alternativo, calorosamente elogiado por Feyerabend. Esse mundo, infinitamente rico e variado, contém, segundo Feyerabend, seres humanos muito superiores, muito mais livres e realizados do que aqueles que habitam o mundo normal. A epistemologia subjacente desse outro mundo, sua chave e sua entrada, é o princípio: *vale tudo*.

São essas as *dramatis personae*. Qual é o enredo? Isso, infelizmente, depende do que fizer o leitor. Se examinar com cuidado — como penso que deve fazê-lo — esse desafio

de fascinante radicalidade às nossas suposições habituais, a idéia de que esse Outro Mundo é realmente superior àquele que normalmente admitimos como dado, e se, ao proceder a tal exame, ousar levantar algumas objeções — tal leitor será desdenhosamente desqualificado como uma criatura pedante e desprezível que deixou de observar uma regra *deste* nosso mundo que dispensa os brincalhões de exame lógico. . .

De outra parte, porém, se o leitor se deixar intimidar por isso e entrar na brincadeira, descobrir-se-á subitamente, não na presença de um *jeu d'esprit*, mas sob o julgamento sumário de um Tribunal do Povo instituído pelo Novo Regime a fim de erradicar todos os sobreviventes reacionários do Velho Mundo. . .

Assim, brincar é, ao mesmo tempo, um jogo de fugir-da-crítica praticado dentro *deste* mundo e que invoca as suas convenções e a Epistemologia Fundadora de *um outro* mundo que suplantaria o velho, denunciando os seus cidadãos como escravos de uma ortodoxia rígida e opressiva. Trata-se simultaneamente de uma evasão que suspen- de qualquer argumento e de uma autorização para condenar os outros.

Mas a brincadeira de Feyerabend não é total e ininterrupta nem a sua pregação em favor da incoerência caprichosa é auto-exemplificadora. Ou talvez devêssemos melhor dizer, ao contrário, que Feyerabend é consistente ao auto-exemplificar a sua rejeição secundária de toda consistência, a qual exclui até mesmo a própria consistência da inconsistência. (Como se vê, é impossível ganhar nesse jogo.) De qualquer maneira, contrariamente à sua recomendação primária da inconsistência e consistentemente com a sua negação secundária da consistência mesmo na inconsistência (essa regressão tem a forma de uma espécie de bêbada oscilação recursiva), Feyerabend de fato argumenta com um certo grau de coerência. Consideremos, como exemplo, o seu tratamento da epistemologia.

Talvez uma epistemologia deva fazer justiça simultaneamente às boas razões de dúvida e pelo menos à forte presunção de que realmente possuímos algum conhecimento. Feyerabend executa um bom trabalho com relação ao primeiro requisito, mas não deixa nenhuma esperança sobre o segundo. Ora, cabe à epistemologia explicar ou desfazer o problema *diferencial*, isto é, o problema de que certos fragmentos de suposto conhecimento parecem muito melhores do que outros. Isso ocorre tanto ao nível individual quanto ao nível social. Algumas tradições cognitivas, com efeito, parecem manifestamente mais eficientes do que outras. Consideremos sucessivamente os problemas individuais e os problemas sociais a esse respeito.

É notória a confiança que depositamos em certas predições, por exemplo, na de que morreremos se saltarmos da janela de um edifício de 50 andares. Feyerabend informa que Lakatos recorria com freqüência a esse argumento. Na realidade, Lakatos gostava de utilizar o argumento tanto contra as concepções de Popper quanto contra as do próprio Feyerabend:

Qual é o anarquista epistemológico que, por pura obstinação, se atira da janela de um rédio de 50 andares? (p. 221).

Feyerabend acredita poder responder a esse argumento em termos de compulsões irracionais do anarquista relutante.

Ele poderá admitir prontamente que é covarde, que não pode controlar o seu medo e que esse medo o mantém afastado das janelas . . . O que ele de fato *nega* é que possa apresentar razões para o seu medo . . . (pp. 221 e 222).

Ora, pessoas que genuinamente têm medos que consideram sinceramente irracionais, não têm nenhuma objeção a serem curadas de tais medos, desde que possam contar com uma cura indolor. Na verdade, dizem que certas drogas podem suprimir o medo em pessoas que se encontram nessas circunstâncias. Estou convencido, porém (e creio que a minha convicção não é irracional), de que, se lhe oferecerem a droga apropriada no quinquagésimo andar, o anarquista relutante irá recusá-la com toda a firmeza.

Se deixarmos de lado a linguagem psicológica já mais contemporânea, o exposto acima não passa, é claro, de uma versão nova daquele aspecto da teoria de Hume que, por falta de uma explicação racional, apresentava uma explicação psicologista para as nossas crenças causais. Feyerabend expõe, de maneira arrogante, o seu psicologismo sumário como uma nova descoberta, sem a mínima sugestão de que ele possa apresentar dificuldades ou possuir uma história anterior.

Deixemos agora de lado a sua incapacidade de equacionar a diferença entre as nossas sólidas convicções *individuais* e as nossas dúvidas genuínas também *individuais*, e passemos ao exame da diferença entre *estilos de pensamento* tecnologicamente eficientes, de um lado, e ineficientes, de outro.

A adoção do princípio de Feyerabend segundo o qual 'vale tudo' não teria como consequência o colapso daquela ciência e daquela tecnologia com as quais passamos a contar para a abundância de bens e sem as quais a desmesurada população mundial sofreria de fome endêmica, dilacerando-se, ao mesmo tempo, num conflito muito mais selvagem do que aquele que sofremos atualmente? É significativo que Feyerabend não negue a dependência da tecnologia em relação àquele tipo de ciência quadrada na qual *não* é verdade que 'vale tudo'. Essa concessão é extraordinariamente significativa: a maioria das pessoas, quando solicitadas a dizer porque *não* é verdade que 'vale tudo', invocaria uma consideração pragmática de suma importância, a saber, a de que alguns estilos de pensamento levam a um controle eficaz sobre a natureza, ao passo que outros não. Nenhuma epistemologia que ignore esse Grande Divisor pode pretender ter levantado a verdadeira pergunta. Feyerabend, contudo, ignora-o no fluxo principal da sua argumentação, mas, curiosamente, aceita-o ao tratar da questão tangencial (a seus olhos) das consequências sociais resultantes da sua própria posição:

. . . embora um norte-americano possã, hoje em dia, escolher a religião que quiser, ainda não lhe é permitido exigir que seus filhos aprendam na escola magia em lugar de ciência . . . A separação entre o estado e a igreja deve, portanto, ser complementada pela separação entre a ciência e o estado.

Não há a temer que tal separação leve a um colapso da tecnologia. Sempre haverá pessoas que preferem ser cientistas a serem donas de seus próprios destinos . . . A Grécia se desenvolveu . . . porque podia contar com os serviços de escravos forçados a tal condição. Nós nos desenvolveremos . . . com o auxílio de numerosos escravos *voluntários*, a trabalharem em universidades e laboratórios, que nos proporcionarão pílulas, gás, eletricidade, bombas atômicas, refeições congeladas . . . (pp. 299 e 300).

Assim, quando se trata de assegurar esses benefícios, pílulas e tudo o mais (e as pílulas, naturalmente, vêm em primeiro lugar na lista), encontramos a oportuna admissão de que *nem* 'tudo', evidentemente, 'vale'. Se estivéssemos tratando com um pensador coerente ou que reconhece a coerência, poderíamos concluir que o seu relativismo *épatant* é apenas epidérmico: submetido ao teste ácido da eficiência prática, o relativismo é abandonado. Diremos, então, que tudo se resume na tese bem menos provocadora e, na verdade, bastante moderada, de que existem outros objetivos além da verdade e de que uma civilização científica corre o perigo de ignorá-los ou de subestimá-los? Embora razoável, uma concepção como essa seria pouco original, dificilmente merecendo tanta fanfarra dadaísta. Na realidade, trata-se, aliás, de uma opinião freqüentemente proposta por pessoas completamente quadradas . . . Seria irônico descobrir uma banalidade inocente emboscada sob tanta extravagância aparente.

Observamos, porém, a filosofia social que a acompanha: espalhafatoso elogio do parasitismo de estilo californiano. A escolha contra a racionalidade cognitiva e produtiva é recomendada na base de uma declarada expectativa de que outros não farão o mesmo e de que nós poderemos continuar a usufruir dos seus esforços. Embora se reconheça que os escravos são necessários para o nosso conforto, somos ao mesmo tempo convidados a desprezá-los. Sob a liberação *gemuetlich* e totalmente permissiva, parece esconder-se arrogância e parasitismo.

De resto, a posição é duplamente parasítica. Recomenda-se o princípio do 'vale tudo' em parte como elemento de um anarquismo que se auto-confirma, mas em parte também como consequência de uma tese mais interessante, a saber, a tese de que a proliferação de pontos de vista rivais promove o avanço do conhecimento. Ora, a seleção natural que opera entre vários competidores só funciona se houver, de fato, *seleção*: não basta dizer que, quanto maior o número de competidores, tanto mais divertido. Se não há seleção, a simples multiplicação de competidores não terá, por si só, nenhum efeito. A seleção só funcionará se as pessoas *não* aceitam a incoerência, a proliferação inútil de pontos de vista, e assim por diante. Assim, a eficiência mesma da recomendação depende de ser essa ignorada, exatamente como a base material do anarquista epistemológico depende do fato de outros não serem anarquistas — embora esses só recebam desprezo pelos seus esforços.

Também são californianas as doutrinas de Feyerabend sobre a violência. Numa das primeiras declarações do livro, o autor nos diz que

Um dadaísta não faria mal a uma mosca — muito menos a um ser humano.

O leitor fica feliz por escutar tal declaração, embora o surpreendam as insistentes ferências ao prazer que se obtém em confundir as pobres almas (os 'racionalistas') argumentam com toda a boa fé. E os temores do leitor se confirmam mais adiante:

A violência é *necessária* para vencer os obstáculos levantados por uma sociedade bem organizada . . . e ela é *benéfica* para o indivíduo, pois libera as suas energias e leva-o a tomar consciência dos poderes que têm à sua disposição (p. 187).

'Violência', se a palavra significa alguma coisa, envolve impor a própria vontade a uma pessoa relutante que acontece ser mais fraca. (O exercício da força sobre objetos inanimados não constitui violência.) Assim, a violência certamente ajuda alguém a realizar os poderes que tem à sua disposição, embora dando ao outro um gosto claro de impotência e de humilhação. A mística da violência é justificada simplesmente enquanto reação a uma "sociedade bem organizada", sem nenhuma referência a quaisquer limites específicos. Ela se mistura incoerentemente com uma postura pacifista de não fazer mal a uma mosca, vinculando-se, ainda, a um parasitismo cognitivo/produutivo.

As observações de Feyerabend sobre a educação se situam nessa mesma tradição. Na medida em que delas se pode extrair uma doutrina coerente, sua opinião parece ser a de que a educação deve ser anarquista e tentativa, sem prejudicar questões em aberto como, por exemplo, a dos méritos relativos da ciência e da magia, devendo, ao contrário, deixar a escolha aos indivíduos. Feyerabend, porém, e é algo muito estranho, ataca e vitupera as teorias 'progressistas' da educação, embora as teorias educacionais 'progressistas' contemporâneas se aproximem bastante do tipo de 'anarquismo' que ele próprio defende. Ele observa que Lakatos estava 'preocupado com a poluição intelectual', do tipo

Um palavreado vazio cheio de termos estranhos e esotéricos pretende exprimir intuições profundas, 'especialistas' . . . nos falam acerca da nossa 'condição' e dos meios de melhorá-la . . . (p. 217)

Essa passagem não é uma má caracterização de *Against Method*, livro no qual se apresenta uma mistura de truismos e extravagâncias (limitadas de antemão por se auto-caracterizarem como provocação deliberada) como a receita para a nossa libertação.

São do mesmo estilo, ainda, as opiniões de Feyerabend sobre as características mais gerais da nossa situação social. Por exemplo, enquanto a sociedade liberal contemporânea, como já vimos, é aparentemente tão opressora ao ponto de justificar uma violência ilimitada por parte do indivíduo, *outras* sociedades, ao contrário (em geral, muito mais opressoras), merecem aplausos indiscriminados nessa histeria de protesto. Por exemplo,

as tribos primitivas . . . resolvem problemas difíceis por meios ainda não perfeitamente entendidos . . . havia, na velha Idade da Pedra, uma astronomia altamente desenvolvida e conhecida internacionalmente, astronomia que era factualmente adequada *bem como* emocionalmente satisfatória, que *soluciona tanto problemas físicos quanto sociais* . . . (p. 306).

Feyerabend parece possuir informações acerca dos estados emocionais e da organização social do homem da velha Idade da Pedra que foram sonegadas aos antropólogos e arqueólogos mais convencionais, certamente porque lhes falta consciência do princípio metodológico do 'vale tudo'. Nesse mesmo espírito, o autor não vacila em recomendar a interferência política no domínio científico, tal como praticada na China e na URSS, embora tal intervenção tenha aparentemente sido abortiva no caso de Lysenko — o qual, aliás, por alguma decisão altamente arbitrária dentro dos termos de referência de Feyerabend, não se beneficiou do princípio do vale tudo.

Obscurantismos e autoritarismos distantes, contudo, merecem as boas graças do princípio; só não as merece a moderada discriminação que os liberais locais estabelecem entre a razão e a fantasia e entre a regra da lei e o caos. A história dos quatro últimos séculos é resumida em termos de

a supressão das tribos não-ocidentais pelos invasores ocidentais (p. 299).

E isso é tudo sobre as civilizações não-tribais do mundo oriental. Os ulama, os brâmanes e os mandarins são, assim, relegados, todos eles, ao estatuto de membros de tribos. A única diferença da imagem habitual é que o veneno trazido pelos conquistadores não foi o capitalismo e o colonialismo, mas a ciência e o racionalismo. Mas talvez todos esses absurdos não passem de mais um exemplo em que Feyerabend cede ao seu auto-proclamado 'passatempo favorito', que consiste em 'confundir os racionalistas inventando razões inescapáveis para doutrinas desarrazoadas'. Infelizmente, o racionalista que escreve esta resenha não se considera subjogado por tais "razões"; ao contrário, encontra-se apenas embaraçado por ver alguém exibir-se dessa maneira. Longe de impor seja o que for, tais tolices só podem ser resgatadas pela desculpa (na qual cabe qualquer coisa) de que vale tudo.

Estaria Feyerabend maluco, para empregar o tipo de linguagem informal que ele adora? Ou trata-se apenas de uma elaborada pilhéria? Não; o texto só se reduz a uma piada quando submetido à crítica. As atitudes sociais de Feyerabend derivam da dissidência californiana e sua motivação resulta da necessidade de atacar com o máximo de força uma sociedade acadêmica fechada bem específica. Tal motivação parece compelir o autor a endossar qualquer posição que lhe pareça a mais ofensiva, segundo a conhecida mecânica interna do acesso de fúria, quando a criança procura encontrar o mais potente míssil verbal ao seu alcance. O autor parece tão intoxicado com o seu próprio charme que manifestamente acredita serem irresistíveis tais histrionices, advertindo-nos a cada momento que observemos quão liberado, ousado, rico em idéias e livre de nocivas repressões é ele. Discutindo um crítico que ousou assinalar uma inconsistência no seu trabalho, Feyerabend escreve:

... Machamer ... desperta os fantasmas de artigos que escrevi há séculos atrás (tempo subjetivo!) a fim de combater algo que escrevi bem mais recentemente. Sob esse aspecto, ele está, sem dúvida, sob a influência de filósofos que, tendo feito alguma descoberta minúscula, a ela voltam permanentemente por falta de alguma coisa

76 Ernest Gellner

nova a dizer, transformando este fracasso – falta de idéias – na virtude suprema, a saber, a consistência (p. 114).

Nosso autor, é evidente, não apresenta nenhuma fraqueza desse gênero: suas idéias, longe de minúsculas, são imensas, jorrando num fluxo tão constante que manifestamente não precisamos temer a pseudo-virtude da consistência. Vejamos, aliás, em que consiste a verdadeira grandeza das suas idéias. Comparando as sociedades primitivas com as sociedades científicas, em favor das primeiras, é claro, Feyerabend observa:

Certo, não havia excursões coletivas à Luz, mas indivíduos isolados . . . transformavam-se em animais para depois readquirirem novamente figura humana . . . (p. 307).

Qualquer ceticismo a respeito desse feito realmente assombroso indicaria apenas, com certeza, a incapacidade de apreciar o princípio do vale tudo e uma total escravidão aos rígidos estilos de pensamento impostos pelo racionalismo. A postura galhofeira que Feyerabend deriva de alguma tradição que ensina tal *Gemuetlichkeit* despreocupada, é, segundo ele, a cura para os males deste mundo. O problema é que a galhofa só tem graça quando amena e quando possui traços de humanidade e de humildade. A brincadeira que é este livro, ao contrário, é permanentemente irritante, presunçosa, zombeteira e arrogante. A sua atitude com relação ao que rejeita é agressiva e intocável, não permitindo aos opositores que se beneficiem do anarquismo omnipermissivo. A frivolidade da obra contém elementos acentuadamente sádicos, visíveis no prazer evidente encontrado na tentativa (sem nenhum êxito) de confundir e intimidar os 'racionalistas', isto é, as pessoas que, de boa fé, levantam questões acerca do conhecimento. Essa é a razão pela qual algo que, sob certo aspecto, poderia parecer um inofensivo pedaço de *Schmalz* do gênero californiano-vienense, termina por deixar um gosto tão desagradável na boca.

Tradução sob a responsabilidade de

BALTHAZAR BARBOSA FILHO