

## A epistemologia anarquista de Paul Feyerabend

Para a exposição e discussão sobre o anarquismo epistemológico neste capítulo, iremos nos concentrar nas questões que compõem o cerne das hipóteses da pesquisa, a saber, os argumentos feyerabendianos contra o monismo metodológico (identificado por Feyerabend com o racionalismo) e a primazia do conhecimento científico sobre as demais formas de conhecimento ou visões de mundo, ressaltando os prejuízos que a falta de tal atitude crítica traz tanto para o progresso da ciência quanto para a realização da liberdade individual e da potencialidade humana, sob um prisma humanista. Por este motivo, não iremos explorar detalhadamente as contradições e inconsistências dessa epistemologia, embora venhamos a pontuar alguns de seus problemas mais marcantes.

No capítulo anterior, pretendemos mostrar como Feyerabend, ainda dentro de um contexto que valoriza o conhecimento científico sobre os demais e busca um método racional único que resulte em tal conhecimento, utilizou fundamentos racionalistas críticos para defender uma atitude pluralista e uma base ética humanista para a epistemologia. Discutiremos, então, como, ao formular os argumentos que caracterizam a epistemologia anarquista, Feyerabend rompeu com esse contexto epistemológico e metodológico, porém, manteve como fios condutores de suas idéias a crítica à hegemonia e o humanismo liberal de John Stuart Mill.

### 3.1

#### **Algumas constâncias “catalisando” a ruptura**

Embora a obra feyerabendiana seja primordialmente reconhecida pela ruptura entre o racionalismo crítico e o irracionalismo anarquista, pretendemos apresentar uma breve discussão quanto à constância na inspiração em ideais pluralistas e humanistas ao longo de suas duas fases. Paradoxalmente, foi talvez por manter e reafirmar esses ideais ao extremo que Feyerabend acabou por romper com sua origem racionalista crítica, criando toda uma “nova” base de argumentos [anarquistas] para defendê-los.

Como evidência dessa constância, apontamos para a sua crítica permanente ao monismo teórico, na primeira fase; metodológico e epistemológico na segunda fase. Em ambas as fases, Feyerabend realiza essa crítica por entender que o monismo pode levar à hegemonia, que por sua vez tende a estabelecer-se como Verdade, inibindo o desenvolvimento da variedade inerente ao potencial humano e o exercício da liberdade de escolha. Além disso, Feyerabend também argumenta que a tendência das idéias hegemônicas assumirem o valor de Verdade equivocadamente desconsidera uma questão crucial: a falibilidade humana.

Seguindo essa linha de raciocínio relativamente ao racionalismo crítico, embora este acomode a pluralidade teórica e uma base ética humanista para a epistemologia, nele ainda subsiste uma série de ideais hegemônicos interligados, quais sejam: a Honestidade do cientista, que o leva à busca desinteressada pela Verdade (embora talvez nunca a atinja e, se o fizer, não terá meios para sabê-lo); a mesma Honestidade que o leva a formular somente aquelas teorias que possam ser empiricamente refutadas; o emprego constante da Razão, da Objetividade e do método científico, desconsiderando quaisquer outras vias ou formas alternativas em sua atividade científica.

Da incompatibilidade entre esses ideais hegemônicos e a necessária liberdade e variedade preconizadas pelo humanismo, decorre, possivelmente, o que Preston chamou de “desencantamento com os tradicionais ideais epistêmicos” (Preston, 1997:

p.192) nos textos feyerabendianos produzidos em torno do ano de 1970 e daí em diante. Esse “desencantamento”, provocado, talvez, pela exacerbação do ideal maior do humanismo de John Stuart Mill – a liberdade de expressão e de pensamento – conduz à primeira apresentação da epistemologia anarquista, no artigo *Against Method – Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (Feyerabend, 1970b), cinco anos antes da edição de *Against Method* (Feyerabend, 1975).

Cogitamos, então, que os eixos norteadores do pensamento feyerabendiano vêm a ser a pluralidade epistemológica e o humanismo que, reunidos, constituem um “humanismo liberal e pluralista”, presente em ambas as fases da sua obra, porém, mais radical e, portanto, mais claramente identificável, na segunda fase. O que se transforma, constituindo a ruptura da primeira para a segunda fase, não parece atingir esses eixos, restringindo-se aos argumentos que compõem a defesa e manutenção dos mesmos.

Sob essa perspectiva, o anarquismo surge como uma alternativa ao racionalismo crítico, por ser capaz de abrigar toda a liberalidade do humanismo de Mill e todo o pluralismo da visão epistemológica feyerabendiana. Contudo, há outro enfoque para explicar por que a alternativa anarquista teve que adotar posições tão extremadas. Sob esse segundo enfoque, Feyerabend ainda mantinha resquícios racionalistas críticos na epistemologia de sua segunda fase e, por esse motivo, foi levado a uma posição extrema, propondo o anarquismo.

Apresentamos a seguir uma discussão do processo da passagem da primeira fase para a segunda considerando primordialmente o primeiro enfoque (o da manutenção dos eixos norteadores na passagem entre as fases), realizando ao longo do texto um contraponto deste enfoque com o enfoque alternativo que descrevemos acima.

## 3.2

### A ruptura vem à tona

O ataque ao monismo metodológico constitui o cerne do anarquismo epistemológico e do livro Against Method (Feyerabend, 1975), onde essa posição epistêmica foi veementemente apresentada pelo autor. Ao dizer que não existe um método único para chegar-se ao conhecimento científico e que, além disso, tal conhecimento só atingiu seu estado atual porque nos momentos de grandes mudanças - que resultaram em avanços nesse conhecimento - os cientistas utilizaram uma atitude pluralista, Feyerabend faz uma oposição direta ao monismo metodológico e rompe definitivamente com o racionalismo crítico. A partir daí, a oposição se estende à racionalidade da ciência – cujas garantias seriam o monismo e a racionalidade metodológicos – bem como ao “racionalismo” de modo geral, entendido como a posição que privilegia a Razão e o conhecimento racional científico sobre as demais formas de conhecimento (religioso, místico, ou estético). Na epistemologia anarquista, a Razão é apenas uma “tradição” entre tantas outras (magia, ocultismo, revelação, entre outras) e, como tal, deve ser considerada.

### 3.2.1

#### O anarquismo dadaísta enquanto pluralismo liberal e tolerante

O termo “anarquismo”, utilizado por Feyerabend em *Against Method*, vem carregado do significado “contrário à ordem estabelecida”, subjacente ao estilo panfletário que tanto caracteriza sua obra na segunda fase. Contudo, pretendemos “filtrar” – sem ignorar - essa carga panfletária, na tentativa de alcançar um melhor entendimento do que efetivamente constitui o anarquismo na epistemologia feyerabendiana.

Já na introdução de *Against Method*, Feyerabend fala em “metodologia anarquista” e “ciência anarquista” (Feyerabend 1975:p. 21, minha tradução), o que nos leva a pensar na possibilidade de algum nível de correspondência, ou equivalência, no uso dos termos pluralismo e anarquismo, como se o anarquismo surgisse da situação pluralista resultante da constatação da ausência do monismo [metodológico] – enquanto *uma* lei e *uma* ordem - na ciência.

Para distinguir o seu anarquismo epistemológico do anarquismo político bem como do ceticismo, Feyerabend faz um paralelo do primeiro com o Dadaísmo, descrevendo o verdadeiro dadaísta como aquele que também é um anti-dadaísta, sendo capaz de vigorosamente defender posições diferentes e contraditórias entre si em momentos distintos. A motivação do dadaísta para essa mudança de posição, tanto pode ser por força de argumento, quanto por qualquer disposição eventual e circunstancial, ou seja, por motivos não racionalmente justificáveis. Além de adotar a inconstância como possibilidade a qualquer momento, o dadaísta também respeita e leva em consideração outros pontos de vista, mesmo os radicalmente diferentes dos seus, sem distinção ou pré-julgamento. A única idéia a que o dadaísta se opõe é à idéia da *universalidade* de leis, ideais ou padrões, embora não se furte a agir *como se* tais universais existissem, quando as circunstâncias assim o exigirem. (Feyerabend, 1975: p. 189). Em resumo, o dadaísta é um relativista liberal, tolerante e pluralista opondo-se apenas a pontos de vista hegemônicos. Esta é a “anarquia dadaísta” proposta por Feyerabend, inspirada no humanismo de John Stuart Mill, e que ao nível metodológico se traduz em pluralismo, aceitando a possibilidade de empregar-se

qualquer método, contanto que este não seja considerado como o único método válido.

Como fica, então, essa “anarquia” sob a forma de pluralismo metodológico, quando aplicada à prática científica, na interpretação feyerabendiana?

Enquanto pluralistas metodológicos, os grandes cientistas não se prendem a nenhum método específico, agem de maneira “oportunista” e empregam estratégias de convencimento além da argumentação racional para exposição de suas idéias ou teorias bem como dos resultados de seus testes e observações. (Feyerabend, 1975: p. 81). Seu exemplo clássico é Galileu, sobre o qual discorre a partir do Capítulo 5 de *Against Method*. O “oportunismo” científico consiste em relacionar teorias já conhecidas, outras ainda em desenvolvimento, observações, hipóteses auxiliares e hipóteses *ad hoc* de acordo com as circunstâncias do momento, ao invés de seguir regras metodológicas fixas e pré-estabelecidas. Além disso, a apresentação de novas teorias e fatos científicos ocorre com recurso à propaganda, manipulações e induções de natureza psicológica, e não apenas à argumentação racional. Em suma, a ciência, segundo Feyerabend, progrediu no passado e progride hoje *porque* o cientista é um pluralista e não um seguidor de regras.

O uso de termos como “oportunista” para referir-se ao “homem de ciência” e como “propaganda” para descrever a forma de apresentação de descobertas científicas, chocaram – e ainda chocam – os leitores, gerando uma enxurrada de críticas “...bem além do que normalmente se espera para considerar uma publicação de má qualidade nos círculos acadêmicos.” (Preston, 1997: p. 170, minha tradução). Feyerabend havia previsto uma rejeição às suas idéias, porém, não imaginou que fosse ser tão forte e chegou até a arrepender-se de ter escrito *Against Method*, como descreve na sua autobiografia:

Num certo momento, em meio à comoção, adquiri uma depressão que me acompanhou por mais de um ano. [...] agora estava sozinho, presa de um tipo desconhecido de aflição, minha vida privada estava uma confusão e eu estava sem defesas. Muitas vezes desejei nunca ter escrito a p... daquele livro.

(Feyerabend, 1996: p. 155)

Entretanto, abstraindo-se os motivos para a escolha de termos tão flagrantemente ácidos contra os ideais de correção, objetividade e honestidade dos

grandes cientistas, ideais estes bastante prevalentes à época e, especialmente, entre os racionalistas críticos, sob o ponto de vista estritamente metodológico, o reconhecimento da atitude “oportunista” em ciência quer dizer apenas que não é somente por cumprimento de regras pré-estabelecidas que: a) de fato a ciência progride (aspecto descritivo), e b) pode-se atingir grandes avanços científicos (aspecto prescritivo).

Neste ponto, cabem duas considerações. A primeira, diz respeito ao rompimento feyerabendiano com a normatividade na epistemologia, uma vez que seus argumentos passam a conter constantes descrições de fatos da história da ciência como justificativas, o que não faria sentido no contexto epistêmico normativo de sua primeira fase. Isso indica a influência das tentativas de reconstrução histórica da ciência sobre Feyerabend, presentes tanto em Kuhn (1970) quanto em Lakatos (1970), e que desempenham um papel importante na ruptura entre a primeira e segunda fase da epistemologia feyerabendiana. Embora haja controvérsias quanto à fidedignidade da interpretação feyerabendiana dos fatos históricos referentes a Galileu, (Agassi, 1976 *in* Preston, 1997: p. 170), a forte presença dessa reconstrução histórica nos argumentos favoráveis ao pluralismo metodológico não deixa dúvidas de que a visão normativa ficou definitivamente para trás.

A segunda consideração refere-se ao caráter “prescritivo” do pluralismo, o qual, segundo Preston, constitui a parte mais fraca de toda a argumentação feyerabendiana, possuindo resquícios popperianos funcionando como premissas não declaradas (Preston, 1997: pp. 173-175). O termo “prescritivo” vem entre aspas porque Feyerabend não parece ter pretendido apresentar uma nova metodologia com regras liberais e pluralistas ao delinear o anarquismo epistemológico e o pluralismo metodológico. Ambos parecem compor mais uma constatação *a partir da história da ciência* do que uma epistemologia ou um conjunto de regras a ser seguido. (Preston, 1966: p. 172).

Vejamos, sucintamente, de que maneira se desenvolve o argumento da existência de premissas popperianas não declaradas na “prescritividade” de natureza não normativa na epistemologia feyerabendiana.

Ao tentar mostrar que Galileu desrespeitou praticamente todas as regras associadas ao monismo metodológico (seja ele positivista ou racionalista crítico), Feyerabend pretendeu mostrar também que, se Galileu não o tivesse feito, a revolução científica da qual foi principal ator não teria acontecido. Assim sendo, Feyerabend conclui que Galileu agiu como um *pluralista metodológico* e não como um monista porque, ora adotou procedimentos indutivos, ora contra-indutivos, ora rejeitou ora introduziu hipóteses *ad hoc*. Entretanto, tal conclusão só pode ser tirada – argumenta Preston – sob a premissa não declarada que o uso de um dado método (no caso, indutivo), só pode ser legitimamente considerado como tal no caso de não serem possíveis exceções às suas regras. Nessa mesma linha de pensamento, a busca por um método infalível na epistemologia popperiana – ainda à inspiração cartesiana – teria gerado o falsificacionismo, o método que pretende nunca falhar. Uma vez que nem o positivismo nem o falsificacionismo estão imunes a falhas, Feyerabend teria concluído que o pluralismo seria a única alternativa, por afirmar a inexistência de um conjunto de regras metodológicas [infalíveis]. Contudo, se essa premissa não declarada – de que um método precisa ser infalível e seu uso legítimo somente ocorre se não forem permitidas exceções às suas regras – for suprimida, tanto o indutivismo quanto o falsificacionismo podem ser mantidos e nenhuma alternativa pluralista se torna necessária. Nas palavras de Newton-Smith, ao referir-se às regras do método indutivo “[...]Talvez seja o caso de, a despeito dessas exceções, as chances de progresso a longo prazo serem maiores se nós empregarmos a regra [indutiva].” (Newton-Smith, 1981: p. 129 in Preston, 1997: p. 175).

Ante esse argumento, é possível dizer-se que Feyerabend recusou o indutivismo e posteriormente o falsificacionismo e a idéia de qualquer metodologia fixa por ter uma visão excessivamente rigorosa (de inspiração popperiana) para a aplicação de regras metodológicas, não admitindo nenhuma exceção. Entretanto, também é possível argumentar que Feyerabend não considerava como meras “exceções” o não cumprimento das regras de uma dada metodologia (seja ela indutiva ou falsificacionista) na prática científica. Como se vê especialmente nos Capítulos de *Against Method* dedicados a Galileu, o emprego de regras características de metodologias distintas e até contraditórias, longe de ser uma “exceção” – como diz



Newton Smith - foi uma prática bastante freqüente no trabalho daquele cientista. Um outro aspecto que Feyerabend aponta e que enfraquece o argumento de Newton Smith, é que o progresso científico atingido por Galileu foi devido a essa *pluralidade* metodológica e não ao cumprimento das regras de uma metodologia única (indutiva), entremeada por eventuais “exceções”. Em suma, para Feyerabend a ciência não progride pela aplicação de um método único para o qual são permitidas exceções, mas pela aplicação de uma variedade de regras de diversas metodologias de maneira imprevisível conforme a circunstância da prática científica e a inventividade do cientista. Assim, a dimensão “prescritiva” de caráter não normativo do pluralismo metodológico seria uma espécie de sugestão a partir da identificação desse pluralismo na prática científica de sucesso, exemplificada por Galileu.

Em que pese esse argumento, a “prescritividade” de caráter não normativo que Feyerabend tenha eventualmente sugerido para sua metodologia pluralista, não se restringiu à inspiração em exemplos da história da ciência. Como dissemos anteriormente, a ética humanista liberal continua presente e de maneira marcante em sua segunda fase, e nela reside outro argumento forte para uma possível dimensão “prescritiva” do anarquismo. Embora esta não seja uma prescritividade decorrente de uma visão normativa da epistemologia, ela pode ser entendida a partir de uma base ética humanista liberal, como veremos adiante no sub-item referente à educação científicista. Para fins deste sub-item, pretendemos discutir o anarquismo enquanto “resultante” da rejeição ao monismo, combinado a uma atitude liberal e tolerante frente a alternativas, bem como ao “oportunismo”, enquanto uma liberdade para o eventual não cumprimento de regras – em oposição ao metódico e rigoroso cumprimento das mesmas - para relacionar teorias, observações e hipóteses auxiliares na prática científica. Nossa próxima discussão abordará uma outra expressão polêmica da epistemologia feyerabendiana: o “vale tudo”, intimamente ligada à abordagem que utilizamos neste sub-item e que acabamos de descrever.

### 3.2.2

#### O “vale tudo” em ciência

Embora em *Against Method* o autor faça referência ao princípio “vale tudo” como sendo o único “[...] defensável em todas as circunstâncias e estágios do desenvolvimento humano” (Feyerabend, 1975: p. 28), Preston alerta que, na 3ª. edição de 1993, Feyerabend afirma que:

[...] *vale tudo* não é um princípio que eu defendo – eu não acredito que princípios possam ser usados ou discutidos eficientemente fora da situação concreta de pesquisa à qual eles devem supostamente ser aplicados – mas a exclamação horrorizada do racionalista que olhar a história mais de perto.

(Feyerabend, 1993: p. vii in Preston, 1997:p. 172)

Assim, entendemos que Feyerabend esclarece que não pretendeu postular princípios metodológicos, mas constatar a maneira pela qual a ciência se deu através de sua história. Além disso, afirma que eventuais princípios somente podem ser discutidos dentro da situação de pesquisa a que se referem, sugerindo assim que tais princípios existem – ao contrário do que afirmam diversas interpretações de sua obra - porém, são *imanentes à pesquisa* e não regras abstratas estabelecidas *a priori* fora da situação prática a que se referem. Talvez aqui esteja mais um esclarecimento do que quer dizer o “oportunismo” do cientista, no que tange à qual regra irá empregar em cada situação de pesquisa. Para ilustrar essa discussão, cito:

As observações feitas até aqui não significam que a pesquisa é arbitrária e sem orientação. Os padrões existem, porém, eles surgem do próprio processo de pesquisa e não de pontos de vista abstratos sobre a racionalidade..

(Feyerabend, 1978: p. 99 in Preston, 1997:p. 172)

Entendido dessa forma, o “vale tudo” não significa a total desordem na prática científica, mas, uma contínua busca de “regras” para relacionar teorias, observações e hipóteses de modo que seja atendida a situação de pesquisa no momento, dentro do respectivo contexto histórico e do conhecimento disponível. Nessa perspectiva, a proposta metodológica monista é simplória por não levar em consideração a

complexidade histórica da ciência e suas constantes mudanças. Para atender às necessidades advindas destas constantes mudanças, as regras precisam ser “reinventadas”, às vezes até em “contra-regras”, ou seja, ditando procedimentos diametralmente contrários às regras metodológicas anteriormente empregadas.

Como exemplos de “contra-regras” que surgem na prática científica da atitude “oportunista” dos grandes cientistas, temos a contra-indução e a introdução de hipóteses *ad hoc*, respectivamente contrárias às regras metodológicas do indutivismo positivista e do racionalismo crítico, bem como o não cumprimento da regra de consistência, em consequência do princípio de proliferação teórica estabelecida ainda na primeira fase do autor.

Uma vez que o próprio Feyerabend atesta que boa parte de *Against Method* constitui uma “colagem” de pequenas modificações em artigos escritos até vinte anos antes de sua publicação, os argumentos que ele apresenta para sustentar essas “contra-regras”<sup>1</sup> mesclam conceitos e princípios de sua fase anterior, algumas vezes confundindo o leitor. (Preston, 1997: p. 171). Possivelmente visando evitar essa confusão, Feyerabend chama a atenção que o seu uso de termos como “progresso” ou “avanço” ao referir-se à ciência não possuem uma definição rigorosa ou um significado único, ou seja, cada um poderá interpretar progresso à sua maneira, de acordo com sua própria visão epistêmica. Contudo, o autor afirma que, para qualquer entendimento do que seja progresso ou avanço, a epistemologia anarquista será a melhor alternativa para a sua obtenção (Feyerabend, 1975: p. 27). Tal afirmação parece estar pautada no fato de que somente o anarquismo permite o eventual recurso oportunista às “contra-regras”, ao contrário das metodologias monistas, evidenciando que o anarquismo pode “mesclar” critérios monistas a uma aplicação pluralista de regras, sem, contudo, constituir-se num método. Na citação a seguir, vemos o quanto Feyerabend expõe sua “estratégia de convencimento” baseada na seguinte argumentação:

---

<sup>1</sup> O procedimento a que se refere a expressão “contra-regra” no **Against Method** (Feyerabend, 1975), é o da atitude adotada por um cientista que seja contrária a alguma regra metodológica característica do empirismo e/ou do racionalismo crítico, como, por exemplo, a ação contra-indutiva, descrita especialmente nos Capítulos II e III.

Alguém pode ter a impressão de que eu estou recomendando uma nova metodologia que substitui a indução pela contra-indução e que utiliza uma multiplicidade de tóricas, pontos de vista metafísicos, contos de fada ao invés de o costumeiro par teoria/observação. Essa impressão seria equivocada, com certeza. Minha intenção não é de substituir um conjunto de regras gerais por outro; minha intenção é, ao invés disso, convencer o leitor que *todas as metodologias, até mesmo as mais óbvias, têm seus limites*. A melhor maneira de mostrar isto é demonstrar os limites e até a irracionalidade de algumas regras que todos consideram básicas. No caso da indução (incluindo a indução por falsificação) isso significa demonstrar quanto suporte argumental pode ser dado a um procedimento contra-indutivo.

(Feyerabend, 1975: p. 32, minha tradução, *grifos* no original.)

No tocante à questão de progresso ou avanço na ciência num contexto anarquista pluralista, também há uma espécie de “contra-regra”: a incomensurabilidade entre teorias. Essa relação entre teorias impede a utilização de critérios monistas de progresso, uma vez que os referidos critérios metodológicos são comparativos e exigem comensurabilidade para avaliação do progresso da ciência, tais como: aumento do conteúdo empírico, maior simplicidade, ampliação na capacidade de previsão, para citar alguns. Uma vez que a incomensurabilidade entre teorias caracteriza o processo de revolução científica sob o prisma anarquista, surge uma espécie de impasse: Como falar de progresso sob critérios monistas num contexto epistemológico anarquista?

### 3.2.3

#### Incomensurabilidade

O conceito de incomensurabilidade na epistemologia feyerabendiana está intimamente relacionado à sua crítica à condição positivista de invariância de significado, que afirma o seguinte: “[...] os termos descritivos de uma teoria científica podem ser explicitamente definidos com base em termos observacionais [...]” (Feyerabend, 1962: p.49 *in* Presotn, 1996: p. 100). Essa crítica ocorre em duas etapas, ambas pautadas na história da ciência.

Na primeira, Feyerabend mostra que, durante as revoluções científicas, ocorreram mudanças tão radicais nos termos descritivos entre as teorias anteriores e posteriores à revolução que estas se tornam incompatíveis quanto à interpretação realista de seus termos. Um dos exemplos preferidos de Feyerabend para essa incompatibilidade seria, segundo Preston, a Teoria Medieval do *impetus*, que consiste de uma tentativa de remediar um problema da teoria aristotélica do movimento. Segundo essa teoria, um movimento só poderia surgir e se manter pela ação continuada de uma força, não explicando como um projétil continua sua trajetória após cessar a ação da força que deu início ao seu movimento. A Teoria medieval do *impetus* introduzia, então, uma hipótese *ad hoc* segundo a qual o primeiro objeto a se mover transfere ao projétil uma força interna (*impetus*), a qual seria a responsável pela continuidade do movimento. Segundo Feyerabend, essa força interna não cabe no sistema teórico formado pela mecânica celeste newtoniana, o que não apenas reflete a incomensurabilidade entre as teorias, como denota também o papel favorável ao progresso científico, desempenhado pela incomensurabilidade entre teorias, ocorrido entre a física aristotélica e a newtoniana.

Existe uma série de problemas relativos a uma definição precisa da incomensurabilidade feyerabendiana envolvendo a sua Teoria Contextual de Significado, proposta ainda em sua primeira fase, a partir de uma interpretação do segundo Wittgenstein (Preston, 1997: pp. 25 a 30), que fogem ao escopo de nossa

pesquisa. Contudo, vale comentar que tais problemas se refletem no teste não ortodoxo de teorias rivais para um mesmo domínio, conforme apresentamos no Capítulo I (pp. 12-14), dada a dificuldade em estabelecer-se uma comparação formal entre teorias estritamente incomensuráveis para fins de teste (Preston, 1997: p. 105). Especificamente para nossa exposição, dada a valorização da pluralidade teórica e conceitual na epistemologia anarquista, a incomensurabilidade constitui um argumento favorável a essa epistemologia e uma crítica ao empirismo, continuamente presente desde a fase racionalista crítica da epistemologia feyerabendiana.

Um aspecto importante da abordagem à incomensurabilidade em Feyerabend, diz respeito ao processo de identificação quanto a ter havido ou não uma alteração no significado dos termos descritivos entre duas teorias.

[...] iremos diagnosticar a mudança de significado [entre teorias] se a nova teoria implicar que todos os conceitos da antiga teoria possuem extensão nula ou se esta introduzir regras que não podem ser aplicadas aos objetos definidos nas classes existentes [na teoria antiga], alterando a próprio sistema de classes [de objetos].

(Feyerabend, 1965b: p. 98 *in* Preston, 1997: p. 107, minha tradução).

Tal definição formal de incomensurabilidade – proposta ainda na sua primeira fase – foi criticada por Achinstein e Shapere. O primeiro apontou que somente no caso das duas teorias adotarem os mesmos significados para seus termos é que seria possível a implicação de extensão nula que Feyerabend cita. Nesse caso, as teorias não seriam incomensuráveis e a condição proposta não procede. O segundo alertou que, a não ser no caso especial de cada teoria ter um sistema de classes totalmente disjunto entre si, não seria possível distinguir entre uma mudança no sistema de classes e uma simples mudança na extensão das classes da teoria anterior para a posterior. Em suma, os critérios formais para incomensurabilidade propostos por Feyerabend não funcionam.

A despeito desses problemas de natureza formal na definição de mudanças de significado entre teorias, Feyerabend aponta para mais duas questões envolvendo incomensurabilidade, com o objetivo de mostrar a relatividade na interpretação de fatos científicos e a conseqüente relatividade na aplicação de conceitos metodológicos por meio de suas regras.

A primeira questão refere-se à diagnose pela incomensurabilidade entre teorias. Esta diagnose, segundo Feyerabend, só pode ser feita *após* ter sido realizada a escolha por uma dada interpretação (de nossa preferência) para os fatos a que a teoria se refere. Isto porque essa interpretação é condição necessária para que os fatos sejam passíveis de observação. As razões para essa seqüência de condições é a seguinte. Define-se uma interpretação como a classificação e atribuição de propriedades específicas a objetos, que são parte constitutiva de fatos. Entretanto, esses fatos só se tornam interpretáveis *dada essa classificação* dos objetos neles envolvidos. Assim sendo, para que um fato seja reconhecido e ‘observado’, ou seja, interpretado enquanto fato no contexto de uma dada teoria, há que haver a adoção prévia de uma interpretação para a ‘constituição’ dos objetos que comporão esse fato no escopo da teoria em foco. A segunda questão é a seguinte: como os objetos que participam dos fatos a que as teorias se referem podem ser constituídos por diversas interpretações diferentes, sob determinadas interpretações um dado par de teorias pode ser considerado incomensurável enquanto, sob outras interpretações, esse mesmo par de teorias pode vir a ser considerado comensurável! Esse condicionamento da avaliação de incomensurabilidade entre teorias à interpretação utilizada para a ‘constituição’ dos objetos que compõem os fatos a que as teorias se referem, sugere que a escolha da interpretação não apenas *precede* como *determina* a diagnose quanto à mudança ou estabilidade de significado dos termos teóricos. Uma vez que Feyerabend considera que a “escolha” de interpretação relacionada a uma dada teoria ocorre no momento em que ela é ensinada ao estudante, o futuro cientista usará a teoria sob a interpretação que lhe foi ensinada (Preston, 1997: pp. 108 e 109). Dessa forma, a incomensurabilidade entre teorias acaba por transformar-se numa questão relativa, dependente da formação do cientista. Toda essa explanação feyerabendiana sobre interpretação dos objetos que constituem os fatos científicos vem fundamentar a sua tese de variação de significado ao nível da caracterização dos objetos que compõem os fatos relativos a essa teoria, gerando a incomensurabilidade entre as teorias científicas quando tal variação de significado ocorre.

Com o objetivo de tornar o conceito de incomensurabilidade menos árido e prosseguindo na crítica à condição positivista de invariância de significado,

Feyerabend sugere um critério de diferença *intuitivo* para o estabelecimento de mudanças de significado entre teorias – implicando na sua incomensurabilidade - ilustrado pela recorrente comparação entre a teoria mecânica clássica celeste (TMC) e a teoria geral da relatividade (TGR). Nesse exemplo, se alterarmos o valor da constante “g” na TMC, gerando uma TMC\*, as previsões geradas por TMC\* serão diferentes daquelas geradas por TMC, caracterizando uma diferença entre ambas. Temos, então, três teorias diferentes entre si. Contudo, essas “diferenças” não são do mesmo tipo. Entre TMC e TMC\* temos uma diferença quantitativa entre suas previsões, porém, ambas referem-se ao mesmo conjunto de entidades. Já a diferença entre TMC e TGR bem como entre TMC\* e TGR é de natureza qualitativa, pois, em cada um desses pares, as teorias referem-se a um tipo diferente de entidade. Esse tipo de diferença qualitativa entre teorias, envolvendo uma noção *intuitiva* dos tipos de entidades a que se referem, constituiria a incomensurabilidade (Preston, 1997: p. 107). Assim, o par (TMC, TMC\*) é comensurável, porém, os pares (TMC, TGR) e (TMC\*, TGR) não o são.

Dessa forma, Feyerabend conclui que não há como estabelecer critérios de “progresso” para passagem de uma teoria para outra nem tampouco justificativas racionais para essa passagem. Essa é uma das linhas de raciocínio que levam da incomensurabilidade entre as teorias à irracionalidade nas mudanças entre teorias na ciência.<sup>2</sup>

O recurso feyerabendiano à *intuição* tem como objetivo a apresentação de uma oposição ao argumento que a diferença entre TMC e TGR é apenas quantitativa e de escala, não importando questões de significado, mas, apenas a questão relacionada às previsões de cada teoria. Nessa abordagem, a TMC é uma aproximação numérica da TGR em determinada faixa de escala de grandeza, o que faria de TMC um “caso particular” da TGR. Esta última, por sua vez, possui precisão e conteúdo empírico que inclui e excede o de TMC, caracterizando um progresso no conhecimento científico e uma justificativa racional para a passagem de uma teoria para a outra,

---

<sup>2</sup> Na Conclusão desta dissertação, será apresentada uma outra argumentação envolvendo a relação entre incomensurabilidade e irracionalidade no contexto de uma nova hipótese, ainda não completamente formalizada, levantada a partir desta pesquisa.



seguindo os critérios monistas de progresso, desconsiderando-se a incomensurabilidade qualitativa de significado entre as referidas teorias.

Como sabemos, Feyerabend se opõe a essa linha de pensamento, afirmando que “... a continuidade de relações formais não implica na continuidade de interpretações...” (Feyerabend, 1975, p: 283). Aqui voltamos a considerar a explanação que fizemos acima sobre a ‘constituição’ de objetos a partir de interpretações, definidas como a classificação e atribuição de propriedades específicas a objetos, que são parte constitutiva de fatos científicos. De uma maneira simplificada, Feyerabend utiliza a expressão “interpretação de teorias” para designar essa interpretação, uma vez que o significado dos termos teóricos está ‘impregnado’ da interpretação que constituiu os objetos que compõem os fatos a que a teoria se refere. Isto posto, Feyerabend considera que a falta de reconhecimento da alteração de significado entre teorias ocorre porque se aplica uma interpretação instrumental às teorias, não permitindo que a diferença de significado – incomensurabilidade - seja percebida. (Feyerabend, 1975: p. 274). Tal interpretação considera as teorias como meros instrumentos para a classificação de certos “fatos”, sem, contudo, buscar entender a teoria *em seus próprios termos*, levando em conta a interpretação utilizada para a ‘constituição’ de seus objetos.

Como elemento complicador presente na interpretação instrumental, o autor refere-se a um “instrumentalismo inconsciente” que provoca uma ilusão de que essa interpretação instrumental de fato permite a percepção do tipo de objeto, ou entidade, a que a teoria se refere. Por força desse “instrumentalismo inconsciente”, tem-se a impressão enganosa de que a correspondência instrumental entre teorias equivale a uma correspondência também ao nível do tipo das entidades a que cada uma das teorias se refere, oferecendo assim alguma possibilidade de comparação empírica. Entretanto, Feyerabend nega veementemente essa correspondência bem como qualquer possibilidade de ligação entre teorias incomensuráveis por força de sua diferença interpretativa em relação aos objetos (entidades) que constituem os fatos a que estas se referem.

Não adianta tentar estabelecer uma ligação entre proposições clássicas e proposições relativistas por meio de uma *hipótese empírica*. Uma hipótese desse tipo seria tão risível quanto a proposição “sempre que há possessão por um demônio há também uma descarga no cérebro”, que estabelece a ligação entre os termos da teoria da possessão e os mais recentes termos ‘científicos’.

(Feyerabend, 1975: p. 2176, minha tradução, *grifos* no original)

Finalizando este item, pretendemos ter apresentado os aspectos principais do papel da incomensurabilidade na epistemologia anarquista pluralista e algumas críticas aos argumentos feyerabendianos que dão suporte à incomensurabilidade e aos danos que esta gera às metodologias monistas racionalistas.

Acrescentamos ainda que, a despeito dessas críticas contrárias à incomensurabilidade, Feyerabend considera que a variação de significado entre teorias só constitui problema para as metodologias racionalistas, uma vez que inviabiliza a comparação entre teorias e a utilização dos critérios monistas de progresso científico. Por meio desse argumento, Feyerabend pretende mostrar que tais metodologias não se aplicam à ciência por não representarem a prática científica no tocante à comparação entre teorias ou mesmo entre programas de pesquisa.

Vamos, então, considerar o fenômeno da incomensurabilidade, o qual, no meu ponto de vista, cria problemas para todas as teorias da racionalidade, incluindo a metodologia de programas de pesquisa científica. Essa metodologia assume que teorias rivais de programas de pesquisa rivais podem sempre ser comparadas quanto ao seu conteúdo. O fenômeno de incomensurabilidade implica que este não é o caso.

(Feyerabend, 1975: p. 214)

Por outro lado, na epistemologia anarquista a incomensurabilidade é parte integrante do processo de desenvolvimento da ciência porque denota a diversificação dos tipos de entidades a que as novas teorias se referem, resultando numa nova visão de mundo - ou cosmologia - que tais diversificações teóricas suscitam. Na perspectiva feyerabendiana, tais desenvolvimentos são a central característica das grandes revoluções científicas, como as protagonizadas por Galileu e Einstein.

### 3.2.4

#### Anarquismo epistemológico e Educação

Enquanto uma epistemologia que considera a plena integração entre ciência, outras formas de conhecimento e sociedade, o anarquismo pluralista refere-se intensamente à educação. Aqui, tanto ou mais do que na argumentação pela pluralidade teórica, a inspiração no humanismo de John Stuart Mill torna-se fundamental. Reafirmando essa inspiração, Feyerabend cita Mill:

[...] as mudanças que progressivamente ocorrem na sociedade moderna tendem a revelar, com um alívio cada vez mais forte: a importância, para o homem e a sociedade, de uma ampla variedade de tipos e de conferir-se plena liberdade à natureza humana para que esta se expanda em inúmeras e conflitantes direções. [...] as faculdades humanas de percepção, julgamento, sentimento discriminativo, atividade mental e, até mesmo preferência moral, são exercitados apenas ao realizar-se uma escolha.

(Mill, 1961, p: 65 *in* Feyerabend, 1986)

Percebe-se como nessa citação a importância central da liberdade e da escolha entre uma variedade de opções reveladas pela multiplicidade inerente à natureza humana no humanismo de Mill. Feyerabend incorpora esse humanismo de maneira muito compromissada em sua epistemologia e, por esse motivo, é tão frontalmente contrário à educação científica que limita a multiplicidade de abordagens e pontos de vista para interpretação das nossas percepções às científicas e, além disso, desvaloriza as demais. Tal atitude ocorre sob a bandeira da racionalidade única, fixa e dogmática, ao passo que no humanismo aqui descrito, “uma racionalidade fixa repousa sobre uma visão excessivamente ingênua do que seja o homem e seu contexto social” (Feyerabend, 1975: p. 6, minha tradução).

Para descrever a educação científica e seus objetivos, Feyerabend recorre à história da ciência enquanto atividade humana.

[...] a história da ciência será tão complexa, caótica, repleta de enganos, e interessante quanto as mentes daqueles que a inventaram. Reciprocamente, um pouco de lavagem cerebral terá que seguir um longo caminho para tornar a história da ciência algo mais monótono, simples, mais uniforme, mais ‘objetivo’ e mais facilmente acessível a um tratamento por regras rígidas e imutáveis. [...] A educação científica como a vemos hoje tem precisamente esse objetivo.

(Feyerabend, 1975: p. 19, minha tradução)

Indo mais além, seguindo-se a esta passagem, o autor afirma que a simplificação da ciência pela educação científica se dá também através da simplificação do próprio conteúdo do que seja ciência, estabelecendo um domínio científico separado dos demais, em particular da sua história. Como exemplo, cita a física que é ensinada como um domínio totalmente distinto da metafísica e da teologia, onde estão as suas origens, sendo-lhe conferida uma “lógica própria”. Essa “lógica” passa então a ser incutida através de extensivo treinamento pela educação científica e a perspectiva histórica, no que concerne à ligação desse ‘domínio científico’ - a física - com sua história, perde-se completamente.

Uma outra crítica importante à educação científica está no fato que Feyerabend vê nessa forma de educação a transmissão da imagem de uma ciência objetiva, racional, metódica, fiel cumpridora das regras metodológicas, quando, na prática científica de fato, tais características nem sempre se verificam.

A princípio, não há nada no humanismo que proíba a criação de tradições definidas por regras rígidas e bem definidas. O que não se recomenda é a hegemonia dessa tradição sobre as outras, excluindo o que nela não se incluir.

Como vimos anteriormente, a hegemonia de uma tradição leva, segundo Feyerabend, à sua equiparação com a Verdade. Entretanto, essa equiparação constitui-se num engano, uma vez que não há como testar ou aprimorar uma teoria ou um princípio sem alternativas. Subjacente a esse argumento está a falibilidade do conhecimento humano – inerente à epistemologia feyerabendiana – o qual solicita constante teste e aprimoramento. Sempre contrário a posições hegemônicas, entre elas, o empirismo positivista no tocante ao monismo indutivo e também à estabilidade dos fatos e da linguagem de observação, Feyerabend critica não apenas essa metodologia como também a sua repercussão na educação.

[...] Isso, penso eu, constitui o mais decisivo argumento contra qualquer método que encorage a uniformidade, seja ele empírico ou não. Qualquer método desse tipo, em última análise, é um método que favorece o engano. Ele [o método] reforça um conformismo não esclarecido, e fala de verdade; leva a uma deterioração das capacidades mentais, do poder da imaginação, e fala de profundo “insight”; destrói a talento mais precioso dos jovens – seu tremendo poder de imaginação, e fala de educação.

(Feyerabend, 1975: p. 45, minha tradução)

Dessa forma, o pluralismo não é apenas uma questão metodológica, mas, também, humanista e que precisa ser observada na educação. Nesse particular, Feyerabend identifica-se com correntes da escola nova progressista<sup>3</sup>, onde o professor busca o desenvolvimento da individualidade do estudante, seja ele ou ela criança, jovem ou adulto(a). Tal desenvolvimento se dá através da motivação e criação de oportunidades para que as habilidades e idéias particulares a esse estudante sejam exteriorizadas e discutidas com seus pares no ambiente escolar, ou acadêmico, e fora dele.

O ensino deve ser baseado na curiosidade e não no comando, o ‘professor’ é convidado a promover essa curiosidade a não a confiar em apenas um único método. A espontaneidade reina suprema, no pensamento (percepção) como também na ação.

(Feyerabend, 1975: p. 187, minha tradução)

Contudo, não é essa a situação prevalente na educação, em que pese o fato do advento da educação progressista, socio-construtivista em oposição à educação tradicional, calcada na autoridade do professor e na repetição, ao invés da livre associação, para a memorização da informação transmitida em sala de aula. (Aranha, 2000)

Para Feyerabend, uma possível solução para evitar os efeitos indesejáveis da educação científica, seria a separação da educação (em geral) da formação profissional, esta sim mais específica e, talvez, restrita a uma única abordagem teórica e metodológica, bem como a uma forma específica de perceber o mundo e o ser humano.

Minha opinião é a de que o primeiro e mais urgente problema é tirar a educação das mãos dos ‘educadores profissionais’. A coação efetuada por notas, competição, exames regulares precisa ser removida e *nós precisamos também separar o processo de aprendizagem da preparação para uma profissão particular.*

(Feyerabend, 1975: p. 217, minha tradução, itálicos no original)

Contudo, os argumentos para uma modificação drástica na maneira pela qual a educação institucional se processa não se limitam à apresentação dos benefícios de uma abordagem humanista pluralista em oposição às restrições da educação

---

<sup>3</sup> Para uma apresentação mais detalhada dessa forma de educação ver capítulos 2 e 3 de ARANHA, M. L. A, *Filosofia da Educação*, 2ª. ed. Revista, São Paulo, Editora Moderna, 2000.

científica. Feyerabend também recorre ao reflexo na sociedade e na maneira pela qual as pessoas passam a conduzir suas vidas a partir de uma tal educação, dada a falta de alternativas. Comparando a hegemonia da educação científica à hegemonia religiosa, ambas viabilizadas - cada uma em seu tempo - pela associação ao estado, o epistemólogo alerta para o fato que, embora hoje possamos escolher nossa religião, termos necessariamente uma educação científica na esmagadora maioria das instituições de ensino<sup>4</sup>.

Essa questão pode ser considerada absurda fora do contexto da proposta feyerabendiana para a educação, uma vez que a separação entre ciência e religião é uma questão ‘resolvida’ na maior parte do ocidente, de modo que a educação religiosa tem seu lugar, enquanto a educação ‘regular’... esta sim é científica! Não parece haver dúvidas quanto a isso ser o caso. Não há notícia de reclamações em massa sobre essa situação. Entretanto, na epistemologia feyerabendiana, há todos os motivos para duvidar dessa equivalência entre educação ‘regular’ e educação científica porque, nessa epistemologia, a ciência é uma tradição tão válida quanto a mágica, o ilusionismo ou a astrologia. Por esse motivo, a educação ‘regular’ deveria ser uma questão de escolha dos pais, tanto quanto é a educação religiosa.

Essa é uma questão bastante polêmica, tanto no que diz respeito à sua adequabilidade social quanto às possibilidades de sua aplicação na prática, e não será aprofundada uma vez que transcende o escopo desta pesquisa. Contudo, vale ser citada uma vez que mostra o quanto Feyerabend é comprometido com sua visão pluralista, o quanto é importante a liberdade de escolha em sua epistemologia e o quanto esta última pretende ser integrada à vida humana e não apenas circunscrita a ponderações intelectuais e acadêmicas.

Ainda em relação à posição anarquista no que respeita aos prejuízos da hegemonia da educação científica, Feyerabend alerta para a questão da imagem da ciência na sociedade.

---

<sup>4</sup> Uma exceção conhecida é de uma recente decisão na justiça norte-americana para o ensino regular do criacionismo religioso *ao invés da* teoria científica da evolução das espécies, como explicação para a origem da espécie humana. Contudo, tal situação somente constituirá o ideal feyerabendiano se não *excluir* a possibilidade de haver também o ensino de base científica. Caso contrário, a falta de opção continua prevalecendo.

A imagem da ciência do século XX nas mentes dos cientistas e leigos é determinada pelos milagres tecnológicos tais como a TV a cores, paisagens [da superfície] da lua, o formo de ondas infr-vermelhas, bem como por um influente porém relativamente vago boato relativo à maneira como esses milagres são produzidos. De acordo com o conto de fadas, o sucesso da ciência resulta de uma combinação sutil e cuidadosamente balanceada entre inventividade e controle. Cientistas têm idéias. Eles têm métodos especiais para aprimorar essas idéias. As teorias da ciência foram aprovadas por esse método. *Elas oferecem um relato melhor sobre o mundo do que as idéias que não passaram no teste.*

(Feyerabend, 1975: p. 300, tradução e grifos meus)

É justamente a última frase da citação, que vem como um fechamento da linha de raciocínio que a precede, que constitui o grande equívoco proporcionado pela hegemonia da educação institucional científica. E esse equívoco se espalha por todas as demais instituições sociais, que passam a privilegiar a tradição científica em relação às demais, desmerecendo-as por não ‘passarem no teste do método científico’. Nesse aspecto, o estado moderno deixa de ser ideologicamente neutro e passa a ser aliado da ideologia científica.

Entre outros desenvolvimentos dessa hegemonia na sociedade, no que tange à epistemologia, o ‘melhor relato sobre o mundo’, que constitui o único conhecimento válido e digno de crédito por atender aos rigorosos critérios racionais estabelecidos no método científico, passa a ser a ciência.

O contínuo ‘ataque’ ao racionalismo científico desferido por Feyerabend vem justamente no sentido de: a) retirar do conhecimento científico a credencial de racionalidade – apontando para a falta de racionalidade na ciência e, b) mostrar que a racionalidade única - que serviria como justificativa para a primazia do conhecimento científico - não existe, ao contrário, a racionalidade é relativa, condicionada a uma cosmovisão. Isso sem contar que a racionalidade única seria refletida no método único, o que não corresponde à riqueza do progresso registrado na história da ciência e atinge a humanidade (vista como pluralidade) das pessoas nele especializadas.

A ideia de que a ciência pode, e deve, ser conduzida de acordo com um método fixo e regras universais tanto é *não realista* quanto *perniciosa*. É não realista porque adota uma visão muito simples dos talentos do homem e das circunstâncias que encorajam, ou causam o seu desenvolvimento. É perniciosa porque a tentativa de impor tais regras resulta num incremento na nossa qualificação profissional às custas da nossa humanidade.

(Feyerabend, 1975: p. 295, minha tradução, grifos no original)

Para ilustrar a situação a que Feyerabend se refere, trago verbetes de dicionários para a palavra ‘cientificismo’, no tocante à sua imposição da ciência sobre outras alternativas de perceber o mundo ao nosso redor:

[...] a idéia de que a ciência faz conhecer as coisas como elas são, resolve todos os problemas reais e é suficiente para satisfazer todas as necessidades legítimas da inteligência humana.

(Lalande, 1996: p. 160)

[...]ideologia daqueles que, por deterem o monopólio do saber objetivo e racional, julgam-se os detentores do verdadeiro conhecimento da realidade e acreditam na possibilidade de uma racionalização completa do saber”.

(Marcondes e Japiassú, 1991: p. 44)

Apesar de todo esse ‘endoutrinação’ pela educação científica e suas conseqüências na maneira como nos relacionamos com o mundo e com o nosso conhecimento, Feyerabend acena com dois motivos que o levam a crer que essa “confiança ingênua e quase infantil na ciência” (Feyerabend, 1975: p. 188) pode estar com seus dias contados. Um primeiro motivo é o fato de que as instituições científicas hoje abandonaram o estudo de questões filosóficas, funcionam como conglomerados empresariais que ‘moldam a mentalidade’ (ibid.) dos cientistas, tornando-os ávidos por bons salários, reconhecimento do chefe e dos colegas e dedicação a problemas cada vez mais restritos e localizados impedindo uma visão integrada de seus conhecimentos. Além do abandono exercido pela ciência às questões filosóficas, Feyerabend também denuncia uma atitude restritiva e de submissão, por parte da comunidade científica, às teorias já propostas e bem consideradas no meio científico, inibindo a eventual crítica, revisão ou proposição de alternativas a tais teorias. Como exemplo dessa situação, o epistemólogo cita a posição ocupada pela Teoria da Evolução, para a qual não são admitidas críticas, segundo a citação abaixo:

As descobertas mais gloriosas do passado não são usadas como instrumentos para esclarecimento, mas como meios de intimidação, como pode ser visto pelos mais recentes debates envolvendo a teoria da evolução. Basta que alguém dê um passo adiante que a profissão (de cientista) tende a transformar-se num clube para forçar as pessoas à submissão.

(Feyerabend, 1975: p. 188, minha tradução)



E essa submissão do debate livre ao conhecimento científico arraigado leva Feyerabend a comparar as instituições científicas a verdadeiros ‘clubes de luta’ onde pessoas dispostas à uma renovação de idéias são rechaçadas por sua ‘insubordinação’.

Há um outro desenvolvimento que constitui um alerta contrário à “fê cega” na ciência. Segundo Feyerabend, quando as teorias científicas são apresentadas, passam a ser consideradas como verdades praticamente absolutas, por terem resultado de um método racional, objetivo e indubitável. Entretanto, as mudanças nas teorias científicas ocorrem com cada vez maior velocidade, oferecendo uma oportunidade para as pessoas refletirem sobre o *status* das teorias científicas diante da realidade e da verdade e, em consequência disso, de sua superioridade em relação a outras formas de conhecimento ou de ver o mundo.

Para Feyerabend, essas características da condução e dos resultados obtidos a partir da pesquisa científica hoje constituem uma possibilidade para que a abordagem anarquista pluralista seja uma alternativa a essa abordagem monista. Tal alternativa poderá vir a ser adotada tanto por aqueles que sejam ‘expulsos’ dos centros de pesquisa, por insistirem em suas idéias genuinamente novas, bem como para os que passarem a desconfiar do formato rígido que é atribuído à ciência. Essa desconfiança da rigorosa correção científica talvez venha a surgir da constatação geral de que as teorias científicas não possuem as características que tal correção conferiria. Contudo, essas são apenas possibilidades traçadas por um Feyerabend desejoso de mudanças no próprio conceito do que sejam a ciência, o conhecimento e o papel da educação institucional. Novamente, a realização na prática dessas possibilidades é problemática e resvala nos limites de nosso trabalho.

Contudo, podemos discutir qual seria o conceito de conhecimento compatível com uma epistemologia anarquista. De que maneira os preceitos dessa epistemologia seriam aplicáveis numa maneira de fazer ciência? Qual seria a atitude do cientista anarquista em relação ao conhecimento que ele produziria? Deixamos estas perguntas para o próprio Feyerabend responder.

Nada está definitivamente estabelecido, nenhum ponto de vista pode ser omitido de uma abordagem completa. ... Especialistas e leigos, profissionais e curiosos, aficcionados em Verdade e mentirosos – todos estão convidados a participar na disputa e dar sua contribuição e enriquecer nossa cultura. A tarefa do cientista, entretanto, não é mais a ‘busca pela verdade’ ou a ‘oração a Deus’ ou ‘a sistematização de observações’ ou ‘a melhoria de previsões. O conhecimento, assim compreendido, não é uma série de consistentes teorias que converge em direção a um ponto de vista ideal; não é uma aproximação gradual em direção à verdade. Ao contrário, é um oceano de alternativas mutuamente incompatíveis (e talvez incomensuráveis). Cada teoria, tomada isoladamente, cada conto de fadas, cada mito faz parte do conjunto, forçando os demais para uma maior articulação, todos contribuem através desse processo de competição, ao desenvolvimento de nossa consciência.

(Feyerabend, 1975: p. 30, minha tradução)