

CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE ENTRE PSICANÁLISE E CIÊNCIA: FEYERABEND

Daniel Menezes Coelho

Psicanalista,
doutor em Teoria
Psicanalítica
(UFRJ), professor
adjunto I (UFS).

RESUMO: Trata-se de apresentar a contribuição de Paul Feyerabend ao debate entre psicanálise e ciência. A obra deste autor parece fornecer um novo horizonte de discussão, pois esvazia a pretensão de idealizar a ciência e a apresenta como atividade humana, impura, sem qualquer regra racional de funcionamento. Primeiro, faremos uma 'varredura' pelo campo atual de discussão, destacando alguns artigos que contribuem para esse debate. Seguiremos com uma crítica ao esforço de regramento epistemológico; e, por fim, apresentaremos a obra de Feyerabend, concentrando nossa atenção na leitura do célebre volume *Contra o método*, e no que esta obra acrescenta ao debate.

Palavras-chave: Psicanálise, ciência, epistemologia, Feyerabend.

ABSTRACT: Contribution to the debate between psychoanalysis and science: Feyerabend. Our goal is to present the contribution of Paul Feyerabend's works to the debate between psychoanalysis and science. Feyerabend's works seem to presents a new discussion horizon, since it empties out there the pretension to idealize science, and presents it as a human activity, impure, without any rational rule of functioning. First, we will scan the current discussion field, highlighting some articles that contribute to the debate. We will follow by doing some critics to epistemology and its ruling efforts. Finally, we will present Feyerabend's works, concentrating our attention on the lecture of *Against Method*, his famous volume, and what this work adds to the debate.

Keywords: Psychoanalysis, science, epistemology, Feyerabend.

INTRODUÇÃO

A discussão sobre as relações entre a psicanálise e a ciência é clássica. Freud e Lacan discutiram o tema direta e indiretamente diversas vezes. Temos contribuições importantes de grande número de outros autores, como Dör (1992), Milner (1996), Assoun (1983 e 1995). Ainda hoje, a discussão produz razoável número de artigos, livros e apresentações em congressos. Assim, antes mesmo de apresentar nossa questão e tratá-la, é preciso um mínimo mapeamento do campo, o que faremos indicando e comentando algumas questões e teses, levantadas em artigos recentes, que nos parecem relevantes.

A discussão parece colocada sempre, mais ou menos explicitamente, a partir da questão sobre a cientificidade da psicanálise, mesmo que se vá defender algum tipo de relação que não seja a de puro pertencimento, que não se resuma a um sim ou não categóricos. As soluções são diversas. A reformatação da própria ciência, no decorrer do século XX, a partir das viradas da relatividade, da física quântica, da biologia genética, entre tantas outras no campo da ciência, e seus reflexos no campo da epistemologia, em Morin, Khun, Prigogine e Stengers, dentre outros, regra a aposta de Rolim (2000), por exemplo, de que a epistemologia destes abriria a porta para a psicanálise habitar o campo da ciência.

Iannini (2007), por sua vez, aponta o esvaziamento da dimensão normativa da epistemologia contemporânea e caracteriza as relações da psicanálise com a ciência como relações de extimidade. As tentativas de responder às críticas de que a psicanálise não é uma ciência, pela via epistemológica de demonstrar que ela o é, ecoariam, na verdade, o “caráter meramente endossador de que goza a palavra ‘ciência’ em nossa cultura”, e portanto “não faz sentido defender a cientificidade da psicanálise, nem denegri-la por sua suposta acientificidade” (Iannini, 2007, p.70).

Calazans (2006) chama a atenção de que, se a psicanálise não é uma ciência, tampouco existiria sem ela. A psicanálise é irreduzível à objetivação típica da ciência, o que não a coloca em oposição a esta, mas sim como um resto seu. O sujeito sobre o qual a psicanálise trabalha, como diz Lacan, é aquele da ciência, aquele que ela produz como resto e que retornará no campo psicanalítico. Isso evidencia que, mesmo não havendo relações de pertença, há compatibilidade lógica entre ciência e psicanálise.

Fulgêncio (2002 e 2003) propõe que a questão deva ser entendida menos por tentativas de descrição de relações de pertença, mas sim pelo seu caráter heurístico. A partir da diferença entre a *Naturwissenschaft* e a *Geistwissenschaft*, e do desejo de Freud de se filiar à primeira, o autor conclui que as produções especulativas da psicanálise, a partir das quais muitos irão recusar seu status de ciência, são típicas justamente das *Naturwissenschaft*. Tais especulações não são a base, mas o topo do edifício da teoria, e seu valor não é empírico, mas heurístico: são úteis

na orientação pelo mar de dados empíricos, sem que isso leve à pretensão de retratá-los fielmente ou de dizer a verdade sobre eles. A diferença entre as ciências da natureza e do espírito não estaria na ausência ou presença dos constructos especulativos, como muitos apontam, mas sim no valor que lhes é dado. Se, nas ciências do espírito, elas têm valor de verdade, nas ciências da natureza seu valor é apenas temporário e especulativo.

Frangiotti (2003) defende uma epistemologia da psicanálise, apesar de sublinhar que tal projeto não é visto com bons olhos por muitos psicanalistas. Ele dedicará algumas páginas a responder sobre a pertinência desta proposta, que são de interesse em nosso debate. Em primeiro lugar, o autor explicita duas críticas feitas por psicanalistas a uma epistemologia da psicanálise. A primeira concerne à clínica: os filósofos, por não terem experiência clínica, não podem comprovar a psicanálise em seu terreno próprio, no qual a eficácia das teses de Freud mostra todo o seu poder; a segunda é concernente às críticas do próprio Freud quanto à filosofia: reflexiva demais, especulativa demais, animista e crente na magia das palavras tal qual uma criança ou um primitivo, iludida a querer montar um quadro conceitual sem falhas, tal qual um paranoico. A psicanálise não precisaria de uma filosofia; ao contrário, dissiparia diversos problemas desta.

Tais críticas não serão respondidas de fato, mas contrabalançadas com outros dados que deixam crer que a aproximação entre os dois campos é possível e desejável. A vontade declarada do jovem Freud de seguir estudos de filosofia (da qual se desviou apenas por necessidade), e a necessidade de elaboração especulativa na metapsicologia são citadas pelo autor no sentido de explicitar que Freud, do começo ao fim da vida, não pôde prescindir da especulação filosófica. Da especulação metapsicológica segue o resto da sua argumentação, na tentativa de demonstrar primeiramente a importância da metapsicologia, e mais, o valor da especulação na sua concepção. O esforço epistemológico se daria justamente na metapsicologia, e não na própria clínica, “investigando a coerência, a consistência e a força explicativa dos modelos propostos” (FRANGIOTTI, 2003, p.65).

CRÍTICA À EPISTEMOLOGIA DA PSICANÁLISE

O que é levantado por Frangiotti merece alguns comentários. A começar pelas críticas à epistemologia da psicanálise, devemos notar que, para o psicanalista, não é possível fazer a separação entre a clínica e a teoria metapsicológica, tal como propõe o autor. A metapsicologia não é apenas um constructo teórico estanque de toda atividade clínica. É ela que, propondo uma leitura, mesmo que fantástica, dos eventos clínicos, orienta a atividade de consultório. Qualquer intervenção na metapsicologia, assim, bate diretamente no campo clínico, e, apesar de ser ela que orienta a atividade clínica, ela é também orientada por esta última, que a modifica e a substitui de acordo com as necessidades.

O segundo ponto do autor sobre as críticas colocadas por Freud à filosofia também merece atenção. Quando Freud aproxima o filósofo do paranoico, do infante ou do primitivo, não o faz por mero achincalhamento. Freud, devemos lembrar, é um dos que dá voz ao louco, à criança e aos povos ditos atrasados, mostrando neles não qualquer irracionalidade, ou pré-racionalidade, mas tipos específicos de racionalidade, encontrados no adulto europeu civilizado dito normal. Schreber (que tinha método em sua loucura), Hans (que parecia saber mais sobre psicanálise que seu pai) e os filhos do pai primevo (que inventaram a lei e a religião) são as testemunhas. Ele próprio, Freud, confessou que teve sucesso onde o paranoico fracassou e leu, no delírio schreberiano, a sua própria teoria da libido.

Ademais, não é só a filosofia que merece de Freud o adjetivo de delirante. A arte e a religião também são ditas delirantes, assim como a própria psicanálise. Não é difícil sustentar que mesmo a ciência também produz seus delírios. Lacan chega a comentar sobre uma ciência paranoica, e sustenta que a ciência foraclui (mecanismo de defesa tipicamente psicótico) o sujeito de seu campo. Os comentários de Freud sobre a especulação metapsicológica, que a colocam par a par com as especulações produzidas na ciência, parecem fechar a questão.

A crítica principal que Freud faz à filosofia é, em boa parte, derivada das que ele dirige à religião. Tal crítica não incide apenas no que estes campos têm de meramente ilusório. O problema da ilusão religiosa é que ela não permite pensar. Há pontos na religião sobre os quais cabe apenas nossa aceitação, sem qualquer tipo de questionamento (FREUD, 1927/1980; 1933/1980). Ora, isso é correlativo ao que a psicanálise aponta como recalque, e por isso Freud recusa qualquer aproximação com o campo.

Logo, a questão não se resolve com o caráter delirante ou não das teorias. O que faz diferença para Freud é a aderência à teoria, ou o posicionamento diante dela, ou ainda, como aponta Fulgêncio, o valor dado a ela. Podemos entender a insistência freudiana em denunciar sua própria metapsicologia como uma bruxa ou uma mitologia a partir daí. Freud não pode, por um lado, deixar de especular; por outro lado, também não pode crer que sua especulação seja verdadeira. Nem mesmo a saída ficcionalista se coloca para ele: o como se teórico aproxima-se rapidamente da posição religiosa que crê justamente porque é absurdo (FREUD, 1927/1980; ASSOUN, 1995). Ainda, falar em ficção e não em delírio faz esquecer que a psicanálise, logo em seu início, teve que apagar a linha divisória entre a realidade e a fantasia (COELHO, 2007). Resta a Freud então sustentar a teoria como mito, fantasia, delírio, sem jamais esquecer que se está mitificando, fantasiando e delirando, o que deixa para sempre aberta a questão da verdade da teoria.

Devemos dizer que estamos entre os que veem com reservas o esforço de uma epistemologia ou de uma filosofia da psicanálise. Na verdade, não só de uma epistemologia da psicanálise, mas de qualquer epistemologia que pretenda regerar, legitimar, ou servir de garantia para a psicanálise, para a ciência, ou mesmo para a própria filosofia, tal como Frangiotti quer, ao defender que o exame epistemológico da psicanálise “... constitui-se numa tarefa não apenas relevante, mas indispensável para a garantia da legitimidade das explicações psicanalíticas” (FRANGIOTTI, 2003, p.70). Tal regragem parece mais atrapalhar do que ajudar o desenvolvimento destes campos e eles próprios, geralmente, fazem o trabalho de quebrar as regras e seguir adiante.

Além do que, temos um problema político, mais do que conceitual, nesse campo. Filosofia, ciência, psicanálise, religião e todos os outros campos do conhecimento têm infinitos argumentos para dizer que são hierarquicamente superiores aos outros. No entanto, devemos sempre descontar aí uma boa dose de narcisismo e a impossibilidade radical de encontrar um ponto neutro, imparcial e justo, a partir do qual legislar sobre a disputa.

No caso da psicanálise, que é de nosso interesse, a crítica a esse tipo de avaliação ultrapassa em larga escala a discussão política. A atividade clínica da psicanálise nasce exatamente num gesto que suspende a atividade crítica consciente, deixando o inconsciente no leme do discurso do analisando, assim como da própria escuta do analista. Tais são as regras fundamentais da psicanálise, das quais Freud não abrirá mão jamais. Ora, se dissemos que a teoria psicanalítica não é algo separável da clínica, parece lógico postular que a teoria deve manter-se na mesma dependência às regras de ouro que se apresentam no seu conjunto técnico, ou seja, elas são feitas, assim como a técnica, no sentido de fazer falar mais. Qualquer tipo de regragem, mesmo (e principalmente) com a boa intenção de garantir e legitimar a teoria psicanalítica, a partir de critérios racionais bem aceitos, parece tornar isso inviável.

É preciso, nos parece, desviar da questão um tanto gasta e vigiada da cientificidade da psicanálise, para outra, menos observada, relativa à necessidade ou ao desejo de Freud em fazer tal filiação. A formação de Freud como homem de laboratório (apesar das suas jovens aspirações à filosofia) certamente deve ser contada. Mas podemos apontar também que há muito de estratégia aí (Freud é um grande estrategista; a importância que dá à matéria pode ser observada nos seus *Artigos sobre a técnica*, 1911-1915/1980). Ora, a ciência desponta, na época de Freud, como sucessora, em termos de visão geral do mundo, da religião. Ela transforma o mundo profundamente, por meio da tecnologia e do seu próprio modo de pensar. Nada mal ter tal potência como aliada.

Desde que, é claro, haja contrapartida, que seja uma ciência na qual a psicanálise já tenha sido incluída: a psicanálise “... tem um direito especial de

falar de uma *Weltanschauung* científica” (FREUD, 1933/1980, p.194), na medida que se propõe a tratar justamente o lixo que a ciência produz: desejos, ilusões, vontades, intuições, que ela cuidadosamente excluiu (recalçou?) como fonte de conhecimento (FREUD, 1933/1980, p.197). Este lixo é o material empírico da psicanálise. É sobre ele que ela opera. Note-se que ela entra, então, no campo da ciência, na posição de analista.

Mas há um dado que é radical e que não pode deixar de ser levado em conta nessa discussão. Ela se refere ao “caráter heurístico” apontado por Fulgêncio: a ciência, de maneira diversa da religião (principalmente, mas também podemos incluir aí as epistemologias regantes e garantidoras), não coloca nenhuma restrição ao pensamento, pois reconhece seus constructos, tanto os experimentais como os puramente teóricos, como provisórios e precários. Ela não se pode dar ao luxo de dizer que acabou seu trabalho e finalmente disse a verdade. A verdade, em ciência, é sempre questionável. Isso afasta qualquer possibilidade de regramento do campo, como afasta também qualquer possibilidade de que uma instância venha a garanti-lo ou legitimá-lo, assim como também desmente o papel de garantidora e legitimadora da própria ciência, que Iannini (2007) denuncia no contexto contemporâneo.

Se a ciência do mundo não funciona desta forma, isso não é um problema de Freud, mas da própria ciência. Quando ele propõe que a ciência seja assim, sua referência não é a ciência do mundo, mas uma que já conta com a psicanálise no seu interior, e que esteja, portanto, avisada do inconsciente. O cientista que recuse a psicanálise, por exemplo, por ela não obedecer a certo tipo de regra experimental ou racional, seria imediatamente colocado por Freud não do lado da ciência, mas sim da religião.

Diversos autores da mais alta estirpe, no entanto, propuseram tal tipo de regramento. Os campos da filosofia, da epistemologia e da história das ciências, pelo menos no seu quadro clássico, assumem de fato a empreitada de propor ou demonstrar regras de funcionamento na ciência. Dentre eles, é preciso lembrar, sem nenhuma pretensão de esgotar o rol, as teses de Koyré, farol epistemológico de Lacan, que propõem a matematização como traço distintivo da ciência, a partir de onde ela impõe ao mundo um corte histórico maior; as de Bachelard, que apontam para uma ciência na qual o conhecimento estabelecido é um obstáculo a ser superado, mas cuja superação não pode levar a outro lugar senão ao estabelecimento de um novo conhecimento, que mais uma vez se colocará como obstáculo; e as de Popper, que propõem ao campo da ciência um regramento que garanta, ao mesmo tempo que a perene possibilidade de transformação interna, certa consistência na demarcação do seu campo em relação aos demais. Mais nitidamente em uns que em outros, todos, ao fim das contas, propõem algum tipo de regramento (mesmo que descritivo).

Seria o caso de verificar, quanto a isso, se a própria ciência de fato obedece tais regras que se lhe impõem e a partir das quais é mormente caracterizada.

A CIÊNCIA DE FEYERABEND – TUDO VALE

Contra o método (FEYERABEND, 2007) é uma obra já antiga (sua primeira edição é de 1974), se bem que ainda não muito gasta. A anarquia intelectual que suas páginas pregam já foi objeto de exame e contendas (cf. SOKAL e BRICMONT, 1999, e todo o debate em torno desse livro), e foi em parte negada pelo próprio autor, Paul Feyerabend, em obras posteriores (1991a). Devemos a ele a demonstração libertadora da ciência como atividade mundana, por vezes mesquinha, por vezes mentirosa, ainda que (sobretudo) potentíssima. E tão mais potente, segundo o autor, quanto mais se admite que ela seja mundana, mesquinha e mentirosa.

Retomaremos em primeiro lugar a história do nascimento da ciência, com Galileu. O argumento escapará por completo das questões metodológicas, ou seja, não importa aqui definir a atividade científica pela via da matematização, ou da experimentação, tal qual o debate clássico nos imporia. A retomada do episódio se dará por outra via, propriamente histórica, e não terá como intenção a descrição do que torna a ciência diferente do que ela não é, de suas especificidades e modos próprios. Interessa saber como a ciência conquistou seu lugar no mundo. Cabe, portanto, analisar como Galileu argumentava com seus antagonistas, como tentava convencer da validade de seus constructos. Em suma, queremos sublinhar as estratégias que Galileu utilizou para abrir, no mundo, espaço para o que hoje nomeamos ciência.

Muito comentada, por exemplo, é a contenda entre a Santa Igreja e Galileu. A abordagem mais usual considera Galileu (junto com outros, tais como Bruno) como mártir de uma revolução que teria libertado o mundo das trevas medievais. Não discordamos absolutamente disso, e nem desejaríamos que o mundo continuasse a queimar bruxas, nem trancafiar livros em mosteiros. Mas nos parece que a dramática estátua de Bruno, soturno em sua capa, prestes a ser queimado, na *Piazza Campo dei Fiori*, ou a imagem de Galileu, exilado em seu próprio domicílio ao fim da vida, servem mais à propaganda do novo mundo (mártires são sempre bom marketing, haja vista Jesus Nazareno e incontáveis outros). Mesmo que se trate da mais pura verdade factual.

O que Feyerabend (2007, p.181-192) quer demonstrar é que a Igreja não foi o bicho papão que todos acreditam. As posições dela foram, em muitos aspectos, as mesmas posições adotadas por diversas epistemologias científicas, dentre elas a de Karl Popper. A Igreja defendia apenas os cânones do bom conhecimento. É verdade que ela condenou Galileu ao silêncio, mas este é apenas o episódio final. Galileu só é obrigado a calar-se por desobedecer à seguinte ordem, que poderia

ter saído de qualquer rigoroso acadêmico contemporâneo: não apresentar uma hipótese nova, estranha e em dissonância com tudo o que se acreditava, carente de fundamentos e provas, como se fosse uma verdade factual que pulasse aos olhos de todos.

Feyerabend, aliás, chama a atenção para o estilo de argumentação de Galileu. O que se apresenta em *Contra o método* contradiz tanto o apoio na experimentação quanto o apoio na matematização (não completamente, mas no caráter definidor de uma singularidade, que se apresenta nas diversas versões, mesmo na versão dialética de um Bachelard), tanto quanto ao esquema falsificacionista de Popper, seu alvo maior. Podemos destacar com facilidade, no texto, três pontos que ficam mascarados nas versões da história da ciência vistas até agora: a primeira refere-se ao que Feyerabend chama de *contra-indução*; a segunda, o aspecto propagandista da prosódia galileana; a terceira, o recurso precário (embora propagandizado com grande força) do advento do telescópio.

CONTRA-INDUÇÃO

Copérnico e Galileu retomam, contra Aristóteles, um argumento muito próximo ao de Sócrates e Platão, no que tange à sensibilidade. Estamos sujeitos, por sua precariedade, a todo tipo de erro e ilusão, e melhor seria confiar na razão — diga-se, razão matemática, tanto nos gregos quanto no italiano. Com Galileu, podemos dizer que temos uma versão menos ingênua desta espécie de racionalismo, pois o dado sensível (embora seja tido como um dado sensível potencializado, “superior e mais eficaz”, como veremos à frente, quando falarmos do telescópio) está presente e em diálogo com a razão; mas, ainda assim, trata-se de abdicar do mundo sensível, das aparências, a favor de um mundo do pensamento, das ideias, da razão.

É bastante difícil acreditar, se pensarmos o suficiente, que o puro argumento racional tenha levado a ciência ao sucesso que ela obteve. Até hoje, ela raramente é acessível ao público mais geral. É financiada por órgãos que têm interesses radicalmente diversos do ideal puro de conhecimento, e tem que lidar com pressões externas enormes, que envolvem o cientista a partir de lugares que nem ele próprio teria como encarar “cientificamente”. René Descartes deve ser lembrado aqui: este administrador do edifício galileano, que fez suas ideias finalmente descenderem pelas gargantas estreitas da Santa Igreja. Ora, o argumento decisivo de Descartes nesse ponto é o aparecimento de Deus, na tão conhecida passagem das *Meditações*, como garantia irrevogável de todo o raciocínio que possibilitaria a atividade científica. Esta manobra é comentada por diversos autores (por exemplo, CHÂTELET, 1994 e MILNER, 1996), mas está longe de ter sido o único argumento extra-científico a possibilitar a instauração da ciência no mundo. O próprio texto de Galileu está repleto de manobras extra-científicas,

embora a história tenha provado que elas foram menos eficientes (ao menos no que tange à Igreja) do que as de Descartes.

Dados sensíveis são tomados como fatos. É simplesmente óbvio que o Sol gira ao redor da Terra, e que pedras, quando soltas no ar, caem. Isso dito, sublinhemos que a ciência anda *contra* os fatos, e não a favor deles. Se ela produz fatos, estes se deixam ver muito facilmente como os obstáculos epistemológicos que Bachelard queria ver ultrapassados (cf. BACHELARD, 1996, em especial p.17-28). Ora, desmobilizar uma pessoa quanto à sua aderência a algo que ela considera como fato não tem a ver necessariamente com razão, mas com convencimento. Se a razão entra aí, é como arma argumentativa, tendo como alvo não a construção de um conhecimento seguro, estável e confiável, aproximável da *episteme* grega, mas um deslocamento no próprio campo da *doxa*.

Ideias novas estão condenadas a passarem algum tempo, pelo menos, lutando pela sua sobrevivência sem maiores apoios. Não se os encontramos no que já está dado, é necessário sempre construir os apoios, tal como poderíamos sonhar um prédio que se começa não pelas fundações, mas pelo telhado. Hipóteses são lançadas em situações de absurdo do ponto de vista do conhecimento estabelecido e, sem encontrar apoio do que quer que seja de razoável, montam uma nova razão a partir de conexões com outras hipóteses também absurdas (do ponto de vista do conhecimento estabelecido). É, segundo Feyerabend, essa rede entre absurdos que faz com que eles pareçam dotados de ordem e, de fato, funcionem como tal (FEYERABEND, 2007, p.45-49).

É o que ele propõe chamar de *contra-indução*. O que se propõe é a proliferação de hipóteses inconsistentes, tanto com as teorias estabelecidas quanto com os próprios fatos aceitos. A *contra-indução* propiciaria mais refutação do que o jogo hipotético-dedutivo de Popper, dado que é no confronto das inconsistências, que a *contra-indução* multiplica, que se podem encontrar os pontos de refutação de uma teoria estabelecida (FEYERABEND, 2007, p.45-49).

O que seria ingênuo em Popper é que o jogo proposto de hipótese, dedução, refutação, se apoia num campo que é irrefutável: a lógica. Uma pequena citação que Feyerabend pinça do texto de Popper faz ver tal lógica praticamente colocada como dogma: “o que é verdadeiro na lógica é verdadeiro na psicologia (...) no método científico e na história da ciência” (FEYERABEND, 2007, p.266). Poderíamos citar aqui também a matemática (tão certo, ou seja, tão irrefutável, quanto dois mais dois são quatro). Se quisermos, seguindo a via de Koyré, por exemplo, colocar no lugar da lógica a matemática, ainda não mudaríamos muito de situação. Koyré é o primeiro a afirmar o caráter metafísico da matemática (1983 e 2006), e o bordão maior de Galileu (de que a matemática é o alfabeto no qual Deus escreveu o grande livro do mundo) não nos deixa enganar quanto a isso.

Seja a lógica ou a matemática, do ponto de vista teórico, seja o fato, do ponto de vista cotidiano, o conhecimento estaria sempre, de maneira irremediável, apoiado e sustentado em ideologias. Feyerabend lembra que mesmo a visão, essa clássica garantidora de verdade, é moldada ideologicamente (FEYERABEND, 2007, p.181-192). Em outra obra (1991b), ele insiste no caso do microscópio. Jamais se consegue ver de cara, na primeira tentativa, o que supostamente o microscópio revela. O olho precisa ser instruído a olhar no aparelho e só pouco a pouco conseguimos distinguir estruturas celulares numa lâmina. Toda a psicologia da Gestalt (um dos trunfos na argumentação do autor) se apoia em exemplos desse tipo. A partir dos estudos de figuras ambíguas, é quase impossível não se convencer da plasticidade tantas vezes inconveniente das percepções. Fechemos esta argumentação, lembrando que Bachelard louva a relatividade einsteiniana, por ter ela deformado conceitos tidos como fixados para sempre (portanto, ter deformado não simplesmente conceitos, mas fatos), tais como a uniformidade do tempo e do espaço (1996, p.9).

PROPAGANDA

Trata-se, antes de demonstrar qualquer tipo de verdade, de convencer (e não demonstrar) as pessoas a acreditarem (e não a raciocinarem) num determinado argumento (e não num fato ou conceito). Galileu o sabia muito bem, e Feyerabend demonstra que ele dominava com elegância e graça não só a matemática ou o conhecimento da física, mas também a retórica (cf. também CALVINO, 1985/1993). Diálogos inspirados nas anamneses socrático-platônicas, ironia finíssima, bordões poderosos (FEYERABEND, 2007, p.103-117). O texto de Galileu, antes de exibir a frieza do texto científico moderno, é pleno de truques retóricos que mais lembram sofistas pré-socráticos, ou marqueteiros contemporâneos (essas espécies de sofistas dos nossos dias). Galileu não tem pudores, por exemplo, em convencer o leitor (é o método da anamnese de inspiração socrática) de que ele já sabe aquilo que se apresenta no texto, ou seja, de que aquela ideia não é nem estranha nem nova e, por isso, deve ser aceita de forma tão serena quanto se aceitavam as teses aristotélicas. A técnica também é usual no contexto do marketing contemporâneo e chega a ser alvo do humor: convencer o consumidor de que o produto que está sendo lançado é exatamente aquele que ele sempre desejou ou precisou: “Seus problemas acabaram! Chegou o novo super ultra...”. Koyré aponta praticamente o mesmo quando comenta que Galileu não tinha o menor constrangimento de fazer o relato de experiências que ele próprio havia apenas imaginado como se as tivesse realizado de fato (1937/1991, p.202).

TELESCÓPIO

O telescópio é descrito por Galileu como um “sentido superior e mais confiável”, um olho melhorado, pensado a partir de “estudos aprofundados” das leis de refração e da óptica, finalmente, um argumento capital que prova a qualquer um que ali coloque o olho que Galileu está apenas dizendo a verdade (cf. FEYERABEND, 2007, p.131-156).

Quando eu contava nove anos de idade, a população mundial alvoroçava-se pela passagem do notório cometa Halley. A Nasa mandara sondas para explorá-lo, todos os telescópios do mundo eram apontados para ele, reportagens de televisão inundavam as mentes humanas com as imagens belas de uma bola branca seguida por um imenso véu. A pequena escola onde eu estudava organizou uma excursão para um hotel em região serrana, longe das luzes ofuscantes das cidades grandes, onde supostamente se observaria melhor a passagem do cometa. Foi chamado também um astrônomo, munido de telescópio, para instruir a nós, pequenos, sobre a observação dos céus e nos mostrar mais de perto aquela maravilha.

Enorme decepção. O Halley não passava de um ponto, algo como a forma de uma gota minúscula, em branco, sobre um fundo preto. Lembro que a experiência me causou descrença. Quero crer que cheguei a pensar que se tratava de mais uma mentira de adulto. Tal como se vestiam de Papai Noel, nas festas natalinas, aquele adulto havia colocado naquele tubo por onde olhávamos um pequeno desenho, aliás, tousco, a fim de nos convencer de que víamos coisas que não estavam de fato lá. Mostraram-nos outras coisas, tais como Marte (um pequeno ponto vermelho), Júpiter (uma pequena esfera com alguns pontos quase imperceptíveis ao redor) e Saturno (um ponto com um pequeno anel em torno). Nada daquilo nos convenceu, e passamos o resto do tempo a zombar das imagens.

Tive tal experiência com um telescópio moderno, ainda que de pequeno porte, mas decerto infinitamente mais potente e preciso do que o instrumento primitivo de Galileu. Lembrando desta experiência, é difícil acreditar que seu experimento tenha sido tão bem aceito quanto se propagandiza. Conforme exposto acima, o olho tem que ser educado para ver através de aparelhos. Feyerabend recupera trechos de correspondências de Galileu e de seu círculo que comprovam a mesma coisa. Nem todos (aliás, muito poucos) que tiveram a oportunidade de participar das observações se convenciam. Ainda por cima, havia razões teóricas fortes (a dissimetria entre o espaço abaixo e o acima da Lua) que colocavam sob suspeita qualquer tipo de observação como esta, mesmo que convencido da potência que o telescópio acrescentava à visão a olho nu. O próprio Galileu confessa a incredulidade das pessoas, em carta a Kepler, que pedia testemunhos sobre o feito da observação telescópica. Segundo ele, elas permaneciam em silêncio, hesitantes. Quase ninguém conseguia identificar ali sequer a Lua (FEYERABEND, 2007, p.134-135).

TUDO VALE

Assim, seja definida pelo experimento ou pela razão, foi pela sedução (mais que pela indução ou dedução) que a ciência conquistou seu lugar e sua força, com certas doses de desonestidade e falsa propaganda, como em todo jogo de sedução. Isso não quer dizer que a ciência não seja um bom produto, que não seja comprável, que não seja um objeto digno de amor e de fé. Simplesmente, retira a crosta de idealização que a salvaguarda da lama cotidiana e abre o flanco para que Feyerabend proponha um estudo da ciência que não se dê pela via filosófica ou científica, ou seja, que não esteja preocupado em estabelecer uma ordem epistêmica qualquer, mas que tenha o olhar ingênuo de um antropólogo que tenta entender o pajé de uma tribo recém-descoberta. É preciso estar preparado para descobrir que nem pajé nem tribo obedecem a nenhuma lógica conhecida e que tentar abordá-los pela própria lógica do antropólogo pode ser inoperante ou mesmo desastroso.

O argumento do antropólogo é talvez sujeito a escorregões (teria mesmo ele esta ingenuidade louvada?). Há outro argumento, no entanto, mais forte e mais preciso para esta espécie de ingenuidade proposta. Ele também tem a vantagem de não propor simplesmente uma abordagem do campo científico, mas uma abordagem do próprio problema do conhecimento (científico ou não): uma criança que aprende a falar, que concatena palavras sem ainda compreendê-las, e que só depois de longo tempo nesse *playground* linguístico vê se formarem, em meio a frases, significados mais ou menos estabilizados. Se o leitor ainda não está convencido, Feyerabend usa até o argumento de autoridade. John Stuart Mill confessa que as lições que seu pai lhe ensinava sobre lógica não lhe fizeram sentido por muito tempo, mas que formaram um “... núcleo ao redor do qual (suas) observações e reflexões foram se cristalizando”. Isso em nada difere da proposta de contra-indução apresentada acima. Na mesma citação podemos, inclusive, notar o ponto no qual essa observação toca no campo psicanalítico. Stuart Mill continua: “... a significação de suas observações gerais foi aclarada para mim pelas instâncias particulares que vieram à minha atenção posteriormente” (FEYERABEND, 2007, p.265). Para a psicanálise, a significação se dá apenas a posteriori, não só no discurso e na formação do sintoma do paciente, mas em todo canto, inclusive no campo do conhecimento lógico ou científico.

O argumento de autoridade não é, aliás, a única desonestidade intelectual de que Feyerabend faz uso. Mesmo que critique o falsificacionismo de Popper, diversas vezes no texto ele lança mão deste mesmo argumento (a impossibilidade de refutação) para descartar ideias e teorias (mesmo as do próprio Popper, tal como colocávamos acima a respeito da lógica). Quanto ao propagandismo, que acusa em Galileu, ele está presente não só em *Contra o método*, mas também em dois divertidíssimos volumes de diálogos, nos quais o mesmo estilo de

anamnese (devidamente subvertido) dá o ritmo do texto (cf. FEYERABEND, 1991b e 2001).

Feyerabend não está proclamando, portanto, que a ciência faz mal em ser desonesta e propagandista. Seu slogan tudo vale indica exatamente o contrário. É assim que a ciência avançou e assim avançará mais ainda, certamente. Tais desonestidades podem ser bem-vindas, trazer progressos, mudanças, abrir novas perspectivas. Apenas, a ciência de Feyerabend não tem o brilho do diamante puríssimo, ou a corretude moral do bom cristão. Ela decerto não vai para o céu (mas chega à Lua, e além):

“... ficou claro que a ciência está cheia de lacunas e contradições, que a ignorância, a teimosia, o basear-se em preconceitos, a mentira, longe de impedirem o avanço do conhecimento, podem ser-lhe de auxílio, assim como as virtudes tradicionais de exatidão, consistência, ‘honestidade’, respeito pelos fatos, conhecimento máximo sob dadas circunstâncias, se praticadas com determinação, podem levá-lo a uma paralisação” (FEYERABEND, 2007, p.269)

Devem valer até mesmo as propostas que Feyerabend tanto critica. Ora, o regramento popperiano teve seus sucessos, estabeleceu um campo metodológico comum em grande parte da produção científica, e obrigou cientistas a pensarem perenemente na possibilidade de estarem errados (refutação). Isso não é pouco, mas com certeza certamente é esgotável, e em algum ponto, que podemos apontar na própria uniformização metodológica, é radicalmente paralisante.

Uma dificuldade aparente em nosso caminho: Freud teria colocado duras críticas ao relativismo em ciência, o que tornaria difícil sustentar qualquer leitura que o articulasse a Feyerabend, nome maior deste relativismo. É preciso lembrar, no entanto, a forma particular que o termo ciência adquire na discussão freudiana, como vimos acima. Freud se reconhece na ciência justamente porque ela (aliás, com a ajuda da psicanálise) diz que tudo é questionável, ao passo que, para a religião, nem tudo o é: há coisas que são pontos de fé, não de razão, e assim não se pode questionar ou pensar sobre elas. Nada mais sustenta a escolha acertadíssima de Freud pela ciência. O que o faz, no entanto, rechaçar o relativismo? É que o relativismo ao qual Freud se dirige é proibidor do pensamento. Segundo ele, como não há certezas sobre o que sabemos ou vemos, ou sobre como existimos, nenhum pensamento é criticável, pois se não há pensamento certo, não temos fundamento para avaliar. A que, tal relativismo mostra sua cara de religião: proibindo a crítica ao pensamento, ela proíbe justamente o pensamento, no que ele tem de crítico (cf. FREUD, 1933/1980).

Ora, o relativismo de Feyerabend é, ao contrário do relativismo que Freud rechaça, possibilitador e indutor (muito mais do que qualquer tentativa falsifi-

cacionista) de discussão, debate, crítica, criação. As críticas de Freud atingiriam muito mais a Popper, que diante do problema do relativismo sugere uma legislação (logo, proibidora em certos sentidos), do que a Feyerabend, que admite a possibilidade de validação do que quer que seja (*tudo vale*), inclusive da legislação (é preciso notar isso, *tudo vale*, até legislação).

Contra o método apresenta a seguinte tese, que servirá de apoio para diversas discussões e proposições do livro: a de que não há homogeneidade no campo científico. Não há este ente destacável, definível, delimitável, *A Ciência*. Há um movimento, nascido historicamente na Europa do século XVI, que apresenta diversas faces, que muda o tempo todo, que se quebra e se supera. Impossível definir o campo como único, impossível legislar sobre ele sem decepá-lo aqui ou ali, sem sufocar algumas de suas caras. Portanto, que se tirem as amarras de legislação metodológica: para uma ciência mutante, e tão melhor quanto mais mutante, tudo deve valer.

Isso não quer em absoluto dizer que tudo deve valer ao abrigo de toda crítica. Vale tudo, até (principalmente) a crítica, e mesmo a crítica mais desonesta. Feyerabend não é um relativista ingênuo, triste com o fim da razão, embotado em seu próprio discurso que ninguém tem o direito de criticar. A anedota da escrita do livro, primeiramente destinado a ser *a favor e contra o método*, como debate crítico entre ele e Lakatos, demonstra este espírito (FEYERABEND, 2007, p.7-9). Seu *tudo vale* parece ser equivalente ao *tudo é questionável* de Freud.

A posição de Freud, aliás, é a única que o psicanalista pode ter. Acostumado a ver os estragos das proibições ao pensamento no recalque neurótico, e a tratar deles pela via da associação livre (o que dá no mesmo que dizer que todo pensamento vale, como MD Magno aponta, 2003), é preciso indicar e tentar remover as proibições sobre qualquer tipo de pensamento, seja ele científico, social, ou sexual.

Seria o caso de lembrar, aliás, do que Freud coloca quanto à moral sexual (1908/1980). O nível de exigência da cultura de sua época quanto à moralidade sexual lhe parece tão alto que o preço pago não compensa: acaba-se exausto na luta contra o desejo, que não raro faz adoecer o sujeito ao manifestar-se como sintoma. Seríamos mais felizes se pudéssemos ser menos nobres. Aqui, talvez, tenhamos o mesmo caso: jogar fora o manto e o cetro da ciência, torná-la mundana e difusa, pode ser tão libertador para a própria ciência quanto o é para o neurótico saber que sua mãe é apenas uma mulher, que seu pai é apenas um homem, e que afinal de contas ele próprio não precisa ser e nem será algo mais que isso. Ao menos escapamos do terreno lodoso do sofrimento neurótico para uma mais manejável infelicidade comum.

Recebido em 30/1/2009. Aprovado em 16/4/2009.

REFERÊNCIAS

- ASSOUN, P-L. (1983) *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- . (1995) *Metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BACHELARD, G. (1996) *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- CALAZANS, R. (2006) “Psicanálise e ciência”, in *Ágora*, v. IX, n.2, p.273-283. Rio de Janeiro: Contra-Capa.
- CALVINO, I. (1985/1993) “O livro da natureza em Galileu”, in *Por que ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Cia das Letras.
- CHÂTELET, F. (1994) *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- COELHO, D. (2007) “Sobre a questão de uma Weltanschauung: entre delírio e conhecimento”, in *Cadernos UFS – Psicologia*, v.IX, n.2. São Cristóvão: UFS.
- DÖR, J. (1993) *Acientificidade da psicanálise, tomo I: a alienação da psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- FEYERABEND, P. (1991a) *Adeus à razão*. Lisboa: Ed. 70.
- . (1991b) *Diálogo sobre o método*. Lisboa: Presença.
- . (2001) *Diálogos sobre conhecimento*. São Paulo: Perspectiva.
- . (2007) *Contra o método*. São Paulo: Unesp.
- FRANGIOTTI, M.A. (2003) “Contribuições de Wittgenstein à epistemologia da psicanálise”, in *Natureza humana*, v.5, n.1, p. 59-93. São Paulo: PUCSP.
- FREUD, S. (1980) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- (1908) “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna”, v.IX, p.187-212.
- (1911-1915) “Artigos sobre técnica”, v.XII, p.111-230.
- (1927) “O futuro de uma ilusão”, v.XXI, p.15-80.
- (1933) “A questão de uma Weltanschauung”, v.XXII, p.193-226.
- FULGÊNCIO, L. (2002) “A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa”, in *Ágora*, v.V, n.1, p.101-111. Rio de Janeiro: Contra-Capa.
- . (2003) “As especulações metapsicológicas de Freud”, in *Natureza humana*, v.5, n.1, p.129-173 São Paulo: PUCSP.
- IANNINI, G. (2007) “Psicanálise, ciência extima”, in *Epistemo-somática*, v.IV, n.1, p.69-78. Belo Horizonte: s/e.
- KOYRÉ, A. (1937/1991) “Galileu e a experiência de Pisa: a propósito de uma lenda”, in *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense.
- . (1983) *De la mystique à la science*. Paris: EHESS.
- . (2006) *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense.
- MAGNO, MD (2003) *Revirão, 2000/2001*. Rio de Janeiro: Novamente.
- MILNER, J-C. (1996) *A obra clara*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- ROLIM, A. M. (2000) "A psicanálise é uma ciência: mas quem não se importa?", in *Psicologia, ciência e profissão*, v.20, n.2, p. 8-11. Brasília: Conselho Federal de Psicologia.
- SOKAL, A. e BRICMONT, J. (1999) *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro: Record.

Daniel Menezes Coelho
daniel7377@yahoo.com.br