

JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS

**UMA RECONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA
POLÍTICA DE KARL R. POPPER**

Dissertação final de Mestrado
em Filosofia Social e Política

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

1990

«Reconstrução significa, no nosso contexto, proceder à desmontagem de uma teoria e à sua recomposição numa nova forma, com o único objectivo de melhor alcançar a meta que ela mesma se impusera: este é o modo normal de abordar uma teoria que em alguns pontos necessita de revisão, mas cuja capacidade estimulante está muito longe de esgotada.»

Jurgen Habermas, La reconstrucción del materialismo histórico,

Madrid, Taurus, 1981, p.9.

Agradecimentos

A elaboração deste trabalho não teria sido possível sem a concessão de uma bolsa para Mestrado por parte do Instituto Nacional de Investigação Científica. A ele se dirige o nosso agradecimento institucional.

O agradecimento pessoal vai, em primeiro lugar, para o nosso orientador científico, Prof. Doutor António Teixeira Fernandes, pelo seu total acompanhamento e disponibilidade constante. Estende-se ainda a todos os que, de alguma forma, nos ajudaram na prossecução de tarefas específicas. Passo a nomeá-los, esperando não cair em omissão.

O Prof. Doutor Acílio Rocha, da Universidade do Minho, facultou-nos alguns artigos e, sobretudo, o tempo e o ambiente que o trabalho de investigação requer. O Doutor Norberto Cunha, igualmente da Universidade do Minho, forneceu-nos mais material bibliográfico do que aquele que seríamos capazes de encontrar por nós mesmos. O Dr. João Carlos Espada, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, também nos enviou vários textos, depois de uma proveitosa conversa. O Prof. Doutor Levi Malho, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, ofertou-nos o software e iniciou-nos no know how informático necessário e indispensável a este trabalho. O Dr. David Ruben, da London School of Economics and Political Science, teve a gentileza de se encarregar dos trâmites necessários ao nosso livre acesso às bibliotecas da Universidade de Londres. O Professor John Watkins, sucessor de Popper na mesma Escola, conversou connosco sobre os temas básicos da nossa investigação. Embora, não tenhamos seguido

todas as amáveis sugestões do Professor Watkins, elas não deixam de marcar presença no nosso trabalho.

Cumpre-nos também agradecer ao Professor Karl Popper - com quem chegámos à fala por casualidade - o ter incentivado o nosso trabalho e autorizado o acesso à sua «List of Publications» que, conforme nos indicou, obtivemos por intermédio do Dr. João Carlos Espada.

Por último, queremos realçar que as sugestões e ajudas que recebemos nunca foram vinculativas. O texto desta dissertação é da nossa inteira responsabilidade.

Siglas bibliográficas usadas nas notas

- OS: POPPER, KARL, The Open Society and Its Enemies, 5ª ed. reimpressa, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974, 2 vols.
- PH: Idem, The Poverty of Historicism, Londres, Ark Paperbacks, 1986.
- CR: Idem, Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge, 5ª ed., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- UQ: Idem, Unended Quest. An Intellectual Autobiography, Londres, Fontana/Collins, 1976.
- BMM: Idem, Em busca de um mundo melhor, 2ª ed., Lx, Editorial Fragmentos, 1989.
- PKP: SCHILPP, PAUL A. (ed.), The Philosophy of Karl Popper, «The Library of Living Philosophers», La Salle (Illinois), Open Court, 1974, 2 vols.

Plano da dissertação

Introdução:

Popper e a Filosofia Política.

Cap. I

Valores - a dimensão axiológica do racionalismo crítico e as condições da sua possibilidade.

Cap. II

Críticas - «identificação» e análise do pensamento totalitário e dos seus suportes teóricos.

Cap. III

Conjecturas - mudança social e ideias para uma política racional.

Inconclusão:

A Filosofia Política segundo Popper.

INTRODUÇÃO:

POPPER E A FILOSOFIA POLÍTICA

«os meus trabalhos no campo da lógica científica, v.g. da física, são tentativas de solução de problemas que se prendem com as nossas enfermidades sociais e políticas»

Karl Popper, Em busca de um mundo melhor, 2ª ed., Lx, Editorial Fragmentos, 1989, p.89.

O objecto deste trabalho é o pensamento e a obra de Karl Popper. Não se tratará, no entanto, de recensear os temas que ele aborda ou de, por qualquer estratégia hermenêutica e expositiva, dela proporcionar uma visão de conjunto. O nosso tema é a *Filosofia Política de Popper*, na sua especificidade e apenas em algumas das articulações fundamentais que a estruturam. Veremos adiante os aspectos que a nossa análise privilegiará. Mas como a produção filosófica de Popper não é - do ponto de vista quantitativo - sobretudo política, impõe-se, antes da abordagem do tema, explicar como ele surge e se configura numa vida intelectual longa e diversificada.

Karl Raimund Popper nasceu em Viena de Áustria, em 1902.¹ A geopolítica da Europa de então conferia a Viena um estatuto particular, como capital do Império Austro-Húngaro. Apesar da acelerada dissolução do Império - sob a pressão das nacionalidades - e da constante instabilidade política coetânea, a cidade dava mostras de uma pujança intelectual e artística que marcaria o século XX.²

O choque de povos, culturas e ideias, que Popper consideraria mais tarde - pensando na Grécia Antiga - imprescindível para o surgimento de uma atitude crítica, propiciava a inovação em ciências, filosofia, música, literatura, pintura e arquitectura. Mas outras clivagens, de carácter social e económico, obrigavam grande parte da população de Viena a uma existência miserável.

¹ Para os dados biográficos contidos nesta «Introdução», cf. UQ.

² Para uma descrição pormenorizada deste contexto, v. Allan S. Janik e Stephen E. Toulmin, Wittgenstein, Vienne et la modernité, Paris, P.U.F., 1978.

Ela impressionou Popper vivamente, quando era ainda criança.

Pertencendo a uma família da burguesia culta e liberal, Popper depressa se integrou num meio de grande curiosidade pelo saber, em que as questões filosóficas e políticas eram tema constante de debate. O pai, advogado de profissão e filantropo, alimentava interesses eruditos e possuía uma biblioteca principalmente orientada para a história e para a filosofia. Da mãe, herdou Popper o interesse pela música clássica, que terá contribuído para as suas reflexões filosóficas.³

Entre os amigos de Popper, consideravelmente mais velhos, desempenhava papel predominante Arthur Arndt, um socialista anti-bolchevique que o levava a excursões intelectuais promovidas pelos monistas de Viena⁴. Muitos destes amigos defendiam ideias pacifistas. Mas com a realidade da guerra, a pressão da opinião pública e a intimidação, as opiniões mudam. No entanto, Popper virá a convencer-se, ainda durante o conflito, da responsabilidade da Austria e da Alemanha, e da justeza da sua derrota.

As consequências da Primeira Guerra, com a crise económica, social e política, e o clima de guerra civil, continuam a marcar o quotidiano quando o jovem Popper deixa o liceu - por considerar o ensino aborrecido - e se matricula na universidade de Viena. Simpatizando inicialmente com o Partido Social-Democrata (marxista), converte-se à propaganda do pequeno Partido Comunista na Primavera de 1919.

Se, até agora, nos interessou simplesmente a formação da sensibilidade social e política de Popper, dá-se neste mesmo ano

³ Para esta questão, cf. UQ, pp. 53-72.

⁴ Os monistas de Viena formavam um clube intelectual, iniciado pelos alunos de Ernst Mach e Wilhelm Ostwald. V. UQ, pp. 12-13.

de 1919 um incidente biográfico marcante. Referido pelo próprio na sua «Autobiografia Intelectual» e em muitas outras ocasiões², ele assume o carácter de um símbolo. Como é sabido, um relato autobiográfico é sempre, em parte, uma invenção do passado, determinada por pontos de vista subsequentes. Por isso, para além do valor histórico-objectivo das impressões registadas por Popper, ocupa-nos o significado que elas revestem, por referência à sua obra. Ou seja, enquanto acontecimentos já incorporados no pensamento.

Alguns comunistas tinham sido presos na esquadra da polícia de Viena. Popper e os seus companheiros instigam jovens socialistas a manifestar o seu protesto, numa manobra de diversão para ajudar os presos a fugir. Mas a polícia abre fogo e faz vários mortos. Popper fica horrorizado e sente-se responsável.

Compreende que, para os marxistas, era necessário acelerar a luta de classes. As vítimas que daí adviriam seriam sempre em menor número do que as vítimas do capitalismo. Além disso, o seu sacrifício não seria vão: daria origem à revolução proletária e a uma forma mais justa de sociedade. Mas estas teses, apresentadas como certezas, estavam longe de inteiramente estabelecidas. A sua aceitação acrítica justificava, entretanto, a violência e o sacrifício de vidas humanas.

Popper apercebe-se assim do carácter dogmático do marxismo e de um mecanismo psicológico que obriga a cedências de carácter moral e intelectual. A solidariedade para com a causa e os que a defendem cerceia subrepticamente o espírito crítico e a autonomia da consciência. Se não for energeticamente interrompido, o

² UQ pp. 33 e segg. V. igualmente, por exemplo, Karl Popper, «Ninguém sabe o suficiente para ser intolerante», Risco, nº 6, Verão 1987, pp. 53-54.

processo repete-se e acentua-se.

Definem-se deste modo, simultaneamente, o élan moral e o «núcleo duro» das concepções filosóficas de Popper. Tornado desde então anti-marxista, desenvolverá sempre os seus argumentos a partir da necessidade de uma atitude crítica que não resvale para o irracionalismo. Como o que o desapontamento com o marxismo lhe causou, por curto período.

Estas questões surgem, portanto, em contexto primeiramente político. É o problema da acção política e da possibilidade da violência que coloca o problema teórico da relação entre o dogmatismo e o espírito crítico. Mas Popper não publica as suas críticas ao marxismo de imediato, pois não quer contribuir para o enfraquecimento dos social-democratas austríacos, únicos defensores da democracia face ao crescendo do autoritarismo e, mais tarde, do nazismo. E permanecerá socialista até aos 30 anos, até concluir que «a liberdade é mais importante do que a igualdade; que a tentativa de chegar à igualdade põe em perigo a liberdade e que, perdida esta, aquela nem chega a implantar-se entre os não livres».⁶

Entretanto, outros aspectos de ordem teórica e histórica vieram reforçar o racionalismo crítico de Popper. O encontro com o marxismo foi a tomada de consciência da diferença fundamental entre o pensamento dogmático e o pensamento crítico. O conhecimento da psicanálise freudiana e da psicologia individual de Alfred Adler apenas reforçou essa consciência. Tal como «um marxista não abria um jornal sem encontrar em cada página provas que confirmavam a sua interpretação da história»,⁷ também não

⁶ UQ, p. 36.

⁷ CR, p. 35.

parecia ser possível encontrar qualquer comportamento humano que freudianos ou adlerianos não pudessem explicar. As suas teorias eram de tal forma maleáveis que explicavam os comportamentos mais divergentes. Longe de procurarem os erros dessas teorias, eles tendiam a ver em todos os acontecimentos a sua verificação.

No mesmo ano de 1919, assiste Popper a uma conferência de Einstein, em Viena. Diferentemente de Marx, bem como de Freud ou Adler, Einstein proclama a sua teoria insustentável, se dela não decorrerem certas consequências experimentais.⁹ Podia-se então pensar que, nesta abertura à refutação experimental, residia o status de cientificidade de uma teoria. O que relegava as acima referidas - marxismo, psicanálise, psicologia adleriana - para o campo da pseudo-ciência.

Se a importância da atitude crítica tinha surgido como o reverso da filosofia marxista da história e da política, pode agora Popper acrescentar uma conclusão de grande futuro na sua filosofia: a do carácter crítico da atitude científica. O que a caracterizava não era a afirmação da certeza mas, bem pelo contrário, a admissibilidade prévia da incerteza, inerente à refutabilidade dos enunciados.

Entretanto, contacta com o movimento operário vienense, do qual ficará sempre admirador. Tendo já trabalhado numa fábrica, experimenta também a asfaltagem de estradas; e completa, até 1924, o aprendizado do ofício de entalhador, que abandonará por considerar demasiado difícil.

Vivendo numa «casa de estudantes» improvisada, estuda a Crítica da Razão Pura e os Prolegómenos de Kant e frequenta, na Universidade, aulas de História, Literatura, Psicologia, Filoso-

⁹ V. CR, p. 36.

fia e, sobretudo, Física e Matemática. Mas só as duas últimas o entusiasma. Sonha então com «uma escola em que não fosse preciso estudar com o único objectivo de passar nos exames»⁹ e orienta o seu futuro nesse sentido.

Os estudos habilitam-no ao ensino primário. Mais tarde, qualificar-se-á para o ensino secundário de Matemática e Física, com uma tese sobre problemas de axiomatização em geometria. Exercerá o professorado antes de deixar a Áustria (v. p.11 infra). Entretanto, devido à falta de lugares docentes, torna-se assistente social junto de crianças abandonadas.

Em 1925, ingressa como aluno no Instituto Pedagógico anexo à Universidade de Viena e criado para auxiliar a reforma educativa. No Instituto, Popper realiza experiências que o convencem da inexistência de dados sensoriais puros e do erro do associacionismo. Este encarava a psicologia por analogia com o atomismo da Física. Os átomos do conhecimento seriam as sensações, correspondentes a «termos simples» que depois se associavam em «premissas», como na lógica aristotélica.

No entanto, conclui Popper, nós não pensamos em termos de imagens, mas de problemas prévios e tentativas para os solucionar. A este respeito, sofre a influência de Karl Bulher, que também o leva a reflectir sobre as funções da linguagem. Para Bulher são três - expressiva, comunicativa e descritiva - acrescentando Popper a função argumentativa. As teorias seriam sobretudo enunciados argumentativos que explicam dedutivamente, e não por «associação» de sensações.

O trabalho no Instituto Pedagógico levará Popper a uma tese de doutoramento, em 1928, «Sobre o Problema do Método da Psicolo-

⁹ UQ, p. 40.

gia do Pensamento». Tratar-se-ia apenas de uma introdução metodológica à sua investigação em Psicologia, mas que o deixa insatisfeito ao ponto de não ter voltado «sequer a olhá-la».¹⁰ Já na altura, considera necessário substituir o enfoque psicológico pela análise lógica da descoberta científica, que encara como a descoberta de um mundo real. Esta mudança de sentido permitiria fugir a todas as posições de tipo subjectivista ou mesmo solipsista. O «sentido de responsabilidade social» dizia a Popper que «levar a sério tais problemas [o subjectivismo e o solipsismo] equivalia a uma espécie de traição do intelectual»¹¹ entregue a meros passatempos teóricos.

Popper continua, entretanto, a desenvolver os seus interesses em torno da crítica a Marx e do problema da cientificidade das teorias. A clarificação de ideias posterior à defesa da tese, permite-lhe compreender o papel da indução como um processo de justificação das teorias científicas por recurso à experiência, de modo a demarcá-las da não-ciência. Mas o critério de demarcação já encontrado por Popper - convidando à refutação das teorias - levava a um processo dedutivo. Através de ensaios teóricos e descoberta de erros, o método científico poderia ser considerado dedutivo, progredindo para teorias de maior conteúdo e, portanto, resistentes a testes mais exigentes, embora mantendo o seu carácter conjectural.

Em 1923, tinha-se formado em torno de Moritz Schlick o Círculo de Viena, que reunia semanalmente para discutir questões de Filosofia das Ciências e viria a publicar o seu manifesto em 1929. Popper contacta alguns membros do Círculo, mas dele diverge

¹⁰ UQ, p. 78.

¹¹ UQ, p. 76.

nas suas teses fundamentais. Ou seja, o empirismo, e a utilização da análise lógica da linguagem para demarcar os enunciados científicos - dotados de sentido - dos enunciados não científicos e sem sentido.

Ora, para Popper, não é possível derivar enunciados teóricos a partir das observações, e a demarcação não pode ser feita com base no sentido dos enunciados, mas na possibilidade do seu falseamento experimental. São estas duas questões - a crítica da indução e a demarcação com base no critério da refutabilidade - e a sua inter-relação que constituem o tema de uma longa obra que Popper escreverá sob o estímulo de Herbert Feigl, membro do Círculo. Em Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnis Theorie surgem as reflexões epistemológicas e metodológicas dos anos anteriores.

A solução de ambos os problemas depende, assim, da distinção fundamental entre pensamento dogmático e pensamento crítico.¹² é pela crítica das teorias estabelecidas, e não por uma distinção prévia de sentido, que a demarcação é possível. Por não a compreender desta forma, tinha sido necessário recorrer à indução para justificar o conhecimento científico. Mas a indução não é capaz de o fazer, porque nenhuma acumulação de dados pode levar à teoria. Por outro lado, a apreensão do mundo é sempre «teórica», podendo apenas evoluir para teorias mais elaboradas.

A obra de Popper é aceite para publicação numa colecção dirigida por Schlick e Philipp Frank. Mas a casa editora obriga a cortes que a reduzem a metade. O resultado é a Logick der Forschung, publicada em 1934. A obra completa só virá a ser editada em 1979.

¹² Há muito que Popper estaria perto de compreender esta ligação. Cf. UQ, pp. 52-53.

Entretanto, a Europa caminhava para o conflito. Popper compreende então a ameaça dos movimentos totalitários da Alemanha e Austria, e a incapacidade dos social-democratas para a enfrentar. Estando estes confiados na profecia marxiana da vinda do socialismo, associavam o fascismo ao último fôlego do capitalismo. Transformavam-se assim em duvidosos intérpretes da história, em vez de combatentes políticos determinados.

Toda esta questão tocava Popper em particular, pois os seus pais eram judeus, embora baptizados na igreja luterana. Na época, o anti-semitismo era explorado não só pelo Partido Nacionalista Germânico da Austria, mas também pelo Partido Cristão-Social. Popper condena todo o racismo e todo o nacionalismo, incluindo o judeu. Eles constituem um apelo aos nossos sentimentos tribais e à dissolução da nossa responsabilidade crítica.

Mas muitos judeus não compreenderam, ou não quiseram ter em conta, a possibilidade da exploração do universal sentimento de repúdio pelos estrangeiros. Comprometendo-se nos partidos de esquerda e no jornalismo contribuíram, segundo Popper, para o êxito do anti-semitismo das forças de direita.

Desde 1929 que Popper pressente a guerra e a anexação da Austria, considerando que, entre os políticos do Ocidente, apenas Churchill teria a mesma percepção. Mas continua o trabalho lectivo e intelectual, visitando a Inglaterra em 1935 e 36. Aí profere conferências e lê, num seminário de Friedrich von Hayek, o seu primeiro escrito político importante, de que falaremos no próximo parágrafo. Apesar de convidado para a Universidade de Cambridge, que dessa forma procura auxiliar os que necessitam de refúgio, prefere um convite para o Canterbury University College, em Cristchurh, Nova Zelândia, por se tratar de um trabalho

normal. Deixa Viena no início de 1937.

Encantado com o país, mas assoberbado por trabalho lectivo que pouco tempo lhe deixa para a investigação, continua ocupado sobretudo com questões epistemológicas especializadas. Reflecte sobre a Teoria das probabilidades e a Física quântica, temas que sempre despertaram o seu interesse. Quando, em Março de 1938, recebe a notícia do Anschluss, decide redigir em inglês The Poverty of Historicism, produto das reflexões que desenvolve sobre Marx desde 1919.

Popper não pretende apenas atacar as correntes marxistas, mas todos os que defendem que a História está determinística-mente do seu lado, o que denomina «historicismo». A dedicatória da obra - que será primeiro publicada na revista Economica, em 1944 e 45 - não deixa dúvidas sobre os destinatários da crítica: «Em memória de homens e mulheres, de todos os credos, nações e raças que, em número incontável, tomaram vítimas da crença fascista e comunista em Inexoráveis Leis de Destino Histórico.»¹³

Mas o livro trata, sobretudo, da incidência dessa crença e de outras que lhe são associadas (v. cap. II) na metodologia das Ciências Sociais. No seu conjunto, a obra é de difícil apreensão, já que a simplicidade da estrutura é completamente desmentida pelo desenvolvimento. Popper considera-a mesmo um dos seus trabalhos mais «indigestos».¹⁴

Ao procurar desenvolver a 10ª Secção de The Poverty of Historicism, Popper acaba por escrever um livro muito mais extenso e conhecido: The Open Society and its Enemies, completado em 1943 e publicado em 1945. Se o historicismo justifica os modernos

¹³ PH, p. [iv].

¹⁴ UQ, p. 114.

totalitarismos, há muito que está associado à defesa de políticas totalitárias. Popper ataca agora a tradição totalitária e historicista do pensamento ocidental, em especial Platão, Hegel e Marx. Opõe-lhe a tradição humanitária - que pode ser personificada em Sócrates - dos que defendem a sociedade «aberta», onde têm lugar a razoabilidade e a crítica.

Segundo nos parece, estas duas obras contêm a trajectória intelectual de Popper até agora delineada. Sempre orientado pela opção racionalista e crítica definida em 1919, procura aplicar às Ciências Sociais e ao pensamento social e político em geral, as ideias sobre as relações entre o pensamento dogmático e o pensamento crítico, que tinham conduzido à Logik der Forschung.

Num artigo de 1937 - «What is Dialectic?»¹⁵ - considerara que todo o pensamento humano evolui por tentativas e erros e que, quando este método é desenvolvido mais conscientemente, toma a forma do método científico, tal como fora defendido no seu livro sobre a lógica da investigação. Agora, ele é também o método das Ciências Sociais, e ainda o caminho único para a mudança social e a instauração de um mundo melhor, no respeito pela autonomia dos indivíduos.

Para Popper, a escrita destas obras deveu-se tanto ao seu desenvolvimento intelectual, como ao desenrolar da guerra e ao pacto Hitler-Estaline: «The Poverty e The Open Society foram o meu esforço de guerra».¹⁶

Outras investigações, nos domínios da Lógica e da História das Ciências, são prosseguidas por Popper, que recebe em 1945 um convite de Hayek para se transferir para a London School of

¹⁵ Agora em CR, pp. 312-335.

¹⁶ UQ, p. 115.

Economics and Political Science. Chega a Inglaterra no início de 1946, passando a ensinar e a fazer conferências. Critica os defensores da Filosofia da Linguagem, que não admitem a existência de problemas filosóficos genuínos, sobre o mundo, o conhecimento e nós próprios. No mesmo sentido, critica as epistemologias não-realistas, que considera «brinquedos de filósofos» cuja atracção é surpreendente após uma guerra tão devastadora.¹⁷

Visita os Estados Unidos em 1950, ficando impressionado pelo clima de liberdade que aí se vive, em breve interrompido pelo macartismo. O que fará Popper notar que uma ditadura se pode instalar em qualquer lado.¹⁸ Contacta na ocasião com vários pensadores, entre os quais Einstein.

Passa então a viver nos arredores de Londres, tranquilamente, sem rádio nem jornais diários, continuando a dedicar-se aos trabalhos de epistemologia. Apesar desta constituir o seu interesse principal, o nome de Popper, em Inglaterra, tinha ficado conhecido com a publicação de The Open Society. Empreende, por isso, a tradução da Logick der Forschung, que surgirá em 1959 com o título Logic of Scientific Discovery. Ao mesmo tempo, sobretudo entre 1951 e 56, escreve uma série de adendas que virão a constituir uma obra independente e muito mais volumosa: Post-Script: After Twenty Years. Problemas de saúde sobrevivendo na altura da correcção das provas adiam indefinidamente a sua publicação. Conhecerá ainda várias alterações e será, finalmente, editada em 1979, em três volumes.

No Post-Script, Popper afirma a objectividade da crítica, a impossibilidade de justificar teorias e a possibilidade de as

¹⁷ UQ, p. 125.

¹⁸ UQ, p. 128.

criticar. Encara o aumento do conhecimento como aumento da verosimilhança e reafirma os limites da razão quanto à capacidade de previsão. Empreende também uma reflexão metafísica, insurgindo-se de novo contra o idealismo e o subjectivismo. Defende o realismo e indeterminismo da *physis*, que liga à liberdade humana. E desenvolve a ideia de «programas de investigação metafísicos» em Física. Embora Popper nunca tivesse negado a relevância ou o sentido da metafísica - ao invés do positivismo lógico - é nesta altura (anos 50) que ela começa a ocupar maior espaço nas suas obras.

Apesar da morosidade do Post-Script, o ritmo de produção de Popper não abrandou. Alguns dos trabalhos efectuados sobretudo desde o final da guerra, surgiram em 1963, em Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. Por se tratar de uma recolha de textos, o livro não tem grande unidade, para além da que é sugerida pelo título. Popper aplica à epistemologia e à teoria do conhecimento, à história da filosofia, à lógica e ao estudo da linguagem, à filosofia política e à política, o método crítico, que procede por tentativas de resolução de problemas e tentativas de eliminação das soluções encontradas, o que conduz ao surgimento de novos problemas. Juntamente com The Poverty e The Open Society, esta é a obra mais relevante para o nosso tema. Inclui novas reflexões sobre o historicismo e o utopismo, a relação entre a epistemologia e o pensamento político, o racionalismo e o humanitarismo, a democracia e o liberalismo.

O recolhimento intelectual de Popper não impede que vários escritos políticos da década de 50 e princípios de 60, quer surjam ou não em Conjectures and Refutations, tenham a marca da rivalidade entre o Ocidente e o Leste, com a guerra fria e a

corrida aos armamentos. Popper procura mostrar a importância da liberdade individual (normalmente dita «formal») e a superioridade moral dos sistemas políticos que a garantem. Considera também que os sistemas pluralistas são mais favoráveis à paz, salientando que a grande vantagem que apresentam não advém da sua perfeição mas da sua perfectibilidade.

Noutros registos, o pensamento de Popper orientou-se progressivamente para aquilo a que chamou a teoria do «Mundo 3», i.e., os produtos da nossa mente (teorias, ideias), e para o enraizamento da sua epistemologia na teoria da evolução de Darwin, interpretada segundo o esquema das conjecturas e refutações. Estas questões surgem desenvolvidamente num conjunto de textos publicado em 1972: Objective Knowledge: an Evolutionary Approach. No mesmo ano, Popper aposenta-se como Professor da Universidade de Londres.

Os novos temas que a publicação de Objective Knowledge vem consagrar não correspondem propriamente a uma mudança de sentido do filosofar popperiano. Trata-se do alargamento do método das «tentativas e erros» para «baixo», i.e., para a evolução da vida, e para «cima», ou seja, para as produções culturais. A existência destas numa esfera exosomática alterna possibilita a detecção dos erros e a evolução do conhecimento e consagra um realismo metafísico pluralista, que engloba o Mundo 3 e os Mundos mental e físico.

Em 1974, são dedicados a Popper dois volumes pela «Library of Living Philosophers». Além de muitos artigos sobre Popper, eles incluem a sua «Intellectual Autobiography» - depois publicada em separado sob o título Unended Quest - e as «Replies to My Critics», que respondem a todos os autores que colaboram na obra.

Em 1977, Popper publica, em conjunto com o neurofisiólogo e Prémio Nobel da Medicina John Eccles, The Self and its Brain. Nesta obra, debruça-se sobre a relação mente-corpo, a partir das reflexões metafísicas dos anos anteriores acerca dos três Mundos - físico, mental e Mundo 3 - e da sua interacção. Diferencia o seu «trialismo» dos monismos e dualismos da Filosofia ocidental e procura realçar a importância dos produtos da mente humana, especialmente os linguísticos, na formação do «eu».

Na década de 70, nos poucos artigos ou entrevistas em que Popper retoma a defesa da sociedade aberta e a identificação dos seus inimigos, opõe-se à mudança revolucionária nas sociedades demo-liberais, então preconizada por movimentos sociais e intelectuais.¹⁹ Nos últimos anos, regressou aos temas políticos, ocupando-se de aspectos restritos decorrentes da teoria da democracia já exposta em The Open Society. Vários textos, dispersos no tempo e na temática, foram reunidos em Auf der Suche Nach Einer Besseren Welt, surgido em 1988.

* * *

Esta breve passagem pelo eixo diacrónico do pensamento de Popper, permite determinar o lugar histórico e teórico da génese da sua Filosofia Política: o conhecimento e recusa da prática e das ideias dos movimentos e regimes totalitários do sec. XX.

Foi pelo contacto inicial com a ideologia marxista e as suas consequências na acção política que Popper entreviu o valor do pensamento crítico. A questão política esteve pois na base das

¹⁹ V., a este propósito, a entrevista de Popper incluída em Revolução ou reforma? Uma confrontação, Lx, Moraes, 1974, pp. 7-8, 13-16, 33-44, 51-57, 59-60.

suas reflexões epistemológicas. Será mesmo possível conjecturar que esteve na base de toda a sua produção filosófica, se admitirmos a centralidade da noção popperiana de «crítica» nas várias vertentes do seu pensamento. Mas o nosso trabalho - já o dissemos - não aspira à visão da totalidade da Filosofia de Popper. Preferimos deixar tais caminhos em aberto para outra ocasião.

As reflexões que a análise do pensamento marxiano proporcionou foram-se entretecendo e enriquecendo com o pensamento epistemológico. Sobre o pano de fundo do crescendo do nacionalismo germânico e do nazismo, Popper desenvolveu uma reflexão propriamente política a partir do seu criticismo. Ela traduziu-se na análise e tentativa de refutação da metodologia historicista das ciências sociais, empreendida em The Poverty of Historicism.

Para combater os «Falsos Profetas» que, na história do pensamento ocidental, inspiravam o totalitarismo e a guerra, escreveu The Open Society. Nesta obra e nos escritos políticos posteriores, em Conjectures and Refutations, Auf der Suche e em tantos textos esparsos, insiste nas virtualidades do sistema liberal-democrático como o mais favorável a uma sociedade «aberta» e o mais apto para resistir aos seus inimigos; opondo-se, por isso, à subversão revolucionária desse sistema.

Entretanto, outros temas - sobretudo de índole cosmológica e metafísica - foram surgindo na obra popperiana. Através deles, Popper pôde reforçar argumentativamente as suas ideias políticas.

Abandonando agora a crono-lógica do pensamento de Popper - mas não esquecendo o problema político que o viu surgir - optamos pela seguinte lógica reconstrutiva:

Abordaremos os aspectos da sua Filosofia Política que nos parecem de maior importância. O nosso trabalho não aspira a

proporcionar uma visão exaustiva e sistemática desse «continente» da reflexão popperiana. Intentaremos tão só, e sem visar a obtenção de quaisquer resultados definitivos, esclarecer três aspectos limitados e que, para nós, se configuraram como outros tantos problemas: 1) em que medida e de que modo o racionalismo crítico de Popper esclarece a dimensão valorativa da Filosofia Política; 2) como procede Popper à desmontagem crítica do pensamento totalitário; 3) quais as ideias políticas do racionalismo popperiano.

Cada um dos três aspectos será apresentado num capítulo autónomo, de forma coerente, desenvolvida e argumentada, em função dos escritos publicados por Popper até hoje. Retomaremos assim as ideias de Popper a que esta «Introdução» aludiu, mas segundo nova ordem. Procuraremos ser fiéis ao texto e ao pensamento do nosso autor embora, seguindo a ideia da reconstrução, mais ao segundo do que ao primeiro. Não nos coibiremos de salientar pormenores pouco apercebidos, ou de estabelecer relações conceptuais pouco exploradas. Mas deixaremos sempre claro quando nos afastarmos especulativamente do texto popperiano. Nesta apresentação, sobressairá a especificidade da Filosofia Política de Popper que está, em nossa opinião, na diversidade de argumentos que mobiliza: lógicos, históricos, epistemológicos, cosmológicos, éticos.

Em cada um dos três pontos a tratar, tomaremos em conta alguma literatura crítica, na medida em que contribua para a explicitação reconstrutiva do pensamento popperiano. Todas as apreciações críticas serão devidamente assinaladas e, muitas vezes, ocuparão secções ou alíneas específicas dentro dos respectivos capítulos.

Por outro lado, os três aspectos referidos surgirão de forma articulada, cada um como um desenvolvimento a partir do(s) anterior(es), embora não como sua consequência necessária. A crítica ao pensamento totalitário - que abordaremos em II - é já feita a partir dos pressupostos do racionalismo. O severo ataque de Popper resulta pouco claro quando se não esclarece - como procuraremos fazer em I - o conjunto de valores e princípios inerentes à sua ideia de «razão». Os aspectos mais especializados da sua filosofia política, desenvolvem-se - como veremos em III - a partir desses valores e princípios e contra o pensamento totalitário.

Assim, involuntariamente, tomou este trabalho uma feição isomórfica da tríade dialéctica "Afirmção - Negação - Negação da negação". A afirmação inicial - o racionalismo crítico - é já a negação de uma afirmação anterior, - o problema político do totalitarismo do século XX. Por sua vez, a negação, o pensamento totalitário no seu conjunto, é sobretudo apresentado num movimento crítico: pela negação da negação, que estabelece a síntese dinâmica entre o positivo e o negativo na definição de uma política racional.

No Capítulo I, explicaremos o que Popper entende por racionalismo e caracterizá-lo-emos de um ponto de vista axiológico. Diferenciaremos o racionalismo crítico de outras formas de racionalismo e do irracionalismo. Confrontar-nos-emos então com a possível existência de elementos irracionais no racionalismo popperiano. Ultrapassaremos essa possibilidade recorrendo à formulação de um racionalismo «pan-crítico» por William Bartley. Veremos depois que o racionalismo popperiano se conjuga com teses relativas ao carácter conjectural objectivo das teorias e à sua

existência no Mundo 3. A valorização popperiana da Ciência surgir-nos-á então como consequência do racionalismo crítico, e em polémica com Thomas Kuhn. Depois, confrontaremos o racionalismo de Popper com a Dialéctica e referir-nos-emos à polémica com Theodor Adorno e Jurgen Habermas (voltaremos a ela no cap. III). Por último, veremos como Popper historia o surgimento do racionalismo em geral e do racionalismo crítico em particular, ligando este à sociedade «aberta».

Neste primeiro capítulo, seremos obrigados a lidar com muitos aspectos gerais do pensamento de Popper. No entanto, não os explicaremos detalhadamente como aspectos autónomos, embora isso pudesse ser feito noutra contexto. Eles só nos interessarão na medida em que esclareçam a dimensão valorativa do racionalismo crítico, cujas consequências teóricas a Filosofia Política de Popper equacionará.

No Capítulo II, faremos a ligação entre a tradição totalitária e a nostalgia da sociedade «fechada», confrontando-as com o pensamento da sociedade «aberta». Identificaremos o aparato conceptual básico utilizado pelo pensamento totalitário, abordando as noções de organicismo social, historicismo e utopismo. Veremos depois os reflexos dessas ideias na teoria do método das ciências sociais. Explicaremos então a crítica popperiana, sobre bases valorativas e teóricas (lógicas, metafísicas, epistemológicas e metodológicas), dos instrumentos conceptuais do pensamento totalitário. Terminaremos reflectindo sobre esta análise do totalitarismo, confrontando-a brevemente com outras.

A análise popperiana do totalitarismo é mais usualmente explicada através da sua crítica de Platão, Hegel e Marx. Não é o que faremos. Faltar-nos-ia para tal a competência, se a mais não

nos faltasse o tempo e a oportunidade. Para compreender a Filosofia Política de Popper, é necessário determinar o modo como ela se revela quando procede a refutações. Mas não aferir da sua justiça na interpretação desses e outros autores. Sendo embora perfeitamente legítimo, abordar Popper enquanto historiador da filosofia não toca, segundo nos parece, no essencial.

A leitura popperiana desses filósofos é reconhecidamente parcial. Procura salientar apenas os aspectos totalitários do seu pensamento e refutá-los, mais do que analisá-los com espírito colaborante. O mesmo é dizer que Popper não faz em relação a esses autores o que nós fazemos em relação a Popper. Não trabalha o seu texto a partir de «dentro», mas através da aplicação de chaves interpretativas - a ideia de «pensamento totalitário» e as suas «teorias-suporte» (organicismo, historicismo, utopismo) - previamente consideradas. Assim, na reconstrução do pensamento político de Popper, o tratamento dos pensadores totalitários interessar-nos-á apenas para exemplificar; não para explicar.

No Capítulo III, exporemos as conjecturas políticas de Popper. Explicaremos a coalizão entre o seu activismo, o enfoque tecnológico nas ciências sociais e a engenharia social gradual. Enfrentando algumas críticas - especialmente a de Herbert Marcuse e dos frankfurtianos - questionar-nos-emos sobre o conservadorismo de Popper. Estabeleceremos a possibilidade da conexão entre a engenharia social gradual, o humanitarismo e o que Popper designa por «utilitarismo negativo». Traçaremos os limites deste último, tendo em conta a crítica de Bryan Magee. Abordaremos a teoria da democracia, os paradoxos da democracia e da soberania e as questões da revolução política e da reforma das instituições democráticas. Reflectiremos depois sobre eventuais insuficiências

da teoria popperiana da democracia, antes de passar à exposição da teoria proteccionista do Estado e dos paradoxos da liberdade e do planeamento estatal. Procuraremos de seguida esclarecer o liberalismo de Popper e o seu optimismo teórico. Finalizaremos com uma reflexão sobre o eventual carácter ideológico das ideias políticas de Popper.

No final de cada capítulo, intentaremos concluir, respondendo de forma directa e linear às três questões que constituem o ponto de partida da lógica reconstrutiva.

Por último, à guisa de «Inconclusão», reflectiremos sobre a ideia popperiana de Filosofia Política que a nossa reconstrução configura. Como o título indica, essa parte do nosso trabalho projecta-o para domínios que ele de todo não engloba.

CAPÍTULO I

Valores

A DIMENSÃO AXIOLÓGICA DO RACIONALISMO CRÍTICO

E AS CONDIÇÕES DA SUA POSSIBILIDADE

1. RACIONALIDADE E RACIONALISMO

Para Popper, a racionalidade pode, em geral, ser identificada com a crítica.¹ Parte da admissão de que sabemos pouco, mas podemos aprender com os nossos erros. Exerce-se pela discussão crítica - e, quando possível, pela confrontação com a experiência - de todas as crenças e teorias. Como atitude e forma de pensamento, só se afirma diante do que não engloba: antes da crítica existe o dogma e é sobre este que aquela se exerce.²

Esta conclusão não é apenas de ordem lógica nem se restringe à história do pensamento. Está enraizada na vida e na evolução.³ Todos os organismos vivos, procurando sobreviver, são portadores de expectativas - que funcionam como dogmas iniciais - em relação ao meio que os rodeia. Têm de resolver os problemas que surgem da inadequação «crítica» dessas expectativas às situações em que se envolvem. Se, por exemplo, necessitam alimento, procuram-no activamente. E as tentativas mal sucedidas, refutadas pela experiência, podem implicar a morte.

Segundo o evolucionismo neo-darwiniano⁴, os organismos que sobrevivem estão bem adaptados ao meio. Mas como este é cambiante, só aqueles que produzem mutações casualmente oportunas poderão assegurar a continuidade evolutiva. Aqui, são as mutações genéticas que equivalem às crenças e ensaios teóricos no plano do

¹ Tal identidade é defendida, por exemplo, em Karl Popper, «Replies to My Critics», in PKP, vol. II, p. 1084 e em OS, vol. II, pp. 224-225.

² Para a relação entre o dogma e a crítica v., por exemplo, UR, pp. 44-53.

³ Cf., por exemplo, BMM, cap. I.

⁴ Sobre esta questão, pode ver-se: AAVV, O darwinismo hoje, Lx, Dom Quixote, 1981.

pensamento. A pressão ambiental efectua a selecção «crítica».

Popper acrescenta que, além da pressão selectiva exterior, existe uma pressão selectiva vinda do interior, dos próprios organismos. Estes são activos e inventores e procedem, por tentativas e erros, à procura de um ambiente melhor, de novos nichos ecológicos.

Com a filogénese do homem, surge algo radicalmente novo. Tal como a vida e a consciência, a linguagem humana é um processo emergente no decurso da evolução. Para além das funções expressiva e comunicativa, que partilha com as linguagens animais, ela tem a função representativa ou descritiva. Isto é, a possibilidade de estabelecer proposições que se referem a uma situação objectiva e podem, portanto, ser ou verdadeiras ou falsas. É esta possibilidade que leva ao desenvolvimento de uma quarta função - a argumentativa - que se realiza na crítica face às diferentes crenças e teorias, procurando aferir a sua validade. Esta diferenciação linguística pode ser esquematizada da seguinte forma:

		Funções	Valores	
animais plantas	talvez as abelhas	(4) Função argumentativa	validade/ invalidade	homem
		(3) Função descritiva	falsidade verdade	
	(2) Função sinalética	efici@ncia/ inefici@ncia		
	(1) Função expressiva	reveladora/ não reveladora		

Fonte: Karl Popper e John Eccles, El yo y su cerebro, Barcelona,

Labor, 1980, p.66.≡

A selecção natural é assim substituída por uma selecção cultural e crítica em que a eliminação da teoria já não implica a do organismo. A crítica, pela confrontação dos factos e pela argumentação, pode dirigir-se à teoria linguisticamente formulada e não ao seu criador.

Também do ponto de vista da ontogénese cognitiva, o dogma está primeiro. Não é possível aprender por indução e não existe observação sem preconceitos. Ela é sempre norteadada por um «horizonte de expectativas». A aprendizagem consiste em modificar constantemente esse horizonte que é, em última instância, inato.

A nascença, a criança possui já disposições que funcionam como pré-requisitos para a apreensão do mundo. Tome-se, por exemplo, a disposição para encontrar regularidades e o gosto pelas repetições, rotinas e rituais. A simples insistência nessa atitude, encontrando regularidades onde elas não existem, constitui um comportamento dogmático. Mas a confrontação com a experiência pode proporcionar a sua evolução para formas menos rígidas de comportamento e de pensamento. O mesmo se passa com qualquer «esquema» prévio.*

Mas, para além desta «pré-história» filogenética e ontogenética, a confrontação entre dogmatismo e racionalidade dá-se com o surgimento, na Grécia Antiga, de uma tradição de exame do mito.

≡ Alterámos ligeiramente a grafia do esquema, de acordo com as limitações do processamento do nosso texto.

* Para uma psicologia da aprendizagem popperiana, v. William Berkson e John Wettersten, Learning from Error, La Salle (Illinois), Open Court, 1984. Esta obra estabelece um cotejo entre a perspectiva de Popper e a de outros autores - incluindo Piaget - sobre o processo de aprendizagem e a sua relevância para a Filosofia da Ciência.

As explicações tradicionais que este proporciona, sucede gradualmente a inquirição racional dos primeiros filósofos.⁷ Mas o carácter dogmático de qualquer conjectura teórica nunca pode ser totalmente eliminado, pois a crítica que selecciona as conjecturas é sempre posterior. Não existe nenhuma garantia - a priori ou baseada numa experiência pura, sem «horizonte de expectativas» - da verdade de qualquer ideia ou teoria.

Tanto ao nível dos processos vitais e evolutivos, como nos processos de aprendizagem e produção cognitiva da espécie humana, é possível discernir o mesmo método⁸:

P1 → TT → EE → P2...

Para o problema (P) criado por uma determinada situação, surgem ensaios de solução, as tentativas teóricas (TT) - num sentido lato, englobando expectativas biológicas - que são depois sujeitas à eliminação de erros (EE), o que dá origem a novos problemas e assim sucessivamente, ad infinitum. Quando este método foi consciencializado, surgiu a atitude crítica, cuja prática permite a conquista dos espaços de racionalidade do pensamento e da acção por ele esclarecida.

Assim, o método de «tentativas e erros» não é, no quadro popperiano, a forma processual do pensamento, em relação à qual os antepassados bio-psicogenéticos funcionem como metáfora. Ele

⁷ Para além da crítica racional dos mitos, a única que aqui nos interessa referenciar, Popper considera pontualmente uma crítica de «orientação estético-literária». Enquanto a primeira conduz à cosmologia e às ciências, a segunda leva à poesia e à música clássica. Cf. EPM, pp. 204-207.

⁸ Popper usa muitas vezes este esquema, ou semelhantes. Cf., por exemplo, Karl Popper, Objective Knowledge, Oxónia, Clarendon Press, 1979, p. 243.

pretende traduzir a própria evolução filogenética e ontogenética, já que a sua consciencialização é também um resultado desse processo, tornado possível pela complexificação da linguagem.

Muitas vezes, Popper usa indiferentemente as expressões «atitude crítica», «racional» ou «razoável», bem como «racionalidade», «razoabilidade» ou «racionalismo», com o adjectivo «crítico». Prefere, no entanto, guardar o termo «racionalismo» para a máxima amplificação possível da atitude crítica e da racionalidade. Ou seja, para a sua generalização ao conhecimento do cosmos, de nós próprios e do nosso conhecimento; e também à moral e à política.⁹

O racionalismo consiste na prática e potencição da atitude crítica. Desenvolve um processo biológico e psicológico, mas que a linguagem argumentativa «transmutou» em cultural. Para compreender o racionalismo popperiano, devemos então partir da sua caracterização como elemento da cultura, e não dos níveis «inferiores» em que é possível ratraçar o seu passado. O racionalismo revelar-se-á então como necessariamente ligado a um amplexo de valores intelectuais, éticos e políticos.

2. AXIOLOGIA DO RACIONALISMO

Popper reluta em falar de valores. Considera diletante muito do que se escreveu sobre o tema. Encara-o como propício ao verbalismo e ao escolasticismo. Em sua opinião, a única obra que talvez valha a pena em toda a tradição deste domínio filosófico,

⁹ Para esta «fixação» terminológica, v. UQ, pp. 115-116 e 219 n.173.

é a Apologia de Sócrates de Platão.¹⁰

No entanto, refere-se à questão frequentes vezes, embora sem delonga. Pensa que os valores surgem com os problemas e, por isso, com a emergência da vida. Devemos distinguir valores inconscientes, que todos os seres vivos actualizam na sua existência, e os valores criados conscientemente pelo homem, a partir da solução consciente de problemas.¹¹ Sendo o racionalismo um desenvolvimento explícito do processo das «tentativas e erros» em geral e da racionalidade em particular, é a este nível consciente que entendemos dever localizar a sua caracterização axiológica.

O primeiro valor racionalista é, evidentemente, a própria crítica, na medida em que se considere que ela deve ser praticada. Mas, a partir daqui, outros valores ganham sentido. O que a seguir explicamos poderá ser encontrado, de forma dispersa, na obra popperiana. Não fizemos mais do que, aplicando a lógica reconstrutiva, sistematizar uma axiologia que Popper não teria com certeza dificuldade em subscrever.

a) Com a linguagem argumentativa, abre-se a possibilidade de uma evolução cultural e não - violenta - das ideias, teorias, argumentos. A aceitação da postura argumentativa e crítica renuncia à imposição e abre-se à dialéctica do «dar e receber», do convencer e ser convencido. O racionalismo vê na racionalidade a única alternativa à violência e por isso procura potenciá-la.¹²

Para Popper, a crítica semi-violenta que hoje subsiste, mesmo no papel, deve ser um momento passageiro no desenvolvimento

¹⁰ UQ, p. 193.

¹¹ Sobre este aspecto, cf. UQ, pp. 193-194.

¹² Cf. CR, pp. 355-357.

da razão, constituindo já uma evolução face à selecção natural que leva à eliminação do organismo que erra. Mas a discussão segundo o ideal de racionalidade, o «diálogo socrático universal», não passa ainda de um Princípio do Desejo,

Também no plano da práxis social, as decisões devem ter em conta os argumentos. Por vezes, eles poderão gerar o compromisso. Mas no imediato, a não violência racionalista traduz-se politicamente por pacifismo. Não basta dizer «Não matarás»; é necessário acrescentar «Não exportarás armas mortíferas».¹³ Popper admite ser esta a causa que mais o motiva. A escolha pelo racionalismo deriva, antes de mais, da rejeição liminar da violência individual e institucional.

b) Aos intelectuais em particular, recorda Popper os valores da humildade intelectual e da clareza de expressão.¹⁴ Os intelectuais são responsáveis pelo desprezo da controvérsia, que geram pelo discurso vazio e artificialmente impressivo. Pelo seu estilo oracular, desbaratam a tradição crítica, fazendo perigar todos os valores do racionalismo.

Foram os intelectuais que inventaram a ideia de assassinio em massa, em nome do nacionalismo, do racismo, ou das ortodoxias políticas e religiosas. As noções de ortodoxia e heresia subjazem os maiores vícios dos intelectuais: não apenas a petulância e o sofisma, mas também a arrogância e a imodéstia.

Pelo contrário, a admissão da nossa falibilidade e ignorância, a modéstia intelectual, estabelece a convivialidade geral. A

¹³ Karl Popper, Sociedade aberta, universo aberto, Lx, Dom Quixote, 1987, p. 18.

¹⁴ Cf. BMM, cap. 14.

consciência de que o erro está sempre presente e de que não é possível exorcizá-lo por inteiro, leva à tolerância em relação aos diferentes argumentos e, assim também, face aos sujeitos que os enunciam. «Temos de ser tolerantes porque não podemos prever antecipadamente quais serão as melhores ideias».¹⁵ Apenas podemos tentar evitar os erros, aprender com eles através da auto-crítica e da crítica alheia.

Precisamos dos outros na demanda do conhecimento, ou de um mundo melhor. E de todos devemos exigir um comportamento intelectual e político pelos mais altos padrões de razoabilidade. O seu corolário é a tolerância dos tolerantes.

A tolerância dos intolerantes, por seu turno, constitui o que Popper chama «paradoxo da tolerância»¹⁶, na medida em que se anula a si mesma. A tolerância dos tolerantes implica, portanto, a intolerância dos intolerantes sempre que estes se transformam em perigo real para o exercício da tolerância.

c) O respeito pela argumentação do semelhante, implica o respeito por todos os homens enquanto potenciais argumentadores. Funda a ideia de «unidade racional da humanidade»¹⁷, que ultrapassa as distinções rracicas, nacionais e classistas, privilegian- do a individualidade humana e projectando a igualdade política. Enquanto ideia ética, não permite que qualquer reivindicação de superioridade por parte dos indivíduos ou grupos se possa traduzir em prerrogativas políticas.

¹⁵ Karl Popper, «Ninguém sabe o suficiente para ser intolerante», Risco, nº 6, Verão 1987, p. 59.

¹⁶ OS, pp. 289-290.

¹⁷ OS, vol II, p. 225.

d) Inerente à argumentação crítica está também a reivindicação da liberdade e a recusa de toda a autoridade. Nenhum dos agentes dialógicos é o intérprete privilegiado ou o juiz esclarecido, já que o valor da argumentação reside na sua exterioridade em relação ao sujeito, i. e., na sua impessoalidade (v. I.5. e I.6.).

A liberdade política é indispensável à liberdade de pensamento. Esta não subsiste sem aquela, porque a racionalidade é uma prática social interactiva. Necessita de contra-argumentadores e de instituições e tradições que protejam o livre exercício da crítica.¹⁶

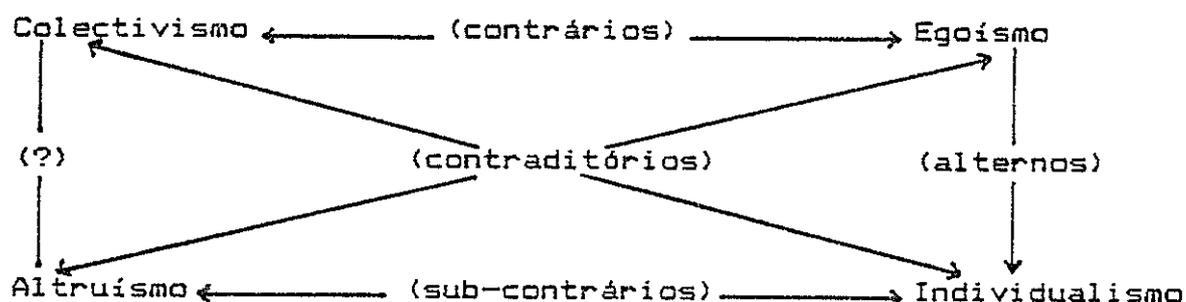
A ideia de liberdade política tem, em Popper, um sentido liberal. Não é uma liberdade irrestrita ou anárquica, mas obriga à máxima autonomia individual compatível com a autonomia do outro, como veremos na próxima alínea.

e) Dos dois pontos imediatamente anteriores, decorre a ideia de igualdade da liberdade, que Popper exprime no conceito político de «Justiça Humanitária».¹⁷ Ela implica a igual distribuição do ónus da cidadania, que obriga à limitação da liberdade. Mas também à partilha dos seus benefícios, que deve levar à máxima protecção da liberdade individual pelo Estado. Traduz-se na imparcialidade da lei e dos tribunais e na igualdade de tratamento dos cidadãos - no Estado de Direito, portanto. Nenhum tipo de igualdade para além da liberdade é contemplada pela Justiça popperiana.

¹⁶ Sobre este aspecto, Cf. BMM, p. 188.

¹⁷ OS, vol. I, pp. 89 segg.

A «Justiça Humanitária» é anti-colectivista e anti-totalitária. Não advoga o egoísmo mas o individualismo, que muitas vezes se combina com o altruísmo.²⁰ Os adversários do individualismo procuram confundi-lo com egoísmo e associar colectivismo e generosidade. No entanto, a relação lógica entre estes termos pode, segundo nos parece, ser explicitada pela construção de uma espécie de «Quadrado das Oposições». Os «vértices» do nosso quadro são termos simples, e não proposições:



A relação de contraditoriedade corresponde ao operador lógico da «disjunção exclusiva». A relação de alteridade, ao operador da «implicação material»²¹ ^{a da contrariedade à «incompatibilidade»} ^{rus-} ^{é a da contrariedade à «disjunção inclusiva».} A relação lógica entre colectivismo e altruísmo também será, provavelmente, de contrariedade e não de alteridade, como na versão corrente do «Quadrado». É apenas nessa relação que o nosso esquema dele diverge.²¹

f) Sem um ideal de verdade, a discussão crítica deixaria de ser possível, pelo menos em ciência. Popper sempre aceitou a ideia de verdade objectiva, mas só o conhecimento dos trabalhos

²⁰ Cf. OS, vol. I, pp. 99-102.

²¹ Para a história do «Quadrado» v., por exemplo, William Kneale e Martha Kneale, O desenvolvimento da lógica, Lx, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d.

de Tarski o levou a adoptar a ideia de «correspondência com os factos», considerando-a aplicável a qualquer linguagem consistente.²² Popper considera possível elucidar esta ideia intuitivamente. Para tal, é necessário distinguir entre os factos, as proposições que a eles se referem e a metalinguagem na qual se exprime a ideia de verdade. Esta metalinguagem incide sobre a linguagem-objecto que por sua vez se refere aos factos - por isso é semântica e não apenas sintáctica.

Assim, será possível fazer a afirmação metalinguística de que "é verdadeira uma proposição ou uma teoria quando está de acordo com os factos". Mas nada se pode dizer sobre a realidade em si mesma, sobre o plano numenal, em função de uma pretensa *Adequatio res et intellectus*. A ideia de verdade refere-se à relação entre o real construído e a capacidade de uma linguagem-objecto para o entender.

A ideia de verdade popperiana não é um «critério», não permite aferir, sem recurso a qualquer decisão, quais as proposições falsas e quais as verdadeiras. Ela não permite que alguém assevere ter alcançado uma verdade definitiva, mas permanece como um «indicador» para qualquer investigação.

Esta ideia de verdade pode ser comparada a uma montanha envolta em nuvens.²³ O investigador-alpinista não sabe ao certo se o ponto atingido é o cume ou um pico subsidiário. O que não invalida a sua existência. Pelo contrário, a própria dúvida do investigador-alpinista, a admissão da possibilidade do erro, implica a ideia da verdade-cume perseguida. Apesar de nunca alcançar a certeza da sua conquista ele pode, ao encontrar um

²² Para esta questão, cf. CR, pp. 224 segg.

²³ Para este símile, cf. CR, p. 225.

plano superior, ter a certeza de a não ter atingido.

A verdade não se confunde com coerência lógica. Mas a lógica é sempre o organon da crítica que procura refutar a concordância de uma teoria com os factos, partindo do princípio que uma asserção é verdadeira ou é falsa, desde que não seja contraditória ou equívoca. Se a coerência ou consistência de uma teoria não estabelecem a sua verdade, a sua incoerência ou inconsistência estabelecem a sua falsidade.

A verdade também não se confunde com evidência, certeza subjectiva, ou com a utilidade. No seu sentido objectivo, ela não é «uma modalidade de estado mental, uma disposição ou um tipo especial de crença»²⁴ justificado por uma «fonte» inquestionável do conhecimento. É antes, em termos kantianos, um «princípio regulador».²⁵

As consequências da renúncia a tal princípio são particularmente gravosas para o racionalismo. O relativismo, ao defender a tese de que todas as teses se equivalem e de que a argumentação crítica é irrelevante, pode levar à anarquia e à violência como único critério da «verdade». O mesmo acontece com o historicismo²⁶, i. e., o relativismo de cariz especificamente sociológico e

²⁴ CR, p. 225.

²⁵ CR, p. 226.

²⁶ A teoria que Popper designa por «historismo» deve ser aproximada do que em alemão se designa por «historismus». Em nenhuma circunstância se deverá confundir o «historismo» com o «historicismo», que abordaremos no cap. II. No entanto, tal confusão instalou-se na terminologia filosófica, pela tradução usual do termo «historismus» pelo termo «historicism», em inglês, que surge como «historicismo», em português. Para as origens do equívoco, v. Alan Donagan, «Popper's Examination of Historicism», in PKP, vol. II, pp. 905-909, e também George H. Nadel, «Philosophy of History Before Historicism», in Mario Bunge (ed.), The Critical Approach to Science and Philosophy, Glencoe, The Free Press, 1964, pp. 445 segg.

histórico. Ao afirmar que a possibilidade da discussão depende da partilha do mesmo ~~framework~~ ou background cultural, compartimenta os homens em prisões intransponíveis.²⁷ O Outro, de potencial argumentador, transforma-se na alteridade absoluta, na parte estranha e hostil de uma humanidade incomunicada e dividida entre amigos e inimigos e, eventualmente, entre «senhores» e «escravos». Nesta situação, a totalidade social, responsável pelas diferenças, predomina sobre os indivíduos, cuja protecção sob o signo de uma justiça humanitária perde a solidez e a razão de ser.

Portanto, instaurado o relativismo, arruinam-se o racionalismo, a não-violência e o pacifismo, a humildade intelectual e a tolerância, a igualdade e a liberdade, a justiça humanitária e o individualismo.

*

Julgamos ser agora clara a referência ao racionalismo como necessariamente ligado a um amplexo axiológico. A consciencialização e extensão da atitude crítica - i. e., o racionalismo - levam à adopção de um conjunto de valores. Elegemos a expressão «amplexo de valores» porque eles formam um todo interdependente. Mesmo que consideremos, cada um deles, de carácter primacialmente intelectual, ético ou político, todos têm um significado que se estende a estes três domínios. Devido a tal interdependência, a ideia de verdade tem um significado político e ético, a liberdade, a igualdade e a justiça são imprescindíveis para a busca da verdade, só a renúncia à violência e a tolerância permitem o avanço do conhecimento, e assim sucessivamente. Exprimindo a

²⁷ Cf. Karl Popper, «The Myth of the Framework», in Eugene Freeman (ed.), The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good, La Salle (Illinois), Open Court, 1976, pp. 23-48.

mesma ideia de outra forma: é sempre possível formar proposições que, partindo da negação de um destes valores fundamentais - seja ele considerado, *prima facie*, intelectual, ético ou político - conduzam à negação dos outros.

3. RACIONALISMO CRÍTICO, IRRACIONALISMO e FALSO RACIONALISMO

A confrontação entre o racionalismo e o irracionalismo é, segundo Popper, a grande questão intelectual do nosso tempo.²⁰ E também de um ponto de vista axiológico. Sabemos agora que existem valores intrínsecos ao racionalismo e que, portanto, estão em perigo quando o racionalismo é ameaçado, ou mesmo negado pelo irracionalismo e misticismo que desprezam a importância que a argumentação tem em si mesma.

O irracionalismo considera que a emoção e a paixão predominam no homem e que, portanto, tentar alargar o papel da razão é irrealista. Para o irracionalismo, o grande criador é o que for capaz de penetrar misticamente na natureza das coisas. Devemos, na ciência, na arte ou na política, exaltar esses «grandes homens», que recolhem o saber e a «grandeza» das suas faculdades intuitivas.

Popper não nega a importância - e mesmo o carácter decisivo, como veremos ainda nesta secção - dos aspectos não racionais do homem. Mas considera que a atitude irracional pode levar ao crime e que, em todo o caso, não se coliga coerentemente com os valores explicitados na secção anterior.

Todavia, é necessário distinguir entre o racionalismo

²⁰ Para esta secção, cf. OS, vol. II, tap. 24.

crítico e modesto e o racionalismo não crítico e excessivo. Para o segundo, devemos repelir tudo o que não pode ser sustentado por razão ou experiência. Mas tal princípio é auto-contraditório, já que não pode ser sustentado por razão ou experiência.

Se é certo que privilegia a atitude de crítica racional e recurso à experiência, o racionalismo crítico e modesto não recorre a estas instâncias para se estabelecer a si mesmo. Um racionalismo inteiramente «compreensivo» e «auto-restrito» é vencido no seu próprio campo: o da argumentação. Do ponto de vista lógico, o irracionalismo é-lhe superior. Desta forma, privilegiar a atitude racional é uma questão de crença: «uma irracional fé na razão»²⁹, única forma de escapar à circularidade lógica.

Mas porquê desenvolver a crítica ? Porquê aceitar a lógica, o organon da crítica ? O racionalismo é uma atitude e uma tese filosófica que projecta valores. Mas não é uma opção puramente intelectual pelo racionalismo que leva à adopção dos valores que ele projecta. É a rejeição moral³⁰ da violência, da intolerância e da injustiça que leva à adopção do racionalismo. A opção racionalista (bem como a opção irracionalista) é, em última instância, uma decisão moral de feição irracional. Os argumentos não a justificam, apenas a podem aclarar.

O mesmo se passa em relação a cada um dos valores associados ao racionalismo crítico, tomados individualmente. Eles valem porque rejeitamos as consequências práticas da sua inobservância.

Não devemos procurar estabelecer teorias e valores sobre uma

²⁹ OS, vol. II, p. 231.

³⁰ Fazemos, neste trabalho, a distinção usual entre a actividade moral e a ética, enquanto Filosofia (por vezes também dita «Ciência») da moral.

base sólida e inteiramente justificada. Devemos antes propor ideias e criticá-las. Mas não justificá-las. Porque «nunca podemos construir sobre rocha».³¹ Partimos sempre de preconceitos. Mas tanto as asserções sobre o mundo como os padrões de conduta podem ser criticados. Na discussão crítica como Popper a entende, não se trata de provar, demonstrar logicamente a partir de premissas, estabelecer teorias. Trata-se de determinar o que é logicamente consequente e o que tem consequências indesejáveis ou inaceitáveis. Podemos assim aperfeiçoar teorias e princípios, e abandonar preconceitos.

Como veremos adiante (I.4. e I.5.), a crítica não opera da mesma forma em todos os domínios. Em sede axiológica e normativa - a que aqui mais importa - a crítica consiste em determinar se as consequências dos valores ou padrões adoptados são conformes à nossa sensibilidade moral. Por isso, intervém sempre um critério não racional e decisivo. Há quem goste de ver o sofrimento alheio e há quem não goste. Este tipo de divergência nunca pode ser inteiramente ultrapassado pela argumentação.

Portanto, na relação entre o racionalismo crítico e os seus valores, não podemos dizer que aquele sustenta estes, ou vice-versa. Tanto a extensão da racionalidade como os valores que lhe estão associados, parecem depender de uma instância mais básica: a decisão moral irracional. Ainda assim, fica a possibilidade de tomar essa decisão em função da axiologia do racionalismo.

4. TENSÕES INTERNAS DO RACIONALISMO CRÍTICO E SUA SUPERACÇÃO

³¹ Karl Popper, «K. R. Popper: Historical Explanation», Cambridge Opinion, nº 28, 1962, p. 23. Cf. também Karl Popper, A lógica da pesquisa científica, São Paulo, Cultrix, s.d., p.119.

A formulação do racionalismo crítico, conforme expusemos na secção anterior, é a que Popper adopta no Capítulo 24 de The Open Society and Its Enemies. Ela suscitou, devido ao elemento de irracionalismo que contém, acesa polémica entre os seus discípulos mais próximos. Não cabem no âmbito deste trabalho as inúmeras questões de ordem lógica e da teoria da racionalidade envolvidas neste debate. Ele interessa-nos, na medida em que se centra nas bases teóricas do racionalismo crítico, e influencia e ilumina as posições do próprio Popper no que diz respeito às relações entre o racionalismo e os valores que lhe estão agregados.

O debate começou com uma obra de William Bartley e nele se destacou, no campo adverso, John Watkins.³² Limitar-nos-emos a estes dois contributos porque nos parecem os mais esclarecedores para a exegese do texto popperiano.

Apercebendo-se da fraqueza da posição de Popper, Bartley propõe-se defender um racionalismo simultaneamente compreensivo e crítico. Ou seja, procura conjugar as características do raciona-

³² O debate foi iniciado pelo livro de W. W. Bartley, The Retreat to Commitment, Nova Iorque, Alfred A. Knopf, 1962. Nesta obra, Bartley analisa criticamente o «fideísmo» da Teologia neo-protestante contemporânea e, nesse contexto, o irracionalismo. De Bartley, v. igualmente «Rationality versus the Theory of Rationality», in Mario Bunge (ed.), The Critical Approach to Science and Philosophy, Glencoe, The Free Press, 1964, pp. 3-31. A história do debate pode ser colhida em Eugène Fleischmann, «Peut-on critiquer une théorie critique ?», in AAVV, Karl Popper, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1985, pp. 96-107. A polémica suscitada pela edição revista do livro de Bartley, em 1984, pode ser acompanhada em Newsletter for Those Interested in the Philosophy of Karl Popper, vol. II, n.ºs 34, 1985/86, pp. 13-18, e vol. III, n.ºs 1-2, 1987, pp. 2-14. Para uma perspectiva actualizada, que inclui contribuição de Watkins, v. Gerard Radnitzky e W. W. Bartley (eds.), Evolutionary Epistemology, Rationality and the Sociology of Knowledge, La Salle (Illinois), Open Court, 1987.

lismo que Popper considerava disjuntas. Watkins realça o interesse de tal empresa teórica, mas pensa que a solução encontrada por Bartley não colhe.

Bartley sabe que o racionalismo compreensivo, justificacionista e não-crítico, leva a um ciclo vicioso, porque quer justificar o princípio da crítica com o princípio da crítica. Portanto, prescinde da ideia de justificação, que considera típica das teorias da racionalidade anteriores a Popper e baseadas no «princípio da razão suficiente».

Mas Bartley sabe também que o racionalismo crítico, ao prescindir da justificação e ao apelar à sua adopção por razões morais, cai naquilo a que chamou o «argumento tu quoque» ou, mais tarde, «argumento boomerang», do irracionalista. Este pode afirmar que o racionalismo crítico, estando também limitado por um elemento de irracionalidade, procede exactamente como o irracionalismo, perdendo qualquer legitimidade para o criticar.

Assim, Bartley não procura fundar o racionalismo em qualquer elemento não racional ou irracional. O seu racionalismo compreensivo e crítico - que depois passou a chamar «racionalismo pancrítico» - mantém todas as teses abertas à crítica, incluindo esta (a de que o racionalismo pancrítico mantém todas as teses abertas à crítica). A crítica é sempre tomada no sentido popperiano, como exame de dogmas prévios, e totalmente afastada da contaminação justificacionista.

Os itinerários da crítica, ainda que se trate da crítica do princípio da crítica, tornam-se múltiplos e infindáveis. Criticar é então «viajar pelo conhecimento» sem qualquer compromisso limitativo, aquém ou além da racionalidade.

Por influência de Bartley, Popper abandonou os termos em que

se expressava no Capítulo 24 de The Open Society and Its Enemies, para defender o criticismo sem referência às suas limitações irracionais.³³ Concorda com a apresentação da sua filosofia como «não-justificacionista» e relaciona esse aspecto com o abandono de qualquer autoridade das fontes do conhecimento e de qualquer garantia ou critério absoluto da posse da verdade. Considera também que podemos afirmar, com rigor, que o princípio metalinguístico de que tudo está aberto à crítica também está aberto ao criticismo numa metalinguagem de ordem mais elevada.

Consequentemente, renuncia à «crença» na razão, tornada desnecessária. Embora o não diga de um modo explícito, Popper parece considerar que os termos em que se exprimira anteriormente eram ainda, malgrá lui, justificacionistas. Não é necessária a crença na razão porque, para um não-justificacionista, não é necessária qualquer crença.

Do ponto de vista teórico, não necessitamos de nenhum comprometimento irracional, de nenhum «salto no escuro». O próprio irracionalismo, na medida em que procura defender-se e se considera superior ou pelo menos idêntico, no sentido do argumento «tu quoque», ao racionalismo crítico, não cumpre totalmente a sua irracionalidade e pode também ser criticado.

Do ponto de vista psicológico, é sempre possível a rejeição de qualquer teoria (sobre a racionalidade, por exemplo) ou sistema de valores. Por mais elaborados e convincentes, por mais sofisticados e satisfatórios para qualquer argumentador con-

³³ A «revisão» popperiana começa na Adenda de 1961 a OS, vol. II, pp. 369-396, intitulada «Facts, Standards and Truth: a Further Criticism of Relativism». A versão mais recente e clara está em Karl Popper, O realismo e o objectivo da ciência, Lx, Dom Quixote, 1987, pp. 51 segg., onde Popper expõe, concordando, as ideias de Bartley. Para o nosso texto, recorreremos às duas fontes citadas.

siderado, uma teoria ou um sistema de valores podem sempre ser rejeitados pelo desdém ou desconsiderados pelo desinteresse. Como diz Popper, «Não se pode obrigar ninguém, através de argumentos, a levar argumentos a sério, ou a respeitar a sua própria razão».³⁴

Quanto a este aspecto prático, uma solução justificacionista não traria melhores resultados. A experiência mostra, com clareza, que os homens não praticam o Bem só porque este lhes é apresentado como um critério absoluto e inabalável.

Em suma: do ponto de vista teórico - e parece-nos que é isto que tanto Popper como Bartley procuram enfatizar - o racionalismo crítico pode dispensar o recurso ao compromisso irracional e discutir em pé de igualdade com o irracionalismo. Do ponto de vista psicológico e prático - que Popper nunca quer esquecer - não é possível dispensar o compromisso do racionalista crítico. E esse compromisso, como qualquer outro, é uma decisão não inteiramente racional que se relaciona, na escolha pelo racionalismo crítico não irracional, com a sensibilidade (moral) perante a violência, a intolerância e a injustiça, como vimos na secção anterior.

Se o princípio da crítica não cai na «armadilha» tu quoque, o mesmo acontece com os valores que lhe estão agregados. O racionalismo e a sua axiologia tornam-se viáveis sem necessitarem recorrer a um quantum mínimo de irracionalidade (moral). Mas o estatuto dos valores nesta teoria necessita alguns esclarecimentos suplementares.

Popper acentua que um valor ou padrão difere sempre de um facto. Ou, dito de outra forma, que uma proposta difere sempre de

³⁴ OS, vol. II, p.391.

uma proposição. A esta tese chama «dualismo crítico».³⁵ Enquanto um valor é criado pela nossa proposta, um facto não é criado pela nossa decisão em aceitar uma proposição. Além disso, um valor serve para a avaliação de factos e difere da relação psicológica de gosto ou aversão. Esta é também factual e pode ser avaliada. O mesmo se passa com o facto sociológico da adopção comum do padrão a ou b.

Tendo sempre em conta este «dualismo crítico», podemos procurar melhores valores ou padrões, tal como procuramos teorias mais aproximadas da verdade. Mas apenas procurar, sem encontrar algo como «o critério» do Bom e do Justo. Tal como não podemos ter a certeza de alcançar a Verdade. A crítica racional - passe a redundância - e teórica também parece possível neste domínio axiológico.

Até aqui, tratámos apenas do contributo de Bartley. Referir-nos-emos agora ao de Watkins. Não se ocupando da inflexão popperiana, Watkins dirige-se directamente a Bartley, acusando-o de usar uma «estratégia ditatorial» caracterizada pela não-criticabilidade.³⁶ Para Watkins, o racionalismo pancrítico de Bartley ganha sempre à partida, podendo aproximar-se do que Popper chama «dogmatismo reforçado». I. e., da imunização de uma doutrina face à crítica.

O argumento de Watkins pode ser assim resumido: quando tentamos criticar a tese de que o racionalismo pancrítico é

³⁵ Cf., para este tema, OS, vol. I, cap. V, e vol. II, pp. 383 segg.

³⁶ Cf. Jonh Watkins, «Comprehensively Critical Rationalism», *Philosophy*, vol. XLIV, nº 167, Janeiro 1969, pp. 57-62; e ainda, do mesmo autor, «Comprehensively Critical Rationalism: a Retrospect», in Gerard Radnitzky e W. W. Bartley (eds.), op. cit., pp. 269-277.

sempre criticável estamos, de certa forma, a reforçar o seu princípio de criticabilidade. Será mesmo possível - parece-nos a nós - formular a objecção de Watkins de um modo dilemático. Se não podemos criticar o princípio da crítica, é porque o racionalismo pancrítico resiste. Se, por outro lado, podemos criticar o princípio da crítica, é porque o racionalismo pancrítico está realmente aberto à crítica e, como tal, resiste.

Não se limitando a discordar da solução de Bartley para um problema que considera genuíno, Watkins propõe uma outra resposta a que não dá, aliás, excessiva importância. Ela abre-nos, no entanto, nova pista de reflexão. Para Watkins, a questão pode simplificar-se se nos limitarmos a pedir ao racionalista para «tentar ser tão racional quanto possível acerca das crenças e opiniões que sustenta».³⁷ Desta forma, o racionalismo não necessita de ser fundamentado e pode ser escolhido por razões de ordem moral. Podemos tentar ser racionais na prática, embora o não possamos ser inteiramente de um ponto de vista teórico.

Esta formulação watkinsiana é - reconhecidamente - um regresso à visão popperiana do Capítulo 24 de The Open Society and Its Enemies, mas também um seu aperfeiçoamento. Podemos nela aperceber uma minimização da irracionalidade inerente à decisão moral. No entanto, a subalternização dos aspectos irracionais na evolução da posição de Popper segue uma via diferente, apostando na substantividade teórica do princípio da crítica e dos valores agregados. Não sabemos se será esta a solução mais defensável, mas ela é talvez mais clarificadora. Exprime maior confiança nos «poderes» da razão, sem os absolutizar.

³⁷ Jonh Watkins, «Comprehensively Critical Rationalism», Philosophy, vol. XLIV, nº 167, Janeiro 1969, p. 61.

Popper restringe o racionalismo a partir de «dentro». O racionalismo impõe-se no seu campo, mas reconhece aquilo que não alcança. Usando categorias platónicas, é possível dizer que o racionalismo popperiano reconhece na práxis o «outro» que não é possível englobar totalmente no «mesmo».

Em nossa opinião, esta versão corrigida do racionalismo popperiano não fica exposta ao irracionalismo. Aliás, seria mais correcto falar de «a-razionalismo» do que de irracionalismo. Na medida em que não argumenta nem é contra os argumentos, mas está simplesmente «fora» deles, uma decisão não é, em última instância, racionalista nem irracionalista. Ainda que se trate de uma decisão pela razão ou pela irrazão, ela não decorre do racionalismo ou do irracionalismo. A escolha pelo racionalismo, na sua esfera de alteridade, não pode ser classificada de irracionalista só porque não obedece aos critérios - de razão e experiência - do racionalismo.

Correndo o risco de ir muito além do que Popper diz - mas apenas com o intuito de tornar mais claro o que ele diz - podemos ver aqui a confrontação do saber, da razão e do pensamento com aquilo que os limita. Não a «ideia», o «valor», ou mesmo a «intuição», mas a própria valorização, enquanto acto vivencial unilateral. O que limita o racionalismo é o próprio «estar-aí-do-ser», para nos exprimirmos numa linguagem «existencialista» que Popper não endossaria. Em linguagem popperiana, será talvez possível afirmar que o racionalismo e os valores que o engajam, enquanto habitantes do Mundo 3, não abarcam nem podem abarcar as vivências que os «animam» no Mundo 2 e os «realizam» no Mundo 1 (no que se refere à teoria dos três Mundos, v. I.6.). Para tal, seria necessário retirar «consistência» óntica a estas duas

últimas esferas ontológicas, geneticamente prioritárias em relação à terceira.

Mas voltemos brevemente à crítica de Watkins, que ainda não descartámos. Em resposta, Bartley recorda que não existe a não criticabilidade - de que Watkins o acusa - em geral, no vácuo. A não criticabilidade, ou a criticabilidade, só podem ser compreendidas em relação a um conteúdo específico. A argumentação de Watkins peca pois pelo seu formalismo.³⁹ No entanto, fica-nos a sensação que também Bartley poderá ser responsabilizado pelo tratamento demasiado formal do problema. Aliás, foi ele que o levantou.

Esta questão leva-nos, segundo nos parece, ao essencial do racionalismo crítico, agora não justificacionista e não irracionalista, de Popper. A visão popperiana da crítica (ou da racionalidade) não é vazia nem é trivial. Como verificámos na secção 1., Popper enraíza-a na evolução filogenética e ontogenética, o que o leva a encarar o seu exercício como um processo por conjecturas e refutações, em que o dogma ou o preconceito vêm sempre primeiro.

A crítica é sempre «tópica» e é este o lugar em que a crítica da crítica poderá incidir. Não sobre a «criticabilidade» sem mais, mas sobre a interpretação popperiana da evolução da vida e do pensamento. Mas não apenas. Este evolucionismo não é uma tese isolada e tem de ser complementado por algumas ideias básicas sobre a possibilidade do conhecimento crítico em geral e do conhecimento científico em particular. Por sua vez, esta possibilidade depende ainda de uma ontologia solidária do realis-

³⁹ Cf. W. W. Bartley, «A Refutation of the Alleged Refutation of Comprehensively Critical Rationalism», in Gerard Radnitzky e W. W. Bartley (eds.), op. cit., pp. 313-341.

mo do conhecimento e do carácter objectivo da crítica. Veremos agora estes aspectos, sempre sob o prisma do amplexo de valores inerente ao racionalismo crítico.

5. CONHECIMENTO CONJECTURAL OBJECTIVO E HUMANITARISMO

O problema do alcance do nosso conhecimento, do que podemos conhecer, é importante para o humanitarismo, entendido aqui como o conjunto dos valores associados ao racionalismo crítico, realçando a sua vertente ética e política. Mostraremos agora o sentido dessa importância.³⁹

A questão essencial da teoria do conhecimento é, para Popper, a do optimismo e pessimismo. Se o homem pode conhecer e aproximar-se da verdade, é livre. Ou pode conquistar a liberdade, segundo o lema do Iluminismo proclamado por Kant: «Sapere Aude». I. e., ousando empregar a inteligência para se libertar dos preconceitos que o aprisionam. Mas se não pode conhecer, permanece na sua minoridade intelectual e necessita de uma autoridade que o tutele.⁴⁰

Todavia, as consequências do optimismo e do pessimismo não são sempre tão lineares. Também o optimismo pode levar ao autoritarismo e à intolerância, e já não à defesa da autonomia individual. Basta considerar que a evidência da verdade só não é alcançável por aqueles que deliberada e «malignamente» recusam

³⁹ Para esta secção, cf. sobretudo CR, «Introdução» e cap. 3.

⁴⁰ Cf. BMM, cap 10.

vê-la⁴¹, e por isso necessitam de tutela. Desta forma, para as relações entre teoria do conhecimento e humanitarismo, a questão primeira é a do autoritarismo e do não-autoritarismo. Trata-se de uma disjunção aproximada à da heteronomia e autonomia no campo ético.

As teorias tradicionais são autoritárias em «espírito», por porem a tónica na questão da origem do conhecimento. Enquanto teorias das «fontes últimas do conhecimento», não distinguem as questões da origem e da validade e procuram estabelecer esta a partir do carácter incontestável daquela.

A origem divina do conhecimento foi afirmada pelos poetas gregos e pelos filósofos (Parménides, Heraclito, Platão). Quando, na época moderna, surge em Bacon a ideia de uma «verdade manifesta», trata-se de acabar com os preconceitos, os «ídolos», para de novo alcançar a fonte pura do saber. No próprio Bacon, é a observação; em Descartes, é a razão.

No pensamento moderno caminha-se assim para a substituição da instância do divino pela do natural. Mas a relevância da Natureza estava já presente no essencialismo aristotélico, que Popper também associa ao autoritarismo. Pelas doutrinas da ousadia e da definição, Aristóteles pretende alcançar a verdadeira natureza ou essência oculta das coisas. Ela é inteligida pela intuição - a «fonte» do conhecimento - e exposta por palavras.

Já para a Física moderna, as palavras são instrumentos sub-

⁴¹ Popper considera que este tipo de ideias releve de uma «teoria conspirativa da ignorância»; v. CR, pp. 3 segg. Para a concepção popperiana de «teoria conspirativa» em geral, v. II. 3. infra.

sidiários.⁴² Ela descreve como um determinado objecto se comporta em diferentes circunstâncias, procurando detectar regularidades e formular leis universais. Mas deve-se notar que também esta visão pode defender um essencialismo metafísico. Galileu pensa poder estabelecer a verdade das teorias, que descreveriam a verdadeira realidade por detrás das aparências. Simplesmente, ela agora é de ordem matemática.

Contra as posições que procuram responder ao problema da origem, Popper sustenta que as «fontes do conhecimento» podem ser de todo o tipo, com destaque para a tradição, o que nos ensinam, o que lemos. Mas nenhuma tem autoridade. Somos nós quem conhece, o nosso conhecimento é humano, falível, parte de preconceitos e não dispõe senão da crítica para progredir.

Mas a humanidade e falibilidade do nosso conhecimento não implicam a sua arbitrariedade. Foi por pensar que da falta de uma autoridade, divina ou sucedânea, decorre a ausência de qualquer critério de objectividade, que a teoria do conhecimento clássica permaneceu autoritária. O dedutivismo popperiano desmente essa «petição de princípio», salvaguardando o carácter 'racional-objectivo' do conhecimento.

A crítica de Popper à indução⁴³ é primeiramente dirigida

⁴² Popper chama a esta concepção «nominalismo metodológico» (não confundir com a questão metafísica, ligada ao «problema dos universais»), opondo-o ao «essencialismo metodológico». Segundo o nominalismo, as palavras são rótulos cómodos para ideias anteriormente desenvolvidas. Para Popper, não devemos elaborar definições da esquerda para a direita - como as do essencialismo aristotélico - mas da direita para a esquerda - como as da Ciência moderna. Desta forma, podemos evitar o «verbalismo». Sobre esta questão, v. PH, pp. 27-30, e OS, principalmente vol. II, pp. 13-21.

⁴³ Para os problemas da indução, da demarcação e da base empírica das teorias, que não podemos aqui esmiuçar, v. Karl Popper, A lógica da pesquisa científica, Cultrix, São Paulo, s.d.

contra a sua viabilidade lógica. A «lógica indutiva» deveria permitir derivar as teorias das observações e os enunciados universais dos enunciados singulares. Mas como o princípio da indução não pode ser justificado pela indução, confrontamo-nos com um problema de regressão infinita. Por outro lado, a indução não chega a existir de um ponto de vista psicológico, uma vez que partimos sempre de expectativas teóricas (em última instância, de ordem biológica, como vimos em I.1.), que vamos corrigindo.

Portanto, a indução não pode funcionar como critério de demarcação entre Ciência e não-Ciência. Para tal, é necessário distinguir as hipóteses-preconceito refutáveis das não refutáveis. É a possibilidade de uma crítica com recurso à experiência que permite a demarcação.

Temos assim, por um lado, as teorias científicas, empíricas e refutáveis pela experiência. Quando as teorias resistem às tentativas de refutação, são corroboradas (e não «provadas» ou «verificadas»). O progresso científico traduz-se no aumento do seu conteúdo explicativo e testabilidade. Por outro lado, temos as teorias lógicas e matemáticas, bem como as teorias filosóficas ou metafísicas, não refutáveis pela experiência. As teorias matemáticas e lógicas não se referem directamente ao plano empírico e, por isso, podem elaborar provas e estabelecer princípios sobre o raciocínio válido. A crítica continua a existir neste domínio, mas o seu carácter formal distingue-a da refutação empírica. Em Filosofia, é também possível criticar, partindo da formulação e solução de problemas e afastando as disputas verbais. Examinando a coerência interna e o conteúdo das teorias, comparando-as com outras formulações possíveis.⁴⁴

⁴⁴ Para esta distinção de «tipos» de teorias, cf. CR, cap. 8.

Esta demarcação não visa a preservação da «pureza» ou «intocabilidade» do conhecimento científico. Tal interpretação «positivista» não é a mais adequada ao pensamento popperiano, como o seu autor tem reconhecido: «Provavelmente nunca acentuei suficientemente que a tarefa primordial de uma demarcação entre a ciência e a metafísica consiste em libertar a metafísica». ⁴⁵

Ao minimizar a questão das «fontes» do conhecimento, o critério de demarcação dos enunciados científicos dispensa qualquer forma de autoritarismo. Popper critica o «cientismo», que acredita na autoridade dogmática da ciência, e o «dogmatismo reforçado», que procura eximir as conjecturas ao trabalho refutacional.

A objectividade da ciência não provém de uma «fonte» privilegiada do saber ou de uma revelação qualquer. É produzida pelo carácter público do método científico, pela crítica amigável e hostil no seio da comunidade científica. A admissão pelos seus agentes da possibilidade do erro, leva ainda à ideia de verdade objectiva como princípio regulador (cf. I.2.f) acima). Não podemos estabelecer conhecimentos empíricos definitivos, mas podemos - e devemos - exercer a crítica de acordo com tal princípio. As teorias podem assim caminhar no sentido de uma maior aproximação assintótica à verdade, ou «verosimilhança».

Afastando-se da visão fundacionista clássica, Popper pode ainda recusar o instrumentalismo que, partindo do prefaciador de Copérnico, Osiander, do Cardeal Bellarmino e de Berkeley, acabaria por se converter na visão predominante da epistemologia actual.

⁴⁵ Karl Popper, O futuro está aberto, Lx, Editorial Fragmentos, 1990, p. 60.

Pelo seu relativismo, a visão instrumentalista da ciência deixa a porta aberta ao autoritarismo e compromete a emancipação humana. Considera que toda a ciência é aplicada, consistindo apenas em «regras de computação tecnológica».⁴⁴ As regras podem ser experimentadas, mas não testadas com vista à sua refutação em função de um ideal de verdade objectiva. Ora, a autonomia individual e o humanitarismo podem sobreviver ao engano de um juiz, mas não à epistemologia que diz não existirem factos objectivos, o que implica que um juiz nunca se engana factualmente.⁴⁷

A posição gnoseológica de Popper surge assim como não autoritária - pelo seu falibilismo - e moderadamente optimista - pelo seu objectivismo. Se o conhecimento é possível - em particular o conhecimento científico, mas não só - e se, por outro lado, ninguém pode reivindicar o conhecimento absoluto, a crítica e o conseqüente humanitarismo são defensáveis e necessários.

Num quadro não-justificacionista, as teses expostas nesta secção não podem fundar o racionalismo crítico e os seus valores (v. I.4.). Elas apenas conferem consequência ao exercício da crítica de teorias, permitindo também - embora não segundo os mesmos critérios empíricos da Ciência - a crítica dos valores.

6. REALISMO PLURALISTA, LIBERDADE E RACIONALIDADE

A explicação da racionalidade, do livre exercício da crítica que o racionalismo desenvolve, não fica completa pela teoria anti-autoritária do conhecimento popperiana. Depende ainda do

⁴⁴ CR, p. 111.

⁴⁷ Para esta ideia, cf. CR, p. 5.

estatuto ôntico do saber objectivo - englobando as nossas conjecturas teóricas e valorativas - e da existência de um mundo independente do sujeito e do saber por ele elaborado. É esta realidade, com a qual as nossas conjecturas podem chocar, que permite a eliminação dos erros em geral, e a refutação empírica das teorias científicas em particular. Por fim, a racionalidade requer a capacidade humana para relacionar esse saber e esse real autónomos. A questão da racionalidade transforma-se na pergunta sobre o ser. Popper responde-lhe pela teoria dos três Mundos, a que chama a sua «cosmologia».⁴⁸

A questão aqui em apreço não se resolve com uma resposta ao problema do determinismo ou indeterminismo da *physis*. O determinismo, segundo o modelo laplaciano, reduz a uma ilusão a possibilidade da criação de conjecturas e da sua crítica. Popper formula este determinismo do seguinte modo: «Suponha-se que nos são dadas a massa, posição e velocidade exacta de todas as partículas materiais do universo num momento do tempo; então, poderemos em princípio calcular, graças à mecânica newtoniana, tudo o que alguma vez aconteceu no passado e tudo o que virá a acontecer no futuro».⁴⁹ A sensação humana de criar ou de pensar é assim reduzida a movimentos físicos - por exemplo, os de premir as teclas do computador para escrever um texto - pré-determinados. Nesta visão do universo, o homem é apenas um pequeno segmento de uma «engrenagem» mais vasta.

⁴⁸ Para esta secção, cf. BMM, cap. 12; Karl Popper, Objective Knowledge, Oxónia, Clarendon Press, 1979, caps. 4 e 6; Karl Popper, «O Indeterminismo não Basta: um Pós-fácio», in O universo aberto, Lx, Dom Quixote, 1988, pp. 115-129. V. igualmente Karl Popper e Jonh Eccles, El yo y su cerebro, Barcelona, Labor, 1980.

⁴⁹ Karl Popper, «O indeterminismo não basta: um pós-fácio», in O universo aberto, Lx, Dom Quixote, 1988, p. 123.

Mas o indeterminismo introduzido pela mecânica quântica não é mais satisfatório. Este indeterminismo implica a aceitação de acontecimentos de «acaso absoluto». Este «acaso» não corresponde à noção clássica de «intersecção de séries causais independentes», compatível com o determinismo laplaciano, mas à existência de acontecimentos totalmente imprevisíveis e apenas inteligíveis através de leis probabilísticas. Nesta imagem do universo, estão ausentes a deliberação e intencionalidade associadas à criatividade e à crítica.

É assim que Popper, num famoso símile, recusa a compreensão do homem como um «relógio» - que simboliza o determinismo - ou como uma «nuvem» - simbolizando a versão do indeterminismo acima explicada. Pensa antes que «O que precisamos para compreender o comportamento humano racional - e, de facto, o comportamento animal - é algo de carácter intermédio entre o perfeito acaso e o perfeito determinismo - algo intermédio entre nuvens perfeitas e relógios perfeitos».⁵⁰

Mas Popper também tem em conta um determinismo diferente do acima descrito. Consiste ele em afirmar simplesmente que nem todos os acontecimentos estão detalhadamente pré-determinados. Mas, se permanecem os acasos numa physis «fechada» às interferências da acção humana, somos confrontados com as mesmas objecções que a versão «forte» do indeterminismo levantou. Também esta versão mais «fraca» é inadequada para garantir a possibilidade da criatividade, da crítica deliberada e do humanitarismo. Para tal, é necessário que as teorias, os valores e as críticas tenham um estatuto ontico diferenciado e capaz de influenciar ou

⁵⁰ Karl Popper, Objective Knowledge, Oxónia, Clarendon Press, 1979, p. 228.

«controlar» os produtores de teorias, valores e críticas. Popper ensaia uma solução do problema através de um realismo «pluralista» e «aberto». Vejamos agora o que isso significa.

Segundo Popper, as filosofias ocidentais são, quase sempre, variações sobre o dualismo entre o corpo e a alma. Há, no entanto, teorias monistas e também pluralistas, como as que admitem uma terceira esfera do ser. Popper inclui-se neste grupo. Conjectura que existem objectos físicos e estados físicos como os processos e forgas, que constituem o «Mundo 1». Mas também há o «Mundo 2» dos estados mentais, que podem ser conscientes ou inconscientes. O «Mundo 3» é o dos conteúdos do pensamento e produtos da mente humana: histórias, mitos, ferramentas, teorias, problemas, instituições sociais, obras de arte. Estes existem sob a forma de objectos do Mundo 1, mas têm um conteúdo pertencente ao Mundo 3.

A «emergência» dos «mundos» pode ser assim ilustrada (a coluna da direita não é exaustiva):

Mundo 3	(6) Obras de arte e de ciência
(os produtos da	(incluindo a tecnologia)
mente humana)	(5) Linguagem humana. Teorias
	sobre o eu e a morte.
Mundo 2	(4) Consciência do eu e da morte
(o mundo das	(3) Sensibilidade (consciência
experiências subjectivas)	animal).
Mundo 1	(2) Organismos vivos
(o mundo dos	(1) Os elementos mais pesados:
objectos físicos)	líquidos e cristais
	(Ø) Hidrogénio e hélio

Fonte: Karl Popper e John Eccles, El yo y su cerebro, Barcelona, Labor, 1980, p. 18.

Na sequência evolutiva, o Mundo 1 está primeiro e o Mundo 3 é criado pelo homem e contribui para a sua génese como espécie. Não se trata, portanto, de um mundo platónico de Formas divinas. Mas ganha independência em relação ao seu criador e ao Mundo 1. Por vezes, ganha mesmo autonomia, gerando consequências não intencionais, como acontece com objectos matemáticos. A sequência inteira dos números naturais não tomou forma no Mundo 1 ou no Mundo 2; mas não deixa de colocar problemas e influenciar o nosso pensamento. Também os valores - segundo Popper, as nossas melhores criações - têm uma existência objectiva no Mundo 3. O que não anula a problemática da sua escolha (como vimos nas secções 3 e 4).

A mente humana pode contactar objectos tanto do Mundo 1 como do Mundo 3. Coloca-os assim, indirectamente, em relação. é o caso da circulação de teorias matemáticas criadas por pessoas sem preocupações tecnológicas, para a intervenção dos tecnólogos. A mente revela-se como um órgão de interacção.

A liberdade de discussão crítica é assegurada por esta «abertura causal» do Mundo 1 para o Mundo 2 e do Mundo 2 para o Mundo 3, e vice-versa. Por isso, com a emergência do cérebro humano, da linguagem e do Mundo 3, surgem também a razão humana e a liberdade no exercício da crítica, permitindo a sua consciencialização e a determinação dos valores que lhe estão associados.

7. RACIONALISMO CRÍTICO E CIÊNCIA

Na estrutura do pensamento popperiano, a defesa da Ciência é uma consequência da opção racionalista e crítica. Não há uma base científica para o humanitarismo, mas existe uma base humanitária da Ciência enquanto espaço de racionalidade.⁵¹ A Ciência deve actualizar os valores do racionalismo crítico, já que é um desenvolvimento particularmente intencional e sofisticado da racionalidade. E a «revolta contra as ciências e a sua ética não é senão uma forma de revolta contra a razão».⁵²

Por isso, Popper declara-se um «amante da Ciência»⁵³, contrário a todos os movimentos que a procuram desvalorizar. Mas o que privilegia é a «Grande Ciência», a de Copérnico e Kepler, Galileu e Newton, Einstein e Bohr, Pasteur e Claude Bernard. Popper valoriza especialmente, na terminologia de Thomas Kuhn, os períodos «revolucionários» e os seus responsáveis e não a actividade da «ciência normal».

Sobretudo depois da polémica com Kuhn⁵⁴ acerca do dogmatismo ou do criticismo da actividade científica, Popper alerta repetidamente para os perigos daquele, que a obra de Kuhn o terá levado

⁵¹ Glosamos aqui Popper, adaptando-o à nossa reconstrução, quando diz, em OS, vol. II, p. 238: «A ética não é uma ciência. Mas, embora não exista 'base científica racional' da ética, há uma base ética da ciência e do racionalismo».

⁵² Karl Popper, «Préface à l'édition française», in La société ouverte et ses ennemis, Paris, Seuil, 1979, vol. I, pp. 7-8.

⁵³ Karl Popper, «Um mundo de propensões - uma nova perspectiva sobre a causalidade», Risco, nº 10, Outono/Inverno 1988, p. 13.

⁵⁴ Para uma perspectiva geral desta questão, v. PKP, em especial a contribuição de Kuhn e a resposta de Popper.

a descobrir. A Ciência deve actualizar um espírito intelectual e socialmente crítico. Daí a desconfiança em relação às grandes organizações e projectos científicos, susceptíveis de criar dependências hierárquicas e políticas. Os inovadores científicos foram sempre «exploradores solitários e críticos».⁵⁵

Para Popper, a «ciência normal» é incaracterística e recente. O trabalho rotineiro que lhe é próprio terá desempenhado papel reduzido até à Grande Guerra. Durante toda a história anterior, é desprezível.

Mas, em diálogo «directo» com Kuhn⁵⁶, Popper esclarece que também aquilo que este vê como mera resolução de puzzles no âmbito do framework teórico dogmaticamente estabelecido pela «ciência normal», pode existir e existe uma actividade crítica. A descoberta científica - e mesmo tecnológica - é uma «revolução permanente». Apesar de haver períodos de maior estagnação e períodos mais inovadores - o que Kuhn chama, respectivamente, «ciência normal» e «revolução científica» - a actividade de muitos cientistas e tecnólogos põe diariamente em causa rotinas estabelecidas.

Quando o engenheiro constrói uma ponte, tem de resolver problemas únicos, inventar novos processos. A resolução de um puzzle também pode ser crítica, como uma mudança teórica fundamental, embora não na mesma extensão.

Popper chama ainda a atenção para descobertas de grande alcance, altamente críticas, que não implicaram uma mudança de paradigma. Como nos casos de Roentgen, Becquerel, dos Curie ou de

⁵⁵ BMM, p. 70.

⁵⁶ Cf. Karl Popper, «Replies to My Critics», in PKP, vol. II, pp. 1144 segg.

Rutherford. O principal é que, em qualquer nível de elaboração teórica ou aplicação prática, a Ciência se esforce por ser racional. Nunca o pode ser inteiramente; mas se deixar de o ser inteiramente, deixa de ser Ciência, ainda que continue a transportar esse nome. A concepção popperiana de Ciência está ligada ao «interesse» racionalista crítico. Pretende descrever grande parte do que usualmente chamamos Ciência, mas sem renunciar à normatividade.

Popper considera que a epistemologia deve analisar a relação entre os enunciados científicos de um modo puramente lógico - daí decorre o seu dedutivismo, que abordámos em I.5. No entanto, pensa também que é necessário escolher métodos e adoptar normas de procedimento, partindo do critério de demarcação. «Assim como o xadrez pode ser definido em função de regras que lhe são próprias, a Ciência pode ser definida através de regras metodológicas». E a primeira «afirma que as demais regras do processo científico devem ser elaboradas de maneira a não proteger contra o falseamento qualquer enunciado científico».⁵⁷ Também a ideia de verdade constitui um padrão fundamental para o investigador (v. I.2.f) acima).

Popper privilegia a Ciência pura em relação à Ciência aplicada, na medida em que aquela contribui directamente para a procura da verdade. Ela é uma demanda do conhecimento, e não apenas do poder que instrumentos poderosos podem assegurar. Este ponto é de primordial importância, pois dá-nos a justa medida do valor da Ciência. Só nas ciências empíricas é possível aferir da verdade de uma teoria, no sentido exposto na secção «Axiologia do

⁵⁷ Karl Popper, A lógica da pesquisa científica, São Paulo, Cultrix, s.d., p. 56.

Racionalismo». O mesmo não acontece com as teorias filosóficas, uma vez que elas não são verdadeiras nem falsas, mas apenas mais ou menos explicativas para os problemas que procuram resolver. Fundamental no combate contra o relativismo, a actividade científica confere à crítica uma consistência que lhe pode permitir resistir, ainda que outros domínios da cultura - como por ex. a política - fraquejem.

No entanto, a Ciência não resiste sózinha.³⁸ Numa sociedade que não actualize os outros valores racionalistas - numa sociedade não «aberta» (v. I.9. infra) - serão possíveis os avanços tecnológicos, mas não as grandes inovações científicas. Pelo contrário, essas sociedades favorecem as falsificações (no sentido vulgar, não popperiano)³⁹ dos resultados científicos, devido às intromissões do poder político nos mecanismos intersubjectivos de controlo da actividade científica (universidades, institutos de investigação, publicações).

Apesar da distinção (fluída) entre Ciência pura e aplicada, Popper reconhece que, na actualidade, nenhuma investigação pode ser dissociada dos seus resultados práticos. Põe então o problema da responsabilidade moral e social do cientista.⁴⁰ Compreendendo o sentido da sua própria actividade racional, ele não deverá deixar de se esforçar por avaliar esses resultados práticos.

³⁸ Sobre esta questão, cf. Karl Popper, «The Erewhonians and the Open Society», ETC. A Review of General Semantics, vol. 20, nº 2, Maio 1963, pp. 10-13.

³⁹ Na terminologia popperiana, o termo «falsificação» («falsification») designa a refutação de uma teoria, de acordo com o critério da «falseabilidade» («falsifiability»), refutabilidade ou testabilidade dos enunciados científicos.

⁴⁰ Cf. Karl Popper, «The Moral Responsibility of the Scientist», in Paul Weingartner e Gerhard Zecha, Induction, Physics and Ethics, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1970, pp. 329-336.

Deverá prestar particular atenção às consequências não intencionais das suas acções.

O tratamento popperiano desta questão traduz-se num apelo personalizado: o cientista deve tomar consciência de que possui uma responsabilidade moral a que se não pode furtar. Ela inclui o dever de busca da verdade e admissão dos erros, de respeito e crítica face aos outros, e de lealdade para com o género humano.

Popper tem consciência que não é possível prescindir desta ética profissional. Mas sabe que isso de modo algum é suficiente. É necessário ter em conta as condições políticas e sociais do seu exercício real.

8. RACIONALISMO CRÍTICO versus RAZÃO DIALÉCTICA

Está agora quase terminada a explicação da noção de 'racionalismo humanitário'. No entanto, e antes de proceder à sua integração na práxis social e política do ocidente - o que faremos na secção seguinte - podemos explicitar melhor a sua especificidade, contrastando-a com a noção dialéctica de razão.⁴¹

Popper considera que a dialéctica no sentido hegeliano, cuja tríade «Tese - Antítese - Síntese» será a visão mais abstracta e formal, descreve bem certos desenvolvimentos de ideias e mesmo de acontecimentos sociais com elas relacionados. No entanto, diferentemente do que acontece com o método das tentativas e erros, o método dialéctico pretende conservar a tese inicial e o seu criticismo. A Síntese integra a Antítese mas também o que ela negara. Desta forma, a dialéctica converte-se num método para

⁴¹ Nesta secção, seguimos de perto CR, cap. 15.

prever o futuro do pensamento.⁴²

O que a dialéctica não vê, é que as contradições são úteis porque nos permitem aprender com os erros. Mas essa aprendizagem só é possível se não as aceitarmos, ou seja, se não quebrarmos o princípio da «não-contradição». Uma vez que a lógica é o organon da crítica, isso acabaria com todo o criticismo.

Uma teoria que envolve uma contradição não tem qualquer utilidade teórica. Se admitimos a possibilidade de que

$$\begin{array}{c} a \\ \sim a \\ \hline b \end{array}$$

então podemos dizer qualquer coisa. A lógica hegeliana não visa afirmar as contradições - o que seria absurdo - mas superá-las. Mas, desse modo, a fertilidade das contradições fica anulada.

A dialéctica hegeliana deve, segundo Popper, ser compreendida a partir da crítica kantiana da razão pura. Na «Dialéctica Transcendental» da Crítica da Razão Pura, Kant demonstra que o princípio da «auto-evidência» não é suficiente para estabelecer uma teoria. Em vez de, como Kant, tirar daí a lição das dificuldades da razão no seu exercício puro, Hegel dialectiza as contradições. Razão e Realidade, Sujeito e Objecto, Espírito e Natureza, não são fixos mas em evolução.

A «Teoria da Tríade Dialéctica» - como lhe chama Popper - não é uma teoria formal, mas empírica. Embora de um modo vago, pretende dar conta de processos reais. Encaremo-la agora enquanto tal.

Graças à Filosofia da Identidade (Real=Racional), que Popper

⁴² Para uma versão recente desta démarche, v. Francis Fukuyama, «O fim da história?», Risco, nº 13, Primavera 1990, pp. 23-43.

considera o «segundo pilar do hegelianismo», a dialéctica é universalmente aplicável, permitindo um positivismo ético e jurídico que justifica o despotismo e a guerra. Enquanto a razão popperiana está associada a valores específicos, a razão dialéctica abarca e justifica os diferentes valores e a sua actualização histórica.

O «racionalismo» dialéctico estabelece assim um «dogmatismo reforçado». Qualquer crítica teórica ou contradição histórica é vista como um momento de um processo que as ultrapassa. Elas nunca chegam a confrontar a lógica (dialéctica) do processo porque são por ela integradas.

O domínio em que a dialéctica era mais operativa, o da história do pensamento e, especialmente, da Filosofia, perde-se com a dialéctica materialista. Popper realça o termos aprendido com Marx que não é possível fazer a história das ideias sem referência às condições em que surgiram, com relevância para o aspecto económico. No entanto, este não pode ser considerado o único determinante «em última instância».

Marx adoptou de Hegel o método de que a análise da sociedade deve ser histórica. A explicação causal de um desenvolvimento histórico dado consiste na sua descrição. Marx quer mostrar como as forças dialécticas agem na história, o que lhe permite profetizar o seu curso. Com estas bases, o marxismo tornou-se uma teoria particularmente bem sucedida na sua capacidade para acompanhar qualquer desenvolvimento histórico e, portanto, na sua incapacidade de abertura à refutação.

Mas, perguntamos nós, se é inaceitável a reivindicação de cientificidade por parte de uma teoria que não admite a refutação empírica, será igualmente descartável a sua acuidade filosófica?

Popper consideraria que, mesmo de um ponto de vista filosófico, a dialéctica é um método dogmático e falho, que se perde em disputas verbais e essencialistas e obnubila os problemas em vez de procurar esclarecê-los. No entanto, a razão mais determinante para a recusa da dialéctica neste plano parece-nos ser a sua «capacidade» para estabelecer a «ligação objectiva» entre «as leis do pensamento» e as «leis da realidade», as normas e os factos, o saber e o agir.

Tal «ligação objectiva» significa o fim da atitude crítica e do racionalismo como Popper os entende. Ou seja, de acordo com o método das «tentativas e erros» e sem aspirar a uma consciência totalizante, tornada impossível pelo carácter selectivo - tipo «holofote» - das teorias. A mesma ligação significa também a ruína do «dualismo crítico» (v. I.4.). Ora, a renúncia a tais princípios implica a possibilidade da «ultrapassagem» dos valores humanitários com que a razão popperiana está comprometida. Embora nem todos os dialécticos o façam, para Popper é já suficientemente grave que o possam fazer.

Esta oposição de princípio é patente na chamada «Questão Positivista da Sociologia Alemã», que opôs os racionalistas críticos Popper e Hans Albert aos dialécticos Theodor Adorno e Jurgen Habermas. Iniciada no Congresso de Tubingen, esta polémica prolonga-se por vários anos e mantém-se inconclusiva porque, em nosso entender, já o era à partida. A questão discutida é, no entanto, a do estatuto teórico da Ciência Social e, por isso, a ela voltaremos em III.2.

9. TRADIÇÃO RACIONALISTA (CRÍTICA) E SOCIEDADE «ABERTA»

a) Na invenção dos seus precursores, Popper remete para a Grécia Antiga. Aí surgiu, pela primeira vez, a tradição racionalista e crítica, conhecendo desde então avanços e recuos.⁴³

Para que se instalasse, foi necessária uma tomada de posição radicalmente inovadora diante das explicações míticas. Para Popper, os mitos são intentos fantasiosos para explicar o universo e a nossa própria existência. Eles também regulam a práxis, levando à aceitação dos costumes da vida social e do tabu, que não deixa lugar à livre escolha e à responsabilidade.

Toda a ciência e toda a filosofia são influenciadas pelo mito. Nesse sentido, devem ser consideradas ramos da literatura.⁴⁴ Não seriam possíveis sem a Teogonia de Hesíodo. Podemos mesmo pensar que o processo de destacamento da tradição racionalista e crítica - e, em primeiro lugar, da simples atitude racional - é infundável e que, portanto, todas as conjecturas científicas e filosóficas estão ainda entretecidas de mito. Mas não é isto o essencial. O que é decisivo e surgiu pela primeira vez na Grécia Antiga é o pôr em causa explicações anteriores, é a discussão crítica dos nossos preconceitos.

Para Popper, os iniciadores foram Tales e os restantes Milésios, que ele toma como tendo constituído uma verdadeira escola. Se é certo que a maior parte das civilizações têm ensinamentos cosmológicos e religiosos e mesmo escolas, limitam-se geralmente a transmitir uma doutrina tradicional, procurando

⁴³ Para a resenha histórica que se segue, cf. OS, vol I, sobretudo pp. 185 segg. e vol. II, pp. 22 segg. Cf. também CR, pp. 151 segg. e BMM, pp. 125 segg.

⁴⁴ Cf. Karl Popper, Objective Knowledge, Oxónia, Clarendon Press, 1879, p. 185.

afastar heresias e preservar os ensinamentos do Mestre. Não aplicam portanto, como Tales, a discussão crítica ao mythmaking.

A atitude dos Jónios já não está presente na escola pitagórica e no seu misticismo secreto. Também não está na tradição eleática e heracliteana de distinção entre um conhecimento conjectural e sem valor e um conhecimento verdadeiro e indiscutível. Mas resurge, agora também aplicada às questões sociais e políticas, em Péricles e Heródoto, Protágoras e Demócrito, Górgias, Alcídamas, Licofronte e Antístenes. E Sócrates. É o que Popper designa por «espírito da Grande Geração». O manifesto político deste espírito é a oração fúnebre de Péricles - escrita por Tucídides - que teria adoptado a fé no humanitarismo e na sociedade não tribal, aberta, nos valores da razão, da liberdade e da fraternidade. O seu expoente é o socratismo, que Popper distingue em absoluto do platonismo.

O Sócrates popperiano é sobretudo um mestre espiritual que procura despertar as consciências e não proporcionar-lhes um saber moral seguro. Partindo da consciência da ignorância e da realidade do erro - «Só sei que nada sei e nem isso estou certo de saber» - Sócrates pratica um magistério da crítica e dos valores éticos e políticos associados. Está mais próximo do humanismo protagórico do que da especulação platónico-aristotélica e do filósofo como possuidor da sabedoria e da autoridade na pólis.

Se os Cínicos e os primeiros cristãos reflectem ainda um pouco o espírito da Grande Geração, o racionalismo perderá terreno até ser inteiramente derrubado pelo autoritarismo da igreja medieval. No plano filosófico, Popper não considera a escolástica um racionalismo crítico mas antes um intelectualismo

que se desenvolve sob o paradigma da autoridade.

A verdadeira atitude crítica - implicando a independência intelectual e a consciência do erro - continuará a ser praticada por pensadores como Nicolau de Cusa, Erasmo e Montaigne. é alimentada pela ciência moderna e por autores já próximos da filosofia das Luzes.

Popper considera-se um discípulo do Iluminismo, por acreditar na razão e na verdade. Mas não na sua onipotência, reconhecendo o reduzido papel da razão na nossa vida. O Iluminismo, para Popper, é sobretudo a ideia de «auto-libertação pelo saber» e a renúncia à filosofia oracular que o Romantismo irá retomar. O Iluminismo foi iniciado pelas Cartas de Londres, de Voltaire, e teve o seu grande defensor em Kant. Procurando distanciá-lo de Fichte e do Idealismo Alemão, Popper realça a «revolução copernicana», que converte o homem em legislador da natureza, mas também da moral. Considera Kant um «pluralista» que lutava pela diversidade dos objectivos humanos, pela autonomia da consciência e pela afirmação prática da liberdade, sobre a qual construiu a sua doutrina da política e do Direito Internacional.

John Stuart Mill e, nos nossos dias, Bertrand Russell, são também racionalistas. O que não implica o acordo de Popper em relação às suas teses, mas o reconhecimento do mesmo espírito crítico com que as examina.

Na medida em que os seus traços característicos são a oposição ao dogmatismo e ao irracionalismo, a tradição racionalista crítica não pode ser considerada apenas um ramo dentro do que habitualmente se designa por «racionalismo». A designação

habitual opõe este ao empirismo⁴³. Mas, no racionalismo crítico de Popper, cabem autores empiristas e o próprio Popper não é um racionalista no sentido tradicional, mas antes um dedutivista (v. I.5.).

b) O racionalismo «à Popper», constitui pois uma tradição intelectual que se impõe ou recua, de acordo com o predomínio das diversas correntes de pensamento e os acidentes da história. Se esta tradição tem um início particular e irrepetível, é porque não seria possível sem condições sociais e políticas específicas. O que torna possível o desenvolvimento da atitude crítica é a passagem da sociedade «fechada» à sociedade «aberta».

Embora estas expressões tenham sido primeiro usadas por Bergson, Popper só se apercebeu disso depois da publicação de The Open Society and Its Enemies.⁴⁴ Mas dá-lhes um sentido diferente. A sociedade «fechada» é mágica, tribal e colectivista. Nela predominam o mito e a submissão do indivíduo ao grupo. Na sociedade «aberta» os indivíduos tomam decisões pessoais e são confrontados com a responsabilidade que daí advém. A livre discussão é possível e influencia a política. As instituições existem para a protecção da liberdade dos pobres e fracos.

Mas a sociedade «aberta» existiu e existirá verdadeiramente? Evitando defini-la de modo essencialista, Popper admite a diversidade de graus de «abertura». Ela depende da história e das tradições, das instituições políticas e dos métodos educacionais. E dos seres humanos que dão vida às instituições. A sociedade

⁴³ V., sobre esta questão, John Cottingham, El racionalismo, Barcelona, Ariel, 1987.

⁴⁴ Cf. OS, vol. I, p. 202. Para as ideias de sociedade «fechada» e sociedade «aberta», cf. OS, vol. I, pp. 171 segg.

«aberta» é uma realidade em devir e, simultaneamente, uma ideia reguladora da práxis social.

O crescimento da população na Grécia Antiga, sobretudo na classe dirigente, teria gerado tensões sociais cuja solução orgânica, no quadro da sociedade «fechada», foi a criação de colónias, de cidades-estado filiadas. Mas a expansão marítima desenvolveu a navegação e o comércio, que teriam papel primordial no surgimento da sociedade «aberta». Permitem os contactos, os novos conhecimentos, o choque de culturas. Popper levanta a hipótese de que foi este choque entre as culturas grega, egípcia e medo-persa que, levando ao cotejo e contrastação de mitos e usos, permitiu uma atitude crítica.⁴⁷

A incrível pujança cultural que sobretudo a cidade de Atenas então conheceu poderá estar ligada, segundo Popper, à escrita das obras de Homero, ordenada por Pisístrato.⁴⁸ Outras obras tinham sido escritas anteriormente. Mas as obras de Homero, devido ao seu sucesso, levaram à criação de um verdadeiro «mercado de livros», pela primeira vez na história. Depois de Homero, popularizaram-se outros autores de poemas, tragédias e comédias e o mercado livreiro da Ágora institucionalizou-se. Ele terá contribuído para a «educação crítica» dos cidadãos de Atenas e, assim também, para o surgimento de instituições políticas democráticas.

As tentativas para manter o tribalismo continuaram através de Esparta e do partido oligárquico ateniense, que se opunha à

⁴⁷ Para a passagem da sociedade «fechada» à sociedade «aberta», cf. OS, vol. I, pp. 200 segg. Para a questão do «choque de culturas», cf. BMM, cap. 8.

⁴⁸ Cf. Karl Popper, «On a Little Known Chapter of Mediterranean History», texto dactilografado, [1989].

política naval. Mas, pelo menos em Atenas, ter-se-ia formado uma atmosfera verdadeiramente propícia à discussão crítica e à fé humanitária que, por sua vez, sustenta a «abertura» da sociedade. Popper considera mesmo que a intolerância cultural da Atenas democrática não passaria de um mito, que o tribalismo só pode ser superado por alguma forma de imperialismo e que o imperialismo ateniense até era, muitas vezes, liberal.

Apesar de uma certa pobreza documental - do ponto de vista historiográfico - estas hipóteses de Popper são suficientes para compreendermos que ele não subalterniza as forças históricas; antes lhes confere um papel decisivo. É esta tese que nos importa reter, e não o trabalho de Popper como historiador da Antiguidade. O racionalismo crítico e os valores humanitários são uma consequência da sociedade «aberta»; e uma consequência vital para a sua sobrevivência até aos nossos dias.

10. SERA POPPER ETNOCENTRISTA ?

a) A partir da sua criação, a atitude crítica produz ideias cuja existência objectiva no Mundo 3 forma uma tradição racionalista. Esse acervo cultural projecta uma influência capaz de orientar os homens e as sociedades, quando aqueles procedem à sua exegese crítica constante. Esta é, para Popper, uma marca distintiva do que podemos chamar «civilização ocidental».⁴⁹

Foram as exigências morais inerentes ao racionalismo que marcaram a civilização ocidental. Se procurarmos na obra de

⁴⁹ Para a caracterização desta civilização, que empreendemos de seguida, cf. sobretudo BMM, cap. 15.

Popper exemplos aproximados da sociedade «aberta», não encontraremos mais do que na Antiguidade Grega e no mundo contemporâneo europeu, americano e britânico, inspirado pelas ideias das lutas liberais inglesas e das revoluções americana e francesa. Esta civilização é hoje mais justa e humana do que qualquer outra. Não porque «realize» o humanitarismo, mas porque é a mais predisposta ao aperfeiçoamento.^{7*} O que é possível pela existência de uma tradição intelectual racionalista, mas também pelo enquadramento político-institucional democrático - que, tal como as ideias, é uma criação humana pertencente ao Mundo 3 - e porque muitos dos membros da sociedade continuam a fazer profissão de fé na liberdade individual.

Mas, apesar de ser caracteristicamente ocidental, o racionalismo não foi, de modo algum, dominante na história do ocidente. Popper considera que as nossas sociedades não são, nem nunca foram, racionalistas. Ou cristãs, apesar da marca do cristianismo na nossa cultura. Para o verificar, basta conhecer um pouco de história.

O que melhor descreve o ocidente não é uma religião, uma ideia ou uma crença, mas várias, boas e más. Pertencem à história do ocidente a idolatria do poder e a escravatura, a ideia da necessidade histórica e a política totalitária, a submissão da natureza à acção deprimadora do homem, a divinização do êxito e do milagre económico. Mas também a recusa da arbitrariedade, da opressão, da violência e da guerra.

Foi no âmbito desta tradição que surgiu pela primeira vez a distinção clara entre os factos, por um lado, e os valores e normas, pelo outro, i.e., o «dualismo crítico» (v. I.4.). Ele foi

^{7*} Cf., por exemplo, BMM, p. 110.

uma recusa do «monismo mítico» das sociedades tribais, que encaram o plano normativo como factual. Mas também se opõe ao «naturalismo» e ao «positivismo ético e jurídico» que advogam a possibilidade de derivar o plano normativo dos factos, naturais ou sociais. Portanto, a tradição racionalista é sempre defensável, mesmo em contexto factual adverso. No entanto, ela pode perder-se.

Para Popper, os intelectuais têm a responsabilidade e o dever de contribuir para a sobrevivência da tradição crítica, marcante da nossa civilização. Na interacção múltipla e imprevisível dos factores históricos, a sua acção pode ser modesta e mesmo improdutiva. Mas nada os desobriga de tentar.

b) A importância dada por Popper a uma tradição intelectual ocidental coloca-nos o problema do seu eventual etnocentrismo. Se o etnocentrismo parece ser uma constante das diversas culturas, nada justifica ou autoriza que ele seja sancionado pela Ciência ou pela Filosofia. Qual a razão do «esquecimento» popperiano das sociedades não ocidentais?

Popper compreende que a tradição racionalista e a sociedade «aberta» não são universais mas produto de um «solo» civilizacional peculiar. Se a sua história parece mostrar uma capacidade de universalização potencial, ainda que seja para funcionarem como «continente» de outros «conteúdos» culturais e sociais particulares, devemos resistir a pensá-las como universais em acto. Conjecturamos por isso que o aparente etnocentrismo de Popper permite, bem pelo contrário, uma visão claramente não etnocêntrica.

Partindo do racionalismo e dos seus valores «em situação»,

Popper desenvolve um pensamento que não impõe uma determinada forma de pensar, viver e ordenar a sociedade global a povos e culturas cujas tradições e história são claramente diferenciadas. Como veremos no seguimento deste trabalho (caps. II e III), a refutação do totalitarismo e as conjecturas políticas de Popper são pensadas «dentro» de uma tradição e de uma história. Não conduzem à elaboração de um discurso sobre o que escapa a essa tradição e a essa história e que, pelo que sabemos, dificilmente deixará de ser «imperial».

No entanto, na medida em que o processo de universalização de que falávamos acima se estender - e já muito se estendeu - o pensamento de Popper encontrará mais realidades para equacionar. Mas não devemos ver aqui qualquer vontade de proselitismo. Será até difícil encontrar um pensamento que, mais do que o de Popper, seja imune a semelhante tentação.

11. CONCLUSÃO

Sabemos agora em que medida e de que modo o racionalismo popperiano esclarece os valores da Filosofia Política. O racionalismo é uma extensão da atitude crítica emergente na evolução (I.1.) e historicamente consciencializada na passagem da sociedade «fechada» para a sociedade «aberta» (I.9. e I.10.). É possível deduzir valores do racionalismo (I.2.), defendê-lo do irracionalismo e do racionalismo compreensivo não crítico (I.3. e I.4.). É possível argumentar a favor do racionalismo - sem o justificar - defendendo a viabilidade teórica da crítica (I.5. e I.6.) e dos valores agregados, e o carácter acríptico da razão dialéctica

(I.8.). Neste quadro, a actividade científica é importante - embora não inteiramente decisiva - para a manutenção do «espírito» crítico (I.7.).

Os valores humanitários assim pensados e argumentados - o próprio criticismo e a verdade, a não-violência e o pacifismo, a humildade intelectual e a tolerância, a igualdade e a liberdade, a justiça e o individualismo - são a condição primeira de uma Filosofia Política do racionalismo crítico. Conferindo-lhes substantividade teórica, essa Filosofia deverá mostrar o que esses valores propõem e o que recusam, ao equacionar a vida humana na pólis.

Nos próximos capítulos, o pensamento totalitário (II.) surgirá como aquilo que, no âmbito do «político», nega os valores do racionalismo crítico; as conjecturas para uma política racional (III.), ao invés, indicarão as condições e o modo da sua actualização.

CAPÍTULO II

Críticas

«IDENTIFICAÇÃO» E ANÁLISE DO PENSAMENTO TOTALITÁRIO
E DOS SEUS SUPORTES TEÓRICOS

1. TRADIÇÃO TOTALITÁRIA E SOCIEDADE «FECHADA»

a) Na visão popperiana, a passagem de uma sociedade «fechada» para uma sociedade «aberta» gera tensões psíquicas e sociais dificilmente suportáveis. Perante a possibilidade da crítica e a assunção da responsabilidade individual, muitos sentem-se perdidos, abandonados-no-mundo e desprotegidos. Experimentam o que Popper chama «tensão da civilização».¹ O fim da unidade tribal, da fidelidade aos mitos e paradigmas seculares da acção, é sentido como uma perda e pode levar à nostalgia da sociedade fechada.

Assim, surgiu também uma tradição intelectual que preconiza o regresso à sociedade «fechada». É a tradição totalitária, que substitui o espírito crítico e a responsabilidade individual pelo preconceito e pela responsabilidade colectiva. O seu critério de moralidade é o grupo. O indivíduo é uma «peça da engrenagem» social e as virtudes particulares valem na medida em que se ajustam à virtude geral.²

A tradição totalitária forma-se como o antónimo da tradição racionalista e crítica e dos valores humanitários. Surgida na Grécia Antiga, permanece até aos nossos dias: «O totalitarismo moderno é apenas um episódio da perene revolta contra a liberdade e a razão».³ A tradição totalitária tem larga expressão ao nível do pensamento comum, mas adquire também formulações teóricas altamente elaboradas. Os autores mais importantes que Popper inclui nesta tradição são Platão, Hegel e Marx, embora o último

¹ Cf., em particular, OS, vol II, p. 176.

² Cf. OS, vol. I, pp. 106-108.

³ OS, vol. II, p. 60.

fosse talvez um humanitário ao nível das intenções.* Como se trata de alguns dos pensadores mais influentes, é fácil inferir a importância do pensamento totalitário nas tradições intelectuais do Ocidente.

Tanto nas suas formas antigas como nas contemporâneas e em versões mais ou menos elaboradas, o pensamento totalitário mantém o seu «totalismo». Embora Popper não empregue este termo «totalismo» — usamo-lo para exprimir a ideia de que o Todo deve predominar. Mas é necessário ter em conta que a figura do Todo adquire continuamente novas expressões. A Tribo e ao Estado (ou Cidade) juntam-se a Nação, a Classe ou o Partido. Enquanto objectos formais do pensamento, estas diferentes versões do Todo são muito idênticas e talvez mesmo intersubstituíveis.

Segundo Popper, já desde a Antiguidade que o nacionalismo está presente na teoria política.≠ No Velho Oligarca, em Platão e Aristóteles, ele faz parte da revolta contra a sociedade aberta e o cosmopolitismo que lhe está associado. Mas é ultrapassado pelos Impérios e só verdadeiramente ressuscitado na Prússia do sec.XIX, embora os germes estivessem em Rousseau e nas ideias da Revolução Francesa. Hegel substitui o nacionalismo liberal do seu tempo pela adoração do Estado e da História. A ideologia nazi combina este nacionalismo com o darwinismo na forma racista de Haeckel. No marxismo-leninismo, a guerra das Nações dá lugar à guerra das Classes, ao destino redentor do Proletariado e ao papel dirigente do Partido-Estado, ideologicamente identificado com o interesse

* Diz Popper em OS, vol. II, p. 200: «A fé de Marx, creio eu, era fundamentalmente uma fé na sociedade aberta». Mais tarde, Popper mudou de opinião, passando a duvidar da sinceridade do humanitarismo de Marx: v. nota acrescentada em 1965, em OS, vol. II, p. 396.

≠ Cf. OS, vol. II, p. 49 segg.

do Povo e o sentido da História.

b) As condições sociais do surgimento do pensamento totalitário são idênticas às que vimos no surgimento da tradição racionalista e enquadram-se na passagem à sociedade «aberta». Se bem compreendemos a perspectiva de Popper, o pensamento totalitário não é o pensamento da sociedade «fechada» - nas sociedades «primitivas» ou «tribais» não há nem pode haver pensamento totalitário e elas não são nem podem ser totalitárias - mas o dos que, vivendo numa sociedade «aberta» (sempre em sentido aproximado), recusam radicalmente essa condição.

De um ponto de vista sócio-psicológico e «totalista», o totalitarismo mantém-se idêntico nos seus avatares. No entanto, no plano histórico, algumas diferenças políticas separam as formas antigas das contemporâneas.⁴

O totalitarismo espartano, para além do anti-humanitarismo, protege-se face à influência estrangeira, é autárquico e anti-universalista, procura a dominação mas retém a expansão. O totalitarismo contemporâneo - nazismo, fascismo e comunismo - é idêntico, excepto no imperialismo. Considera a necessidade de criar inimigos e de combater a expansão universal do humanitarismo, que lhe surge como uma ameaça interna. E Popper mais não diz.

c) A noção popperiana de pensamento totalitário é, segundo nos parece, algo vaga e indeterminada, cobrindo um lapso temporal muito grande e realidades igualmente diversas. Mas Popper procura aproximá-las e não distingue, para não cair numa perspectiva

⁴ Cf. DS, vol. I, pp. 182-183.

«essencialista», entre totalitarismo e autoritarismo.⁷ Por isso, a aceção popperiana de pensamento totalitário parece caucionar, sob a forma do desejo de regresso à sociedade «fechada», realidades políticas que a Sociologia Política não consideraria totalitárias.⁸

Deste ponto de vista sócio-histórico, não parece correcto considerar totalitários pensadores como Platão ou Hegel. O tipo de ordenação política da sociedade defendido pelo primeiro seria um autoritarismo das elites sapientes, enquanto o segundo aprovaria o autoritarismo da Monarquia prussiana. Ambos são estranhos ao fenómeno totalitário, típico das sociedades de massa contemporâneas.⁹ Poderá a análise popperiana do totalitarismo superar esta objecção? Estaremos em condições de o determinar depois de completar a sua reconstrução (v. II.9.).

2. SOCIEDADE «ABERTA» versus PENSAMENTO TOTALITARIO

Segundo Popper, desde a passagem à sociedade «aberta» que estamos diante de uma alternativa decisiva. Ou aceitamos a crítica e a responsabilidade individual, ou rejeitamos ambas e

⁷ Para a aversão de Popper às definições de «totalitarismo», v. «Conversation with Karl Popper», in Bryan Magee (ed.), Modern British Philosophy, Londres, Secker & Warburg, 1971, p. 79.

⁸ V. Claude Polin, Le totalitarisme, Paris, P.U.F., 1982, passim. Para uma visão problematizadora, v. Robert Orr, «Reflexões sobre o totalitarismo», in Anthony de Crespigny e Jeremy Cronin, Ideologias políticas, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, pp. 115-126.

⁹ V., a este propósito, Anthony Quinton, «A política sem essência», in Anthony de Crespigny e Kenneth Minogue (eds.), Filosofia Política Contemporânea, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979, especialmente pp. 187 segg.

refugiamo-nos na nostalgia da sociedade «fechada». Esta disjunção exclusiva traduz-se na oposição irredutível entre a tradição racionalista da sociedade «aberta» e a tradição do pensamento totalitário. Para um racionalista crítico e humanitário, o pensamento totalitário é uma impossibilidade intelectual e moral:

«Nunca podemos regressar à alegada inocência e beleza da sociedade fechada. O nosso sonho de um céu não pode ser realizado na terra. Uma vez que começemos a confiar na nossa razão e a usar os nossos poderes de crítica, uma vez que sintamos o apelo das responsabilidades pessoais e, com estas, a responsabilidade de auxiliar a promoção do conhecimento, não podemos regressar a um estado de submissão implícito à magia tribal. Para aqueles que comeram da árvore do conhecimento, o paraíso está perdido».¹⁰

Segundo R. Bouveresse, Popper confronta-se com a alternativa entre sociedades «fechadas» e sociedades «abertas», preferindo as segundas (ao contrário de Lévi-Strauss, que prefere as primeiras, as «sociedades frias» e «sem história»)¹¹. Porém, parece-nos que a questão fundamental, para Popper, está no facto da transposição do limiar da sociedade «aberta» obrigar a uma escolha, não entre o tribalismo e a civilização, mas entre o totalitarismo e essa sociedade «aberta». Não é realmente possível voltar à sociedade «fechada», mas é sempre possível intentá-lo.

O desejo de voltar atrás, a um mítico estado de Harmonia e Felicidade, leva à negação de todos os valores do racionalismo crítico e da própria atitude racional, que consciencializa o

¹⁰ OS, vol. I, p. 200.

¹¹ Renée Bouveresse, Karl Popper ou le rationalisme critique, Paris, Vrin, 1981, p. 153.

processo das «tentativas e erros». Por isso, tem de ser dominado. «Se voltarmos [atrás], então devemos refazer o caminho integral- devemos regressar à animalidade». A alternativa consiste em potenciar o uso da função argumentativa da linguagem, promover a crítica e o humanitarismo. É esse o «caminho para a sociedade aberta». ¹²

O argumento que temos vindo a expor contra o pensamento totalitário pode ser encarado como um desenvolvimento da relação entre razão, humanitarismo e história, equacionada no primeiro capítulo. O desenvolvimento de um racionalismo não dogmático e humanitário, leva à adopção da sociedade «aberta», que o acolhe. A possível consistência de um racionalismo não dogmático e humanitário leva à maior consequência teórica da recusa da sociedade «fechada», que o rejeita.

Mas vimos também que a defesa totalitária do regresso à sociedade «fechada» advém da «tensão da civilização». A resposta popperiana a esta situação consiste na maximização do uso da razão no conhecimento e na vida social. É da possibilidade da crítica - abordada em I - e da possibilidade de uma política crítica - que abordaremos em III - que decorre a alternativa a uma vivência social e pessoal «tensional». O resultado final desta démarche teórica deverá ser um optimismo diante do uso das liberdades individuais da sociedade «aberta» e a construção de um mundo melhor, sem os perigos políticos do fascínio pelo «paraíso perdido».

3. DO PENSAMENTO TOTALITÁRIO A FILOSOFIA SOCIAL: ORGANICIS-

¹² OS, vol. I, pp. 200-201.

MO, HISTORICISMO e UTOPISMO

Embora o pensamento totalitário, como surge nos textos de Popper e nós expusemos na primeira secção deste capítulo, seja quase «vazio» do ponto de vista teórico, pode ser «preenchido» por várias ideias. A visão orgânica da sociedade e do estado, o historicismo e o utopismo são os instrumentos mais poderosos a que recorre. Não são, de modo algum, instrumentos teóricos exclusivos dos pensadores totalitários. Mas prestam-se particularmente aos seus intentos.

Estas teorias-suporte do pensamento totalitário conheceram a sua formulação filosófica a partir da Grécia Antiga, em pensadores como Heraclito ou Platão. É possível encontrá-las ao longo da história em autores não totalitários e mesmo racionalistas críticos e liberais, como seria o caso de Stuart Mill, que Popper considera historicista. O mais importante, porém, é que estas teorias podem ser expostas e criticadas em si mesmas, independentemente de quem as tenha defendido parcialmente. Uma vez que, na totalidade, apenas foram «defendidas» por Popper, antes de as criticar.

Nesta secção, procederemos à exposição das ideias-suporte do pensamento totalitário, visando a sua caracterização global.

a) O organicismo, ao encarar a sociedade como um super-organismo, um Leviatã, coloca a ênfase na unicidade e na solidariedade das partes.¹³ É também um holismo, pela subordinação

¹³ Para esta questão, v. OS, vol. I, especialmente pp. 79-81; e ainda, Karl Popper, «Platón», in Enciclopedia internacional de las ciencias sociales, Madrid, Aguilar, 1976, vol. VIII, pp. 221-224.

dessas partes à visão do todo. Na sua forma mais extrema, metafísica, a teoria orgânica considera que o colectivo existe e age enquanto tal.

Estendendo-se à ideia de Estado como instituição, o organicismo encara-o como o órgão dirigente, a «cabeça» da sociedade. Dessa forma, a sociedade civil e o indivíduo ficam-lhe subordinados. Só em função dele ganham ser e sentido.

A visão orgânica da sociedade e do Estado é relativamente pouco esmiuçada no pensamento popperiano, em comparação com o historicismo e o utopismo. No entanto, Popper considera-a «a mais influente e equívoca».¹⁴ Ela surge, nas raízes do pensamento político ocidental, em Platão, embora seja com certeza mais antiga e de origem oriental.

Para Platão, o corpo político está doente e é necessário curá-lo. Através da analogia entre a Pólis e a alma, ele faz o diagnóstico e inventa a terapêutica. Constrói então uma cosmologia em que baseia o diagnóstico e uma teoria do conhecimento em que fundamenta a terapêutica.

As cidades - segundo Platão - estariam em contínua degenerescência em relação ao modelo ideal da sua génese, conhecendo formas de governo progressivamente degradadas. A solução é impedir a mudança, fortalecendo uma classe dominante que está dentro dos conhecimentos necessários à compreensão do devir e à sua retenção pela imitação do modelo ideal. Essa classe dominante, constitui a «cabeça» ou parte superior da «alma» da Cidade. A sua degenerescência deriva do facto de ser dominada pelo «órgão» social errado - o povo ou um tirano, por exemplo. Devidamente orientado, o «corpo» da Cidade poderá mitigar a sua degradação e

¹⁴ Karl Popper, loc. cit., p. 223.

atingir um estado de saúde mais satisfatório.

Mas o apelo do organicismo não é puramente discursivo. Ao inteligir a relação vital das várias partes do «corpo político», traduz a possibilidade de realização de uma aspiração existencial profunda, pela via política. A teoria orgânica pode ser considerada uma forma de misticismo social.¹⁵

O místico aspira à unidade do Sujeito e do Objecto, à vivência dessa plenitude pelo amor e pela intuição. Também a teoria orgânica exprime o «sonho de um paraíso em que a unidade tribal se revele como a realidade imutável».¹⁶ Procura reviver aquilo que a «tensão da civilização» assinala como perda, a Idade do Ouro anterior à queda, motivada pelo pecado original da razão e da liberdade.

b) O historicismo toma consciência do devir mas consegue minorar a angústia que daí decorre. Afirma que existe uma trama histórica, que a história é governada por leis, padrões ou tendências e que, se as descobrirmos, saberemos o destino.¹⁷

Pelo menos nas suas formas mais primitivas, o historicismo é tão antigo como a teoria orgânica e deriva da «teoria conspirativa da sociedade». Segundo esta teoria, um fenómeno social é explicado pela descoberta daqueles que estavam interessados na sua ocorrência e conspiraram e planejaram nesse sentido.¹⁸ Na Antiguidade, a conspiração está a cargo dos deuses. Na teoria

¹⁵ Popper estabelece implicitamente esta ligação, ao comentar o pensamento platónico: cf. OS, vol. I, pp. 197 e 314.

¹⁶ OS, vol. I, p. 314.

¹⁷ Cf. OS, vol. I, pp. 7-10.

¹⁸ Cf. OS, vol. II, pp. 94-95.

conspirativa contemporânea, os deuses são substituídos por homens e grupos poderosos que decidiriam o futuro pelo critério do seu interesse.

Se em Homero existe uma trama histórica, o destino está encoberto e não é possível adivinhar para que lado irá pender a balança divina da justiça.¹⁹ A visão homérica da história deriva mais de uma teoria conspirativa do que de um historicismo acabado. Este retoma a ideia de «enredo» histórico mas dá-lhe uma tournure diferente, prescindindo da conspiração. A primeira forma acabada de historicismo - teísta - surgiu na doutrina judaica do Povo Escolhido. Os judeus, destruídos pela conquista babilónica, vivem o «sentimento de derivação» inerente à dissolução das formas de vida tribal. A ideia do Povo Escolhido e encaminhado por Deus - como, mais tarde, as de Raça Escolhida ou Classe Escolhida - é a resposta a uma situação social tensional.

Mas a história do pensamento ocidental mostra a substituição do divino pelo natural.²⁰ As leis de Deus podem dar lugar às leis da Natureza, encaradas como imperativas. A Sua vontade e poder sucedem então as forças naturais, e aos Seus desígnios a selecção natural orientada. A onipotência e onisciência divinas transformam-se na onipotência e onisciência da Natureza e da Ciência e o determinismo histórico em determinismo natural.

No sec. XIX, a deusa Natureza dá lugar à deusa História, às suas leis e poderes, ao seu determinismo específico. Os que lhe resistem são por ela julgados e condenados. O poder absoluto dos

¹⁹ Os exemplos dados nesta alínea não traduzem uma apreciação da nossa parte. Eles podem ser encontrados ao longo de OS.

²⁰ Cf. Karl Popper, «A Pluralist Approach to the Philosophy of History», in Erich Streissler e outros (eds.), Roads to Freedom: Essays in Honour of F. A. von Hayek, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 182. V. também I.5. infra.

Factos - naturais, sociais ou, na filosofia mais recente, linguísticos - não é mais do que a secularização superficial da instância teísta do pensamento ocidental.

Desta forma, o historicismo não é necessariamente teísta, nas suas formulações explícitas. Pode surgir, por exemplo, sob forma biológica (como no naturalismo platónico e na moderna associação entre o racismo e o evolucionismo), espiritualista (Hegel) ou economicista (Marx).

O historicismo platónico está estreitamente ligado ao dualismo entre o ser e o devir. A «Sociologia descritiva» de Platão - na expressão de Popper - traduz a progressiva degenerescência da sociedade. Assim se explica a sucessão, a partir da Cidade histórica inicial, da timocracia, oligarquia, democracia e tirania, para nos atermos à tipologia da República. A mudança política é provocada pelos interesses económicos, que levam ao antagonismo das classes, à sedição no seio da classe governante e à queda dos regimes. Mas a causa determinante da introdução da mudança na Cidade inicial é a degeneração rácica (que só os governantes filósofos podem evitar, praticando a eugenia).

Para Hegel, diferentemente do que acontece com Platão, as Ideias ou essências não estão fora das coisas mas, como para Aristóteles, nas próprias coisas. As essências são, em Hegel, identificadas com as coisas em fluxo, são «emergentes» e «auto-criativas». O fim do seu desenvolvimento é a Ideia Absoluta e o padrão desse desenvolvimento é dialéctico (para mais pormenores sobre esta interpretação popperiana, v. I.8. infra).

Marx, por seu turno, ilustra um determinismo histórico puro, de cariz sociológico. Ele permite o estabelecimento de prognósticos de «largo escopo», aproximando-se do tipo de historicismo

que abordaremos na próxima secção (v.). Embora Marx procurasse talvez separar o «reino da liberdade» da «esfera de produção material», a sua «concepção materialista da história» assenta no desenvolvimento necessário das «relações de produção». Desta forma, reduz metafisicamente o plano das ideias e da política a um sub-produto da esfera económica, submetido às suas leis e desenvolvimento.

Limitámo-nos, até agora, a uma caracterização geral, e a breve exemplificação, do historicismo. Mas existe também uma teoria historicista da moral e da política.²¹ Sob o ponto de vista ético, o historicismo é um «positivismo do futuro» que, tal como o conservadorismo, submete os padrões aos factos. Simplesmente, integra-os nos diferentes elos da cadeia histórica. Enquanto o positivismo ético - ou jurídico - leva à aceitação das normas como factos sociologicamente determinados, o historicismo adopta normas cuja vigência é também considerada de facto, embora apenas numa fase histórica necessária posterior.

Sendo, em princípio, estritamente anti-voluntarista, o historicismo pode combinar-se com a teoria que considera ser tarefa da política minorar as «dores de parto» - na expressão de Marx - das evoluções pré-determinadas. Esta doutrina historicista da política permanece, no entanto, contrária a qualquer forma de engenharia social²² que considere serem os fins humanos escolhidos pelos homens e a história susceptível de alteração.

²¹ Cf. OS, vol. II, cap. 22. Para a doutrina política do historicismo, v. CR, p. 338.

²² A expressão «engenharia social» parece dever-se, segundo Popper, a Roscoe Pound. A expressão «tecnologia social» - que explicaremos em III.1. e não deve ser confundida com a «engenharia social» - foi sugerida a Popper por C. G. F. Simkin. Para esta questão, cf. OS, vol. I, pp. 210-211.

c) A engenharia social pode ser gradual ou utópica. Ocupar-nos-emos agora apenas da segunda. Ela é sempre de carácter público e visa a remodelação total da sociedade a partir da conquista de uma posição-chave, geralmente o poder político.²³

Parece-nos pois claro que, por engenharia social utópica ou utopismo, não entende Popper a imaginação e criatividade que podem levar à melhoria das instituições sociais e políticas, mas a abordagem holista da transformação social. O utopismo é um radicalismo - no sentido etimológico - e exprime o desejo de ultrapassagem da «tensão da civilização» pela erradicação do existente e a construção de um mundo sem fealdade. Por isso, o utopismo é também um esteticismo.

Apesar da divergência fundamental quanto ao determinismo histórico, é possível e frequente uma combinação entre um historicismo mitigado e a engenharia social utópica. Podemos admitir uma lei da mudança histórica - como por exemplo a da degenerescência, derivada do mito da Idade do Ouro - não a absolutizando e encarando a possibilidade de a neutralizar. Tal tarefa não está ao alcance da engenharia gradual - se esta é possível o historicismo é falso - mas apenas da engenharia utópica. Só a mudança da essência da sociedade, das suas estruturas profundas e não de uma ou outra instituição, permitiria contrariar a força do devir. Uma teoria deste tipo pode ser encontrada em Platão. Quando o Rei se torna Filósofo ou o Filósofo Rei, toma as medidas necessárias para «limpar a tela» e ordenar a cidade à luz da

²³ Cf., para esta questão, OS, vol. I, cap. 9, e PH, pp. 67 segg.

Justiça.²⁴

Em Marx, podemos observar o mesmo conluio, aqui ainda mais contranatura.²⁵ Apesar do seu historicismo consequente, Marx afirma que é necessário «transformar o mundo» e que essa é mesmo a tarefa que mais importa. Sobrevinda a Revolução, historicamente forjada na contradição entre o capital e o trabalho, o «governo despótico do proletariado» toma as medidas necessárias à supressão das relações de produção existentes com vista a passar do «reino da necessidade» ao «reino da liberdade». Portanto, no pensamento marxiano encontramos tanto elementos historicistas e, em particular, uma teoria historicista da política, como elementos utopistas. Estes são, como julgamos ter já ficado claro, contraditórios em relação àqueles.

*

Para finalizar, podemos encontrar um traço de união entre as três teorias apresentadas. Todas denotam a predominância da visão holista. Para além do organicismo, também o historicismo se interessa pela sociedade como um todo, pelo seu devir enquanto tal, e não por aspectos particulares, que não seriam reveladores do sentido desse devir. Por outro lado ainda, o utopismo é um holismo da mudança provocada.

4. DA FILOSOFIA SOCIAL A TEORIA METODOLÓGICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS: INFLUXO DAS TEORIAS-SUPORTE DO PENSAMENTO TOTALITÁRIO

²⁴ Para o retrato popperiano do Filósofo-Rei platónico, v. OS, vol. I, cap. 8.

²⁵ Cf. PH, pp. 73-74.

Para Popper, as metodologias derivam, em geral, de concepções filosóficas pré-existentes. As ideias expostas na secção anterior, constituem o fundo filosófico de concepções largamente influentes na teoria metodológica das ciências sociais.²⁴ Nesta secção, exporemos os argumentos especificamente metodológicos que é possível agregar a tais ideias. Concentrar-nos-emos nos argumentos e não em autores que os possam ter utilizado.

Manteremos a ordenação algo esquemática que intenta distinguir o organicismo, o historicismo e o utopismo apesar de Popper, em The Poverty, apresentar por vezes como tipicamente historicistas ideias que são, antes de mais, organicistas ou utopistas.

a) A teoria organicista metodológica defende que as sociedades e os grupos sociais devem ser compreendidos por analogia com os organismos vivos.²⁷ Esta teoria pode ser distinguida do organicismo metafísico que afirma serem os grupos mais reais do que os indivíduos. Assim, é possível preconizar um organicismo puramente metodológico. Mas, apesar da importância da analogia organicista, a análise popperiana incide preferencialmente no holismo das estruturas sociais.

O organicismo metodológico é uma forma de holismo. Este defende, também de um ponto de vista metodológico, que os colectivos não devem ser apenas pensados em termos dos indivíduos que os compõem e das suas relações sociais. A característica marcante do holismo é o considerar metodologicamente necessário construir «todos», porque só «a totalidade das propriedades ou dos aspectos de uma coisa e, especialmente, a totalidade das relações que unem

²⁴ Cf., PH, p. 54.

²⁷ Para esta questão, cf. PH, pp. 17-19.

as suas partes constituintes»²⁸ é suficiente para inteligir a vida social. Os «todos» neste sentido tanto podem ser «partes» da sociedade como a sociedade global. Mas a análise que não tem em conta estes «todos» é meramente atomizada e não se eleva à compreensão dos objectos (construtos) próprios da Ciência Social.

Para relevar o «todo», o holismo recorre frequentemente à metáfora organicista. Usa termos como «espírito do grupo», por exemplo. Mas não se identifica necessariamente com o organicismo. O holismo pode compreender os colectivos por analogia com mecanismos não vivos, ou sem recurso a metáforas, ultrapassando da mesma forma o simples estudo dos comportamentos individuais e das relações sociais. Mas o organicismo é sempre um holismo. é aquele holismo que recorre à analogia biológica.

b) A ideia historicista em ciências sociais, leva a que estas encarem como seu objectivo a elaboração de previsões ou profecias, através da descoberta das leis, padrões ou tendências da história. Esta não é estudada na sua especificidade, mas como método para o fim em vista.²⁹

Podemos considerar dois tipos básicos de argumentação em prol do historicismo metodológico: naturalístico e anti-naturalístico. Enquanto o primeiro procura trazer para o domínio das ciências sociais o que julga ser o método das ciências naturais, o segundo afirma que a cientificidade das ciências sociais é de ordem diferente, exigindo portanto métodos radicalmente diversos. é possível combinar estas duas visões e uma argumentação completa

²⁸ PH, p. 76.

²⁹ Cf. PH, pp. 3-4, e também CR, pp. 336-338.

e desenvolvida do historicismo metodológico fá-lo-á necessariamente. Em The Poverty of Historicism Popper desenvolve os vários argumentos anti-naturalísticos e naturalísticos num todo coerente uma vez que, como veremos, o historicismo naturalístico aceita também as doutrinas anti-naturalísticas. Mas, à partida, é talvez aconselhável separar as duas visões em blocos argumentativos diferenciados.³⁰

O argumento central do historicismo anti-naturalístico realça que as leis sociais dependem de uma situação histórica sempre mutável, com acontecimentos e personalidades intervenientes únicos e irrepetíveis. As sociedades humanas nunca experimentam a simples repetição do mesmo, pois a memória colectiva, por vezes associada às tradições dos grupos, influencia os comportamentos do presente. A história é o domínio da constante novidade.

Esta ideia de novidade histórica não decorre da simples tomada de consciência do devir. Está ligada ao holismo das estruturas sociais, que expusemos na alínea anterior. É pela associação entre a ideia de novidade e este holismo que a mudança histórica pode ser considerada radical.

Este argumento é sobretudo «negativo», já que dele decorrem várias consequências que inviabilizam a aplicação de métodos naturalísticos:

- Impossibilidade de generalizar regularidades. O que é «regular» num período histórico determinado pode deixar de o ser noutra período;

³⁰ Seguiremos aqui, basicamente, a argumentação desenvolvida nas duas primeiras partes de PH. No entanto, a sua ordenação não corresponde exactamente a essas divisões da obra, porque elas nem sempre correspondem ao que prometem. V., a este propósito, o que dissemos sobre PH na «Introdução» a este trabalho.

- Impossibilidade de repetir experiências de larga escala, precisamente as únicas que seriam válidas para aferir o comportamento da sociedade global. Como as sociedades estão sempre em devir, não é possível recriar fielmente as condições de um experimento anterior. E, mesmo que o fosse, tal experimento não poderia ser generalizado para qualquer outro momento histórico;

- Impossibilidade de identificar regularidades. Mesmo que elas existam, a complexidade dos fenómenos sociais não permite, como na Física, o isolamento artificial de variáveis. Os fenómenos sociais pressupõem ainda outros fenómenos mais básicos - psíquicos, vitais e físicos - estudados por outras ciências, o que aumenta a complexidade em jogo;

- Impossibilidade de previsões objectivas. O previsor também faz parte da sociedade a que a predição respeita, pelo que não pode eximir-se a introduzir valorações que comprometem a objectividade da previsão. Por outro lado, a previsão influencia o resultado previsto, podendo precipitá-lo ou contribuir para o evitar. Este fenómeno é apelidado por Popper «Efeito de Édipo»³¹;

- Inanidade da utilização de métodos quantitativos, já que estes não servem para descrever as transformações orgânicas das entidades sociais ao longo da história.

A última consequência do argumento central da visão anti-naturalística introduz-nos num argumento também anti-naturalístico mas mais «positivo»: a história dos grupos sociais holisticamente considerados pode ser inteligida através de uma «compreensão intuitiva», que contorna as dificuldades inerentes à inanidade dos métodos quantitativos, complexidade, identificação e generalização de regularidades e efectuação de experiências de

³¹ PH, p. 13.

«larga escala». Trata-se de um essencialismo metodológico, pois esta apreensão qualitativa deve penetrar no que é essencial e permanece para além da mudança, não se limitando à mera descrição de comportamentos. Mas o que permanece, só pelo conhecimento do que muda pode ser descoberto, i.e., pelo conhecimento histórico.

A compreensão intuitiva, nesta variante historicista,³² não procura apenas a «reconstrução imaginativa» das actividades dos agentes sociais e da situação em que se desenrolam, mas também a sua inserção em tendências históricas. Os acontecimentos, para além de inseridos na sua contemporaneidade, são compreendidos a partir dessas tendências, muitas vezes traduzidas - em linguagem de ressonância organicista - na ideia de «espírito da época».

Apesar da diferença dos momentos históricos, a compreensão intuitiva, penetrando mais fundo, permite uma «inferência por analogia»³³ que detecta tendências similares em vários períodos. Esta abordagem dispensa, como é óbvio, a experimentação, atingindo conhecimentos cujo alcance e valor está para além da superficialidade fenoménica.

Algumas previsões poderão ser feitas, a partir do desenvolvimento de tendências. Mas nunca deixam de estar socialmente comprometidas, de exprimir os interesses em jogo na sociedade. Se uma tendência é detectada, o cientista social posiciona-se perante ela consoante os seus interesses e preferências (de ordem política, económica, de classe etc.).

Além disso, tais prognoses só podem ser efectuadas sob grande reserva. Estão dependentes da «inferência por analogia»

³² Também é possível preconizar um método intuitivo sem caucionar o historicismo: v. PH, pp. 19-24.

³³ PH, p. 22.

cuja fiabilidade é reduzida, já que um período nunca é inteiramente igual a outro. Se Popper se detivesse nos argumentos anti-naturalísticos do historicismo, não alcançaria integralmente o programa historicista da Ciência Social. As doutrinas naturalísticas do historicismo conferem-lhe maior arrojo e um âmbito mais alargado.

Na visão naturalística, o historicismo procura aproximar-se da Física. Entende que a Sociologia é, tal como esta, uma disciplina empírica e teórica (i.e., que formula leis). A «Sociologia é História Teórica» e «a História política e social é a única fonte empírica da Sociologia».³⁴ O argumento central deste tipo de historicismo é inteiramente positivo colhendo, no entanto, os pressupostos da argumentação do historicismo anti-naturalístico.

O historicismo naturalístico pode aceitar a novidade histórica e o holismo, todos os aspectos relacionados com o carácter problemático da elaboração de leis sociológicas e da efectuação de previsões, a compreensão intuitiva e o essencialismo. A sua tese principal, porém, é que da inexequibilidade de previsões com a mesma exactidão e pormenor das da Física, não se conclui a impossibilidade de qualquer previsão objectiva.

As previsões sociológicas são «prognósticos a longo termo, de alcance amplo e um tanto vago», designados por Popper «prognósticos de largo escopo».³⁵ Apoiam-se no conhecimento das «forças» históricas determinantes na «dinâmica» social e das «leis de desenvolvimento histórico»³⁶, que explicam a passagem

³⁴ PH, p. 39.

³⁵ PH, p. 37.

³⁶ PH, pp. 40-41.

necessária de um período a outro (por exemplo, do feudalismo ao capitalismo e deste ao socialismo).

O conhecimento de «forças» históricas já poderia ser ad-
vogado com argumentos anti-naturalísticos - chamando-lhes,
talvez, tendências. Mas só um argumento naturalístico permite
viabilizar as «leis de desenvolvimento histórico». Consiste ele
em admitir que elas podem ser formuladas a partir da generaliza-
ção de tendências, segundo o método indutivo que o historicismo
pensa ser o da ciência.

Porque dizem respeito ao conjunto do processo histórico,
essas leis de desenvolvimento não caem na alçada do argumento
anti-naturalístico que afirma a impossibilidade de generalizar
regularidades de um período a outro. As leis de desenvolvimento
histórico dizem respeito, precisamente, à sucessão de períodos e
não à sua caracterização específica.

Segundo o historicismo, a tarefa da Ciência Social consis-
tirá então na investigação das forças e leis históricas, para
elaborar prognósticos semelhantes aos da Astronomia, embora menos
rigorosos e de «largo escopo». Tais prognósticos podem ser
chamados «profecias»³⁷ na medida em que decorrem do desenvol-
vimento incondicional e incontornável das leis e tendências. A
história é a base empírica destes procedimentos, na medida em que
nela se devem encontrar os padrões que permitem a prognose, e
através dela a prognose será cumprida, sem necessidade de recurso
a experiências sociais de escala ampla ou reduzida.

Reforçado por todos os argumentos naturalísticos e anti-
naturalísticos, o historicismo metodológico surge agora na sua
«máxima força», dando prosseguimento científico ao velho sonho

³⁷ PH, p. 43.

dos áugures e aos oráculos de alguns filósofos.

c) A metodologia das ciências sociais traz também novos argumentos ao conluio «perverso» entre historicismo e utopismo.³⁰ Ela permite criticar os que afirmam a existência de leis invariáveis, como as da economia, e cuja intenção seria a defesa do status quo. Considerando que as realidades sociais mudam com os períodos históricos e que, por outro lado, é possível conhecer as leis ou propensões dessa mudança, o historicismo defende a possibilidade de uma acção racional e consequente, cujos objectivos se inscrevam na trama da história.

Aliás, qualquer acção racional, mais ou menos concertada, mais ou menos cautelosa, perde todo o sentido e consequência quando não resulta de uma planificação integrada na história. O activismo que muitas vezes os historicistas reivindicam, na sua ânsia por um mundo melhor (como, talvez, no caso de Marx), é totalmente desmentido por uma Ciência Social que nega a possibilidade de leis universais não historicistas e, consequentemente, de reformas sociais parciais por elas guiadas (veremos no próximo capítulo de que modo as leis podem «guiar» as reformas).

A intervenção utópica, já o sabemos, não visa apenas arranjos parciais, por muito arrojados que possam ser, mas a precipitação de um tempo novo, a metamorfose do «social». Portanto, ao estudo da sociedade como um todo e à sua periodização, acrescenta-se coerentemente o projecto da sua reconstrução global. Definido previamente o 'estado de sociedade' a atingir, resta precipitá-lo no real, em nome da Ciência Social e Histórica.

³⁰ Para esta questão, cf. PH, especialmente pp. 73-74.

5. CRÍTICA DO ORGANICISMO

Nesta secção e nas duas outras que consagraremos à exposição da crítica popperiana das teorias-suporte do pensamento totalitário, enveredaremos por uma divisão por alíneas, correspondentes aos diferentes argumentos avançados. Embora não seja possível encontrar nos textos popperianos uma exposição deste tipo, apenas procuraremos sistematizar e clarificar a argumentação de Popper.

*

a) A oposição de Popper à visão da sociedade como um organismo pode primeiro ser compreendida em termos ético-políticos. O indivíduo, que a tradição racionalista preza na sua liberdade e responsabilidade, surge dissolvido na acção do todo. O organicismo é uma visão perigosa para os racionalistas e humanitários, amigos da sociedade «aberta». Mas esta reprovação va de soi, sendo necessário analisar antes a crítica do organicismo metodológico e metafísico.

b) Popper não chega propriamente a elaborar argumentos refutacionais do organicismo em geral - abrangendo, portanto, a sua versão metafísica. Limita-se a considerá-lo discipiendo e a classificá-lo de doutrina «popular» e «ingénua».³⁹ A crença na existência de colectivos-em-si é a mera reificação de termos teóricos ou da linguagem corrente. Mas esta crença reflecte-se na teoria do método. Ao considerar indefensável o holismo das estruturas sociais, Popper descarta o organicismo metodológico.

Popper está de acordo com a afirmação que o «todo» não é

³⁹ CR, p. 341.

simplesmente a soma das partes. Está disposto a aceitar «todos» no sentido gestáltico, como as propriedades que fazem surgir um conjunto como estrutura organizada e não mera amálgama. Mas não a identificá-los com as totalidades a que fizemos referência no ponto 4.a) deste capítulo. Essas totalidades nunca podem ser objecto de ciência porque esta é selectiva, não estando ao seu alcance esgotar a descrição do «todo» social ou de uma sua parcela. A um estudo que descrevesse o sistema completo das relações sociais faltaria, por impossibilidade lógica, incluir-se a si mesmo. Mas, de qualquer modo, a totalidade nunca é alcançada. Também uma situação social determinada pode sempre ser abordada por novos enfoques, o que impede o carácter final e absoluto da análise.⁴⁰

A metáfora organicista implica, segundo nos parece, o uso de «todos» no sentido não apenas gestáltico mas totalizante. Torna-se assim inviável de um ponto de vista estritamente metodológico e para além das afirmações metafísicas sobre os colectivos reais em si mesmos. Por outro lado, se partirmos sempre dos indivíduos e da sua acção situada, podemos recorrer aos «todos» gestálticos e evitar as armadilhas do biologismo sociológico.

c) Popper considera-se um «individualista metodológico».⁴¹ Mas não defende que o indivíduo é real e o colectivo irreal. Ambos são construtos teóricos e é enquanto tal que podemos aferir a sua fertilidade. Ora, precisamente, o individualismo pode produzir, para Popper, melhores resultados do que o holismo em geral ou o organicismo em particular.

⁴⁰ Cf., para esta crítica do holismo, PH, p. 76 segg.

⁴¹ Cf., por exemplo, PH, p. 136.

O «individualismo metodológico» parte do princípio que os indivíduos têm uma margem de decisão dentro da situação em que se integram e que a análise social deve procurar inteligir. As hipóteses explicativas da vida social são geralmente «modelos», i. e., simplificações radicais «animadas» pelo princípio de racionalidade. Explicaremos agora esta metodologia, a que Popper chama «análise da situação», «lógica situacional» ou «método zero».⁴²

Partindo de um problema específico, de um acontecimento para o qual se pretende encontrar uma explicação, constroem-se modelos de solução que procuram inteligir as acções dos indivíduos a partir dos elementos que estes têm disponíveis na situação em que se encontram. O princípio da racionalidade, que afirma ser a acção dos indivíduos adaptada à sua situação, ao modo como a vêem de acordo com os conhecimentos que possuem, não é um a priori empírico ou psicológico mas um postulado metodológico. É o ponto «zero» a partir do qual os «desvios» no comportamento dos indivíduos podem ser apreendidos. O princípio da racionalidade não é «verdadeiro», tal como os modelos que permite construir. Trata-se sempre de simplificações necessárias ao trabalho científico.

No âmbito da análise situacional, Popper não condena o uso de conceitos referentes a colectivos, desde que sejam considerados necessários para apreender os comportamentos individu-

⁴² O método da «análise situacional» é originário da Economia, que Popper considera a Ciência Social mais avançada. No que se refere a este método, Popper reconhece a sua dívida para com Hayek e, em última instância, Carl Menger; Cf. PH, pp. 141 e 149. Para a exposição da «análise situacional» v., em particular, Karl Popper, «La rationalité et le statut du principe de rationalité», in Emil Claassen (ed.), Les fondements philosophiques des systèmes économiques, Paris, Payot, 1967, pp. 142-150. V. também Raimondo Cubedu, «Popper et l'École Autrichienne», Newsletter for Those Interested in the Philosophy of Karl Popper, vol. III, n.ºs 1/2, Maio 1987, pp. 17-19.

ais e os seus desvios em relação ao ponto «zero» da situação e não sejam tomados como colectivos actuantes, com planos e interesses como os indivíduos. É em função desta última eventualidade que Popper teme o uso de abstracções como «Humanidade», para não falar de «Nação», «Raça» ou «Classe».

Popper considera mesmo da maior importância que a análise situacional tome em conta a relação dos indivíduos com as tradições e instituições.⁴³ Utiliza o termo instituição sempre que um corpo variável de indivíduos observa regras específicas na sua acção e assim promove fins sociais. Como acontece numa escola, numa loja, na bolsa de valores, na polícia ou no uso de uma Língua, por exemplo. Já as tradições referem-se a uma uniformidade de atitudes, formas de comportamento, valores, gostos. As instituições, dada a sua influência, podem ser consideradas «quase activas» e Popper aponta para a necessidade de uma teoria sociológica das tradições e instituições. Porém, só os indivíduos agem.

6. CRÍTICA DO HISTORICISMO

a) Como o organicismo, o historicismo encerra um «apelo emocional» que desagrada aos amigos da sociedade «aberta».⁴⁴ Face à «tensão da civilização», o historicismo racionaliza, contém ou circunscreve os desenvolvimentos inesperados de uma sociedade em permanente devir. A radicalidade da mudança é inserida em leis deterministas, dispensando a abertura do porvir e a liberdade e

⁴³ Cf. CR, p. 133, e BMM, p. 81.

⁴⁴ Cf. PH, p. 159-161.

responsabilidade individuais que lhe são inerentes. Numa visão historicista, mesmo um possível «reino da liberdade» futuro surge como consequência da necessidade histórica.

b) Para além de moralmente errado, Popper considera que o historicismo é falso, segundo um argumento inicialmente de carácter puramente lógico, mas que pode ser completado por algumas ideias sobre o determinismo dito «científico».

Eis o argumento básico: partindo do facto de a história humana ser influenciada pela expansão do nosso conhecimento, afirma-se a impossibilidade de previsão deste último fenómeno e, assim também, a inexequibilidade das profecias históricas e das leis de desenvolvimento histórico que lhes servem de base.⁴⁵

O problema central, é o da (im)previsibilidade do conhecimento futuro. Se um cientista previsse os resultados futuros da ciência, eles já pertenceriam ao presente, continuando a faltar o conhecimento dos resultados futuros. E as teorias ou testes previstos podem sempre influenciar o futuro, segundo o «efeito de Édipo» (v. II.4.b) acima), mesmo contra a vontade do previsor. Este facto impede o determinismo histórico «científico», que pretende serem previsíveis todos os acontecimentos a partir de «dentro» do sistema social. Pelo menos aqueles que são influenciados pelo nosso conhecimento, não parecem previsíveis.

Mas coloca-se ainda outra possibilidade: se estivéssemos

⁴⁵ Para a versão mais simples do argumento, cf. PH, pp. vi-viii. Para uma versão mais desenvolvida pode ver-se: Karl Popper, «Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics», The British Journal for the Philosophy of Science, vol. 1, nº 2, 1950, pp. 117-133 e nº 3, pp. 173-195. No entanto, na citada passagem de PH, Popper já não considera este texto satisfatório, remetendo para o Pós-escrito. Com efeito, o mesmo argumento pode ser encontrado, com maior clareza e especificação, em Karl Popper, O universo aberto, Lx, Dom Quixote, 1988, pp. 74-89.

dentro do conhecimento de todas as leis e «condições iniciais», se fôssemos parecidos com o «demónio de Laplace» (para o determinismo laplaciano, v. I.ó.), poderíamos talvez prever também as nossas próprias previsões e os seus efeitos. Para Popper, isso não é possível para seres humanos ou mesmo para máquinas calculadoras automáticas (que poderiam, neste aspecto, ser mais eficazes). A parte mais decisiva do argumento pode ser assim resumida: como também as máquinas calculadoras têm de realizar qualquer das suas previsões no tempo, a previsão de uma qualquer das suas previsões só pode estar completa depois da efectivação da previsão inicial ou, na melhor das hipóteses, ao mesmo tempo. Mas não antecipadamente.

A impossibilidade da auto-previsão impede que o previsor conheça adiantadamente os efeitos da sua acção futura, no meio em que se integra. Assim, as previsões feitas a partir de «dentro» de um sistema nunca podem ser muito perfeitas, o que contraria o determinismo «científico». Esta ideia vale do mesmo modo para uma «sociedade de previsores em interacção»⁴⁴ mecânicos ou humanos. Portanto, as sociedades humanas não podem prever o estado futuro do conhecimento e o historicismo é falso.

O tipo de determinismo que fica em causa com o que aqui se disse é aquele que parte do sucesso das previsões científicas e o «absolutiza». Não se tratou aqui do determinismo do real-em-si, porque não faz parte deste argumento popperiano.

O argumento de Popper parte do princípio de que o nosso conhecimento influencia a história, sem achar necessário qualquer esclarecimento suplementar. Considera que essa premissa pode ser

⁴⁴ Karl Popper, O universo aberto, Lx, Dom Quixote, 1988, p. 75, por exemplo.

aceite mesmo por um materialista estrito. Mas, segundo nos parece, ela pode ser melhor compreendida à luz da teoria dos três mundos. Basta para tal recordar o que dissemos em I.6., com incidência na ideia de «interacção».

A ciência e todas as ideias exteriorizadas em suportes físicos - objectos do Mundo 1 - ganham objectividade. Tudo o que possamos dizer de importante no domínio do conhecimento opera com os objectos independentes do Mundo 3. E é por isso que, mediado pelo Mundo 2, o conhecimento exerce solidamente a sua influência na história.

Podemos ilustrar o que acabámos de dizer com um exemplo adaptado à revolução tecnológica em curso, que tanto influencia a sociedade contemporânea. Mesmo que todos os computadores do tipo y fossem destruídos, seria possível reconstituí-los, desde que se preservasse os conhecimentos que permitiriam tal tarefa. Mas se esses conhecimentos fossem destruídos, os computadores de tipo y dificilmente subsistiriam.

Popper pode assim rejeitar o determinismo histórico em geral e não apenas a sua versão «científica». O Mundo 3 é aberto. Partimos sempre de preconceitos e, por isso, o nosso não-saber é infinito. As mudanças no Mundo 3 repercutem-se na história.

c) O historicismo não consegue, ao invés do que promete, estabelecer cientificamente profecias históricas de largo escopo. Independentemente da refutação já operada, esta alínea mostrará a inanidade da pretensão historicista à luz do método científico e da sua aplicação ao estudo da sociedade e da história.

Segundo Popper, a ciência procede sempre por tentativas e erros. O método hipotético-dedutivo, que elabora explicações

causais dedutivas para problemas prévios e as submete a testes, permite que descubramos os erros pela crítica. E a importância da crítica na selecção das conjecturas é a única tese que confere unidade ao método das ciências.⁴⁷ Trata-se, portanto, de uma unidade metodológica algo «fluída», que contempla um processo de explicação semelhante, mas também muitas diferenças. A variação nos procedimentos específicos das ciências naturais e sociais também se verifica, aliás, entre as diferentes ciências naturais ou nos vários campos de investigação de uma mesma ciência.

A explicação segundo o método hipotético-dedutivo consiste em reduzir o desconhecido ao conhecido.⁴⁸ O explicandum - uma asserção sobre o que se quer explicar - tem de ser deduzido do explicans - a hipótese - a partir de leis universais e condições iniciais específicas. Não basta apenas o explicans, nem as proposições universais que constituem o seu background ou as proposições singulares que explicitam as condições iniciais. São necessários os três aspectos, estabelecendo o explicans a ligação causal lógico-dedutiva entre as condições de partida e o explicandum, tendo em conta as leis universais.

Este esquema traduz o processo explicativo tanto nas ciências naturais como nas ciências sociais teóricas (por vezes também chamadas nomotéticas ou nomológicas) ou ainda em História. O que diferencia esta daquelas não é a explicação mas o enfoque da explicação. O interesse das ciências naturais e sociais orienta-se para a formulação das leis universais que subjazem a

⁴⁷ Popper declarou-o em AAVV, Simposio de Burgos, Madrid, Editorial Tecnos, 1970, pp. 113-114. Para esta questão da «unidade de método», v. PH, pp. 130-143, e BMM, cap. 5.

⁴⁸ Este aspecto é exposto com particular clareza em Karl Popper, Objective Knowledge, Oxónia, Clarendon Press, 1979, pp. 349 segg.

qualquer explicação. O interesse da História, por seu turno, orienta-se para os acontecimentos específicos e irrepetíveis - o que acima chamámos «condições iniciais» - procurando situar aí o seu explicandum. As leis universais estão implícitas em qualquer explicação histórica. Esta pressupõe um cosmos, a «ordenação do mundo» que essas leis traduzem. Mas a sua descoberta não é tarefa da História.

Como sabemos já, o procedimento para a formulação do conhecimento social é o do método zero, segundo o princípio de racionalidade. A análise situacional é aplicável tanto à explicação histórica como à da Ciência Social. No entanto, é ao nível da Ciência teórica que a construção de modelos ganha maior relevância, permitindo a elaboração de leis.

A lógica situacional geral é o objecto próprio da Ciência Social. Partindo da acção dos indivíduos, procura regularidades inerentes à interacção social. Popper costuma chamar a atenção para a análise das consequências não intencionais das acções humanas intencionais. Se as acções humanas não tivessem efeitos independentes da intenção e que concernem à situação social dos indivíduos, a Sociologia poderia ser reduzida à Psicologia (essa redução é implicitamente admitida pela teoria conspirativa).

As regularidades inteligidas desta forma são, como qualquer lei científica, enunciados hipotéticos universais que poderão ser testados pela observação social e pela acção reformadora das instituições sociais (v. III. 1.). Tais regularidades sociológicas permitem excluir que algo irá acontecer. Dos exemplos hipotéticos dados por Popper, reproduzimos dois, dos âmbitos económico e político. Conhecendo uma correlação entre a inflação e o desemprego, podemos conjecturar: «Sem inflação não é possível

trabalho para todos»; sabendo da reacção provocada pelas reformas políticas é talvez possível admitir que «Não é possível introduzir uma reforma política sem intensificar as forças de oposição em grau aproximadamente proporcional ao escopo da reforma».⁴⁹ Mas a previsão de que certos desenvolvimentos terão lugar, é mais problemática.⁵⁰

As explicações em ciências sociais não podem responder à pergunta «Quando se vai dar o acontecimento x ?». Face ao que acima dissemos sobre o método hipotético-dedutivo tal afirmação é, à partida, surpreendente. Com efeito, se a análise situacional permite a formulação de leis sociológicas, deveria ser igualmente possível o estabelecimento de previsões a partir de condições iniciais, deduzindo o explicandum do explicans. Parece ser esse o procedimento de outras ciências.

No entanto, este tipo de previsão condicional a longo termo é raro, pois exige um sistema praticamente isolado e altamente estável, no qual seja possível negligenciar os aspectos históricos; é o caso do sistema solar ou dos sistemas cíclicos da biologia. Mas as previsões historicistas referem-se aos sistemas sociais, que não realizam as características do sistema solar. A sociedade é um sistema aberto e instável, no qual as «condições iniciais» estão em permanente mutação.

É possível, ainda assim, testar previsões condicionais por parte de teorias sociais (como as económicas) não históricas. é o caso da previsão do índice de inflação. Mas trata-se de previsões localizadas e restritas, de modo algum comparáveis a previsões de

⁴⁹ PH, p. 60.

⁵⁰ Para todo este problema, v. PH, p. 105-130, e CR, pp. 139 segg.

longo alcance, de carácter lato e um tanto vago, como as previsões de largo escopo. Além disso, não são muito fiáveis devido ao «Efeito de Édipo».

Mas não poderá o historicismo responder à questão de alcance lato: «Quando sobrevirá a fase y?». Para tal, seriam necessárias as leis de desenvolvimento histórico, que possibilitam previsões incondicionais ou profecias. Porém, os aspectos mais relevantes da história das sociedades não são repetitivos - como também o historicismo anti-naturalístico acentua - e não pode haver leis de processos singulares, de acordo com o método hipotético-dedutivo. Mesmo que, com base num processo histórico peculiar, procurássemos formular uma lei, ela não poderia ser testada, carecendo de cientificidade.

Ainda assim, poderíamos não partir de leis de sucessão de períodos e considerar a existência de tendências incontornáveis. Mas uma tendência, dizendo respeito a um processo singular, pode alterar-se rapidamente, ainda que tenha perdurado em momentos anteriores. De forma alguma permite a formulação de antecipações de largo escopo.

A nossa exposição, para além de infirmar a pretensão metodológica historicista, permite compreender o sentido da crítica popperiana a diversos argumentos naturalísticos e anti-naturalísticos do historicismo não exclusivamente historicistas e ainda a concordância de Popper com algumas dessas teses.

Contra a tese anti-naturalística do método da compreensão intuitiva, Popper concorda com a tese naturalística da unidade de método. Mas se a intuição não é, só por si, um procedimento científico, também não é por generalização indutiva que a ciência formula hipóteses universais. O método dedutivo e a lógica

situacional permitem o conhecimento de regularidades de que não derivam profecias mas que devemos procurar testar. Segundo Popper este é o caminho fértil para a Ciência Social.

Popper parece assim colocar-se do lado dos que defendem uma Ciência Social mais empírica e menos especulativa, que procure submeter as hipóteses a controlos rigorosos. Talvez por preconizar tal programa, considera que a Ciência Social espera ainda o seu Galileu.⁵¹

7. DO ANTI-HISTORICISMO AO PLURALISMO HISTÓRICO

Popper esboça uma visão da história alternativa ao historicismo. Partindo do princípio de que não existe uma trama ou sentido oculto da história, podemos nós conferir-lhe um sentido, através de interpretações focalizadas. Podemos chamar a esta ideia, parafraseando Popper, a «teoria do holofote» da história. A sua focagem é pluralista.⁵²

Popper não rejeita, portanto, as interpretações históricas de larga escala. Mas se elas visam conferir sentido a um processo global que o não tem, não podem ser confundidas com as explicações localizadas do historiador. O interesse das interpretações gerais, depende dos interesses do presente e do modo como a compreensão do passado os pode iluminar. O seu valor, reside na

⁵¹ PH, p. 1. V., para uma análise deste ponto, Ian Jarvie, «Popper on the difference between the Natural and the Social Sciences», in Paul Levinson (ed.), In Pursuit of Truth, Atlantic Highlands (Nova Jérсия), Humanities Press, 1982, pp. 83-107. Jarvie defende aqui a tese popperiana da unidade de método.

⁵² Cf., para esta questão, OS, vol. II, cap. 25. E também Karl Popper, «A Pluralist Approach to the Philosophy of History», in Erich Streissler e outros (eds.), Roads to Freedom: Essays in Honour of F. A. von Hayek, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 181-200.

fertilidade e não na verdade - impossível de aferir - que possam conter.

Os historiadores procedem segundo o método hipotético-dedutivo e a análise situacional (v., sobre este tipo de explicação, II.5.c) e II.6.c) acima). Apesar do seu «holofote» ser igualmente variável, partem de problemas referentes a situações específicas que procuram reconstruir, confrontando as conjecturas com as fontes disponíveis.

Popper admite assim várias formas de abordar a história, incluindo a «História Exemplar» e a sua função didáctica; mas não a ideia de reconstrução da história «tal e qual se passou». As interpretações históricas são elaboradas a partir de pontos de vista infinitamente variáveis. E não há só uma narrativa da História Universal, mas antes uma pluralidade de interesses e narrativas, sobre uma pluralidade de aspectos (políticos, económicos, religiosos, científicos, etc). Porque a própria realidade histórica é também plural, nos seus agentes, situações e problemas específicos.

A visão popperiana da História é ainda pluralista num outro sentido. Considera que os acontecimentos históricos influenciam as ideias e as ideias influenciam os acontecimentos, mas muitas vezes ao contrário do pretendido. Os desenvolvimentos históricos não são lineares, conhecendo avanços e retrocessos, consoante os aspectos considerados e a apreciação que deles fazemos. Portanto, está excluída qualquer forma de progresso ou retrocesso necessariamente lineares, em função de qualquer ponto de vista seleccionado para a análise e do seu escopo.

Estas ideias estão também presentes na interpretação histórica global e exemplar especificamente popperiana. O ponto de

vista básico que ilumina a narrativa de Popper é a distinção entre sociedade «fechada» e sociedade «aberta». A história surge como uma «luta» travada entre os defensores da primeira e os defensores do regresso à segunda, consoante ilustrámos em I.9. e II.1.

Através de uma ideia reguladora, chamemos-lhe a «Utopia da Sociedade Aberta» - tomando «Utopia» apenas no sentido etimológico, como «lugar inexistente», e não no sentido popperiano (v. II.3.) - a história ganha o sentido de que carece. Mas o fascínio dessa «Utopia» deverá ainda introduzir na própria acção humana situada o rumo da sociedade «aberta», em detrimento do que a desvaloriza e a nega.

Por isso, Popper acredita na importância da crítica que move ao pensamento totalitário e aos seus instrumentos intelectuais. Quando a publica, o mundo parece enveredar por caminhos não humanitários. Mas é possível alterar o sentido da história e interpretá-la realçando o papel da tradição crítica e humanitária. Será também possível alterá-la na prática e manter a esperança, como veremos em III.

8. CRÍTICA DO UTOPISMO

a) A engenharia holista, sendo sempre pública, obriga ao reforço e centralização do poder político.⁵³ Pode assim levar à ditadura, entendida como impossibilidade de alternância governativa. Em todo o caso, desencoraja a crítica e favorece a

⁵³ Para a crítica ao utopismo, cf. PH, em especial pp. 64-70; OS, vol. I, cap. 9; CR, cap. 18.

violência. Se, como defende o utopismo, a acção racional implica a concepção prévia da «Cidade Ideal» e o caminho para a realizar, os indivíduos têm de se conformar com os acidentes do processo. I. e., com a possibilidade de «sacrifícios humanos» perpetrados pelo poder em nome da sua ideia de Perfeição.

Os utopistas não têm em conta a existência das consequências imprevisíveis dos nossos actos e, portanto, do perigo inerente ao modo como perseguem um mundo melhor. A negociação gradual de transformações sociais localizadas é mais conforme ao humanitarismo, porque não reforça o poder e permite observar se um determinado passo no sentido dos nossos ideais nos aproxima dele ou, pelo contrário, nos afasta. O engenheiro utópico «remenda» os erros em vez de procurar aprender com eles.

Os utopistas tendem também a interferir directamente na esfera de liberdade dos indivíduos porque a criação da Nova Sociedade obriga à criação do Homem Novo.

b) Para além do seu anti-humanitarismo, a engenharia social utópica coloca dificuldades, epistémicas e lógicas intransponíveis.⁵⁴ Não temos o conhecimento da sociedade que nos permitiria discernir o objecto da reconstrução total. Esta impossibilidade deriva dos argumentos que impedem o esgotamento do conhecimento social, conforme o exposto na «Crítica do organicismo». Na planificação da transformação, algum aspecto ficaria sempre de fora.

A própria acção utópica enfrenta dificuldade semelhante já que, pelo menos o(s) Planificador(es) não seria(m) alvo da transformação radical que promove(m). Se a transformação fosse

⁵⁴ Para o argumento que se segue, v. PH, pp. 68-69.

realmente total, seria necessário planificar a transformação do(s) planificador(s) da transformação «total» e assim sucessivamente, ad infinitum. A reconstrução global da sociedade é impossível e o utopismo uma mentira. Limita-se a encobrir a falta de modéstia que a engenharia não utópica, reconhecendo as suas limitações, poderá ultrapassar.

c) A abordagem não holista é também mais racional e conforme ao método - que é também o da ciência - da eliminação progressiva dos nossos erros. A «idealidade» do Bem Comum não o permite, ao convocar as emoções que afastam da racionalidade e levam às experiências de «larga escala». Mas se é já difícil aprender a partir de experiências de pequena escala, é praticamente impossível fazê-lo com experiências de larga escala. Estas não fazem parte dos procedimentos cientificamente fecundos.

Contra a ideia utopista (e também historicista) de que as experiências de larga escala seriam as únicas válidas e contra a ideia tipicamente utopista de que elas seriam necessárias, Popper defende a possibilidade e necessidade de experiências de pequena escala. Estas seriam idênticas às que cada indivíduo faz no seu dia-a-dia quando aprende que, para atingir certos fins, é melhor proceder de outra forma porque o procedimento inicialmente adoptado não resultou.

Não é necessário qualquer isolamento experimental à partida e a mudança social não oferece obstáculo. São precisamente as experiências de pequena escala que permitem dar conta da mudança social e determinam as condições eventualmente a isolar. Os actos da engenharia gradual, que analisaremos no próximo capítulo, são experiências deste tipo. Porém, o cientista social tem de se

contentar, muitas vezes, com experiências mentais ou com a análise das consequências das decisões políticas, geralmente muito afastadas do método das «tentativas e erros».³³

9. POPPER E O TOTALITARISMO

A análise popperiana do pensamento totalitário e dos seus suportes teóricos configura, em nosso entender, uma via de investigação diferenciada e prometedora. O método popperiano não se debruça sobre aspectos de ordem sócio-histórica, procurando antes esclarecer algumas ideias recorrentes no discurso político totalitário do século XX. Empreende por isso uma «arqueologia» do pensamento político ocidental para determinar a origem e contínua reelaboração teórica de tais ideias, até à sua influência na Ciência Social. Nesta secção, procuraremos explicitar a especificidade da abordagem popperiana do totalitarismo.

As interpretações do totalitarismo contemporâneo incidem, sobretudo, nos perigos do poder político e da ideologia que o reforça (em Raymond Aron), no papel da ideologia na sociedade de massa (em Hannah Arendt) e nas consequências do «planismo» da actividade económica e do socialismo (em Friedrich Hayek). Se a explicação de Hayek procede de uma reflexão sobre o económico e a impossibilidade de, neste domínio, conciliar os interesses divergentes numa visão «totalista», as análises de Aron e Arendt colocam a tónica nos domínios político e ideológico.³⁴

A interpretação política, segundo C. Polin, derivaria da

³³ Cf. PH, pp. 83 segg.

³⁴ Cf. Claude Polin, Le totalitarisme, Paris, P.U.F., 1982.

desconfiança liberal em relação a todo o poder político e, a fortiori, em relação ao poder concentrado e irrestrito. A evolução tecnológica teria colocado à disposição desse poder meios que ele, de acordo com a sua natural incontinência, não deixaria de utilizar. Mas tanto Aron como Arendt ultrapassam esta perspectiva simples.⁵⁷

Aron distingue com clareza o pluripartidarismo do regime «monopolístico» de um partido, que considera a primeira característica do totalitarismo. O Partido identifica-se com o Estado e absorve a sociedade, monopolizando os meios de força e persuasão, recorrendo ao terror policial e controlando a economia. O monopólio da ideologia permite-lhe assegurar o poder mais eficazmente. Mas o conteúdo da ideologia não é neutro e a diversidade dos totalitarismos corresponde à diversidade ideológica. Enquanto o nazismo é voluntariamente totalitário, o estalinismo é um totalitarismo não intencional.⁵⁸

Para Arendt, o totalitarismo liga-se à «solidão» dos indivíduos na sociedade de massa. As ideologias totalitárias da luta de classes ou da luta entre raças conferem «identidade» aos egocentrismos, incapazes de reconhecerem interesses comuns e de se agruparem em função deles. Mas essa identidade implica uma adesão sem condições e cujo único fim é a acção.⁵⁹

A análise popperiana, embora aproximando-se mais da proeminência do plano ideológico em Arendt, é claramente diferenciada de qualquer outra. Essa diferença traduz-se, antes de mais,

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Cf. Raymond Aron, Démocratie et totalitarisme, Paris, Gallimard, 1965.

⁵⁹ Cf. Hannah Arendt, O sistema totalitário, Lx, Dom Quixote, 1978.

em algumas insuficiências que Herbert Marcuse notou com particular acuidade.⁴⁰

Partindo da «Dedicatória» de The Poverty of Historicism (v. p. 11 acima), Marcuse recorda que Popper estabelece uma conexão entre as filosofias do determinismo histórico ou do destino e a violência política do fascismo - identificado com o nazismo - e do comunismo. Marcuse reconhece que o terror foi muitas vezes praticado em nome de teorias da história ou de concepções holistas. Pensa que isso é notório no caso do estalinismo e mais difícil de encontrar no caso do fascismo. No entanto, considera que a crença no destino não explica o terror e que Popper desvia a atenção dos «factores reais da violência»⁴¹, que variam com as circunstâncias históricas.

A violência política nas sociedades de massa derivaria da suspensão dos controles habituais da lei e da ordem. Diante dos factores que induziriam tal «estado de coisas», as filosofias do destino histórico não passariam de um «sub-produto».⁴² A título ilustrativo, reproduzimos de seguida as conjecturas históricas de Marcuse.

No caso do fascismo, a política expansionista de rectificação dos acordos de 1919 não podia ser continuada no quadro democrático, enfrentando a oposição dos trabalhadores. O povo teve de ser «amarrado» ao regime e a onda de violência correspondeu à extensão dos sacrifícios impostos à população. No comunismo, a violência de massa proveio da industrialização e colec-

⁴⁰ Cf. Herbert Marcuse, «Karl Popper and the Problem of Historical Laws», in From Luther to Popper, Londres, Verso Editions, 1983, pp. 191-208.

⁴¹ Herbert Marcuse, op. cit., p. 195.

⁴² Herbert Marcuse, op. cit., p. 196.

tivização forçadas. Essa política resultou da necessidade de enfrentar as ameaças do capitalismo e do fascismo, e não de uma obrigação inferida de leis históricas. E também não parece explicativa a atribuição das purgas posteriores a conceitos filosóficos.

Mas H. Marcuse vai mais longe. A análise popperiana não visaria as ideias totalitárias do totalitarismo real mas aquelas ideias que o próprio Popper elege como totalitárias. Muitas vezes, refere Marcuse pensando em The Poverty of Historicism, ficamos sem saber «quem realmente sustentou aquilo que [Popper] tão eficientemente destrói».⁴³

B. Magee, pelo contrário,⁴ enfatiza a exemplaridade formal da crítica popperiana (em geral) pelo facto de procurar primeiro reforçar as ideias que vai depois criticar. Trata-se, segundo Magee, de um método intelectual sério e apaixonante. «Com efeito [...] nenhuma versão imaginável da posição derrotada é passível de reconstrução depois da crítica, pois todos os seus recursos conhecidos e reservas de substância já estavam presentes na forma que tomou ao ser derrubada».⁴⁴ Em vez de reforçar a posição dos adversários o método popperiano torna-a, para Marcuse, irreconhecível. As reacções negativas que o ataque a Marx, Hegel e sobretudo Platão tiveram entre os historiadores da Filosofia parecem dar-lhe razão.⁴⁵ Não se nos afigura lícita a modificação

⁴³ Herbert Marcuse, op. cit., p. 197.

⁴⁴ Bryan Magee, As ideias de Popper, São Paulo, Cultrix, 1973, p. 93.

⁴⁵ Para as reacções académicas à interpretação popperiana de Platão, v. Renford Bambrough (ed.), Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy, Cambrígia, Heffer, 1967. Esta obra também inclui textos que não comentam directamente a visão popperiana mas que, porque dela se aproximam ou afastam, constituem útil elemento de cotejo.

de uma teoria que se pretende criticar, ainda que no sentido do seu «reforço». Porque o «reforço» para o crítico poderá sempre constituir um «enfraquecimento» para o criticado.

Seguindo a lógica marcusiana, a análise popperiana do totalitarismo é então duplamente inadequada. Por um lado, sendo apenas uma crítica de ideias, permanece a um nível de abstracção que não lhe permite dar conta do totalitarismo e da violência reais. Por outro, não aborda propriamente as ideias invocadas pelos movimentos totalitários e nem é fácil dizer quem defende as ideias que aborda.

Julgamos ser incontestável que o método popperiano não esgota a compreensibilidade do fenómeno totalitário, e que carece em especial da utilização de variáveis sociológicas. Mas, se um dos aspectos mais relevantes do totalitarismo é a ideologia - o que Aron e sobretudo Arendt caucionam enquanto Marcuse subalterna - então a análise de Popper merece consideração cuidadosa. Se ela não incide num estudo sociológico das ideologias é porque se trata de uma análise filosófica. Partindo das ideologias, delas se distancia para um plano teórico mais elaborado, reinterpretando a «Ciência» e a reflexão ocidentais sobre o político. Os deméritos apontados por Marcuse não devem fazer esquecer estes méritos que, de seguida, intentaremos realçar.

«Durante os meus estudos em Viena - recorda Popper - o clima nos círculos de direita e de esquerda era fortemente historicista». Tanto os nacional-socialistas ou os seus simpatizantes como os social-democratas proclamavam: «A história está connosco».⁴⁴ Hannah Arendt referiu com frequência - depois de Popper - a

⁴⁴ Karl Popper, «Replies to My Critics», in PKP, vol. II, p. 1172.

importância das «leis de movimento» da história e da natureza nas ideologias totalitárias. Para a mesma autora, «o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são "indignos de viver", ou que a história decretou contra as classes agonizantes».⁴⁷

Mas Popper não se detém a analisar a questão - essencialista - da «natureza» específica do totalitarismo contemporâneo ou do pensamento totalitário. A ideia-chave do método popperiano é a de «tensão da civilização». O pensamento totalitário é sempre visto como uma «tentação» proveniente dessa «tensão» que os membros das sociedades «históricas» não podem evitar. Ambas - «tensão» e «tentação» - crescem de intensidade à medida que o grau de «abertura» das sociedades aumenta. A questão é mais grave nas sociedades contemporâneas, que correm um risco de despersonalização.⁴⁸ Dissolvido o seu carácter de grupo concreto de seres humanos, restam os indivíduos atomizados, mantendo entre si relações abstractas. I. e., relações entre agentes sociais racionais mas já não entre seres humanos integrais. No entanto, trata-se de um processo cujas origens não podem ser encontradas na contemporaneidade, mas na antiguidade.

Da mesma forma, o «totalismo» típico do pensamento totalitário conhece muitas expressões e variações. A ideia segundo a qual o todo deve predominar, com vista à minimização da «tensão», pode revestir formas teóricas completamente autónomas e inteiramente diversas no tempo e no conteúdo. O historicismo, o utopismo e o organicismo não são, em Popper, identificados com o totalita-

⁴⁷ Hannah Arendt, op. cit., p. 578.

⁴⁸ Cf. OS, vol. I, pp. 174-176.

risimo. Mas é talvez possível admitir que entre eles e este existe alguma relação, nas várias formas que adquiriram ao longo da história.

As três teorias que encarámos como suportes do pensamento totalitário derivam de concepções do senso comum: colectivismo ingénuo, destino e profecia, regresso à Idade do Ouro. É possível encontrá-las, em versões mais ou menos sofisticadas, em pensadores que não pretendem - conscientemente - o regresso à sociedade «fechada». Mas essas ideias encerram sempre um apelo totalitário. Elas minimizam a tensão e estimulam argumentativamente o totalismo (embora, e é necessário que isso resulte claro, não se identifiquem com ele). Em nosso entender, este é um aspecto pouco notado da análise popperiana.

Pensamos que Popper procede a uma verdadeira psicanálise das «pulsões totalitárias» e das teorias que parecem constituir uma «racionalização» dessas «pulsões». Na mesma linha, J. Baudouin vai mais longe e pensa que a análise popperiana ultrapassa o domínio histórico - passagem da sociedade «fechada» à sociedade «aberta» - e as suas repercussões psicológicas, atingindo a nossa «estrutura biológica».⁴⁹ Baudouin considera que o pensamento totalitário responde à necessidade - que Popper refere noutros contextos (v. I.1.) - de regularidade, ordem e segurança, comum aos seres humanos e aos outros animais.

Contornando as análises sócio-históricas específicas, perdendo em rigor do ponto de vista, mais localizado, da História das Ideias ou da exegese histórico-filosófica, o método popperiano ganha em originalidade e capacidade heurística. As categorias elaboradas por esta «arqueologia» - sociedade «aberta»

⁴⁹ Jean Baudouin, Karl Popper, Paris, P.U.F., 1989, p. 89.

ou «fechada», «tensão da civilização» e «predomínio do todo», «organicismo», «historicismo» e «utopismo» - funcionam como «tipos-ideais» teóricos que poderão ser usados como instrumentos de trabalho por uma hermenêutica da «suspeita» do pensamento político ocidental.⁷⁰

Mas no método popperiano, a «suspeita» nunca pode constituir um elemento relevante de refutação. Tornou-se por isso necessário reconstruir a crítica das ideias em si mesmas, da sua acuidade humanitária e teórica. Não é nosso objectivo, neste trabalho, fazer a crítica da crítica popperiana. Mas, para clarificar o método de Popper, parecem-nos necessários alguns esclarecimentos suplementares à exposição efectuada nas secções 5., 6. e 8. deste capítulo.

Os argumentos contrários às teorias-suporte do pensamento totalitário não têm todos o mesmo âmbito. Não abarcam necessariamente todos os pontos «identificados» nas secções 3. e 4. como ideias do organicismo, historicismo ou utopismo. Como vimos, as teses que é possível agregar a estas teorias vão desde ideias do senso comum a ideias elaboradas de um ponto de vista filosófico e mesmo metafísico e, por último, a ideias presentes na teoria metodológica da Ciência Social.

Segundo Popper, as críticas expostas em The Poverty of Historicism - excepto no «Prefácio» - mostram apenas, como indica o título da obra, a pobreza do historicismo, incluindo os aspectos organicistas e utopistas, de um ponto de vista metodológico. Se

⁷⁰ Desta forma, Popper parece antecipar a crítica aos «mestres-pensadores», movida pelos «nouveaux-philosophes» na década de 70. A este propósito, v. Jean Baudouin, Karl Popper, Paris, P.U.F., 1989, p. 60; ou ainda Carlo Monteleone, Filosofia e politica in Popper, Nápoles, Guida Editori, 1979, p. 103. Em nossa opinião, no entanto, a crítica popperiana é superior, em substantividade teórica e força argumentativa.

assim fosse, poderíamos seriar todas as críticas aí recenseadas numa mesma alínea, correspondente a um tipo diferenciado de argumentos. Mas a afirmação de Popper não nos parece inteiramente esclarecedora. Porque a pobreza do historicismo pode ser explicitada de modos diferentes e porque Popper não se limita realmente a esse aspecto, procurando atacar o historicismo, o organicismo e o utopismo de várias formas.⁷¹ Por isso, a análise popperiana resulta algo confusa; na nossa ordenação da crítica às três teorias consideradas, procurámos tipificar os argumentos com mais clareza.

Os argumentos de carácter valorativo - que expusemos na alínea a) de cada secção - permitem a crítica dos instrumentos intelectuais do totalitarismo como Filosofias Sociais, na medida em que os valores que elas promovem não são defensáveis. Os valores humanitários - cuja eleição teórica, como vimos no Capítulo I, não é arbitrária - não admitem teorias cujo «apelo emocional» e consequências práticas são favoráveis aos amigos da sociedade «fechada». Mas esta crítica não inviabiliza tais teorias no campo metodológico onde, como Popper também assentiria, o critério de selecção é o da fertilidade explicativa da Ciência, e não o do humanitarismo. Limitam-se a chamar a atenção para a «ganga» filosófica e moral - ou imoral - dessas teorias metodológicas.

Estes argumentos directamente derivados do racionalismo humanitário não chegam, no entanto, a refutar nenhuma das formulações do historicismo filosófico ou metodológico, se excluirmos a doutrina historicista da moral. A refutação implica, mais

⁷¹ V., a este propósito, John Passmore, «The Poverty of Historicism Revisited», History and Theory, 14, 1975, pp. 30-47.

do que a valoração, a explicitação da impossibilidade lógica, da incoerência interna, dessas teorias.

Popper elabora argumentos refutacionais - que expusemos depois dos argumentos valorativos, na alínea b) de cada secção - inerentes à ideia de «todo» (ao seu conhecimento e transformação) e ao conhecimento do conhecimento do futuro. No caso do organicismo, o argumento não atinge todas as suas versões, como vimos; escapa-lhe uma possível versão metafísica. Nos casos do historicismo e utopismo, a refutação é mais completa porque elimina as suas teses centrais: a possibilidade de previsão do futuro da sociedade e a possibilidade da sua transformação total. Por isso atinge também as teorias metodológicas: não faria sentido usar metodologias que, à partida e por razões que relevam da lógica e não apenas da metodologia, se sabe que não alcançam os fins que se propõem.

O terceiro tipo de argumentos que analisámos é de tipo metodológico mas mais especializado e mostra a infertilidade científica dessas teorias: elas não procedem segundo os métodos bem sucedidos em Ciência. No entanto, parece-nos que estes argumentos não atingem o historicismo como Filosofia Social não científica. É perfeitamente legítimo defender ideias não científicas - como, por exemplo, as da Filosofia Política de Popper - sem aspirar a torná-las cientificamente operativas.

Qualquer apreciação da crítica popperiana deverá ter estas diferenças em conta. Elas distinguem, basicamente, três domínios: a ética, a lógica (juntamente com a onto-lógica e a epistemológica) e a teoria do método da Ciência Social.

10. CONCLUSÃO

Julgamos ser já suficientemente claro como procede Popper à desmontagem crítica do pensamento totalitário. A sua abordagem é apaixonada e fortemente reprovadora. Como ele mesmo reconhece, a principal preocupação que a ela presidiu não foi tanto analisar as ideias dos pensadores totalitários, mas antes criticá-las.

Para levar a efeito esta démarche crítica muito peculiar, Popper tem de «identificar» o pensamento totalitário na sua gênese e desenvolvimento histórico (II.1.) e — questão outra — as diversas ideias que o «alimentam» (II.3. e II.4.). Só depois, pode mobilizar toda a argumentação que repudia esse pensamento (II.2.) e reprová, refuta ou «diminui» essas ideias (II.5., II.6. e II.8.)

O método popperiano, ao partir do surgimento da tradição totalitária na Grécia Antiga e ao acompanhar a influência e incidência teórica desta tradição, denota insuficiências. Mas tem também a virtude de mostrar que a tentação totalitária não é uma possibilidade longínqua para o pensador político. Mora ao nosso lado sem que nos dêmos conta (II.8.).

Mas, para além do que nega, a Filosofia Política de Popper reflecte afirmativamente sobre uma práxis política anti-totalitária e humanitária, que a visão anti-historicista da história (II.7.) deixou em aberto. É do que trataremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

Conjecturas

MUDANÇA SOCIAL E IDEIAS PARA

UMA POLÍTICA RACIONAL

1. CIÊNCIA SOCIAL E ENGENHARIA GRADUAL

Apesar de discordar da mudança holista da sociedade e da perspectiva historicista que a pretenderia sustentar, Popper não ignora nem rejeita a conexão entre a intervenção social e a ciência social. A investigação científica pode ser movida por interesses práticos e são estas questões que mais frutos produzem, tanto na produção científica como nas reflexões metodológicas. E, diz Popper em The Poverty of Historicism, «a investigação social, hoje em dia [Segunda Guerra], reveste-se de maior urgência prática do que a reclamada pela investigação sobre o cancro».¹

Mas os métodos historicistas não dão o que prometem e estão errados, comprometendo assim os seus correlatos políticos práticos. Aos métodos bem sucedidos em Ciência Social - que descrevermos em II.5.c) e II.6.c) - Popper chama «tecnologia de acção gradual».²

Numa situação política ou económica específica, é possível analisar criticamente se os resultados produzidos são ou não os desejados e se corroboram ou contrariam as leis ou hipóteses sociológicas. A interpretação dos métodos sociológicos como uma tecnologia de acção gradual requer a possibilidade da formulação negativa dessas leis ou hipóteses, a que se poderá chamar a sua formulação tecnológica. Esta possibilidade - que exemplificámos na alínea c) da «Crítica do Historicismo» (II.6.) - é defendida por Popper tanto para a ciência natural como para a ciência

¹ PH, p. 56.

² PH, p. 58.

social.

A ciência social na sua versão tecnológica é pois necessariamente «activista», embora não indique o sentido da acção. Mesmo quando o impulso inicial da investigação não é de ordem prática, o observador social determina se aquilo que as hipóteses sociológicas proíbem é efectivamente inexecutável. Esta atitude, porém, tanto pode levar a um intervencionismo do Estado como a um não intervencionismo. Sob este aspecto, ela é neutra.

Mesmo os que pensam ser prejudicial qualquer intervenção na «ordem espontânea» da sociedade e são contra qualquer tentativa de centralização do conhecimento social³, usam já uma hipótese tecnológica. Precisamente porque apontam aquilo que não pode ser realizado - neste caso, a centralização do conhecimento - inter-vêm em defesa do não-intervencionismo. Esta questão não diz apenas respeito à intervenção social do Estado - que trataremos na secção «Teoria Proteccionista do Estado» (III.8.) - mas à da própria Ciência Social tecnológica.

Assim, podemos considerar que qualquer intervencionismo, ainda que mínimo, liga a tecnologia social à engenharia social. Mas aquela não se conjuga com a engenharia holista, induzindo antes uma aproximação gradualista. A engenharia social gradual está para a tecnologia gradual como a engenharia social utópica está para o historicismo.

Por engenharia social gradual entende Popper o conjunto das actividades públicas ou privadas de projecto ou reconstrução das instituições com vista a um fim social restrito, perseguido com

³ Este argumento de Popper é dirigido «contra» F. A. Hayek; de Hayek, sobre a mesma questão, pode ver-se «Os princípios de uma ordem social liberal», in Anthony Crespigny e Jeremy Cronin, Ideologias políticas, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, pp.47 segg.

os meios tecnológicos disponíveis. Portanto, ela serve-se de todos os conhecimentos das ciências sociais, mas considera os «fins como algo situado fora do reino da tecnologia».⁴

O engenheiro gradual, político ou indivíduo privado, tem consciência que a maioria das instituições não nascem de uma planificação consciente mas de consequências imprevistas da acção humana. Mesmo as que foram projectadas são ambivalentes, podendo servir fins completamente distintos daqueles para que foram criadas. No entanto, o engenheiro gradual não se concentra na questão da origem das instituições, como as teorias históricas do contrato social, e sim na sua função, encarando-as como meios para atingir fins.

Ele também tem de ter em conta as tradições da sociedade e os indivíduos que dão vida às instituições. Este aspecto é cauteloso em relação à exportação de modelos institucionais para sociedades em que as tradições e os agentes sociais não lhes poderão conferir solidez. É o caso da aplicação do modelo democrático liberal em sociedades onde a tradição racional e humanitária não tem história.

Devemos pois distinguir com nitidez as instituições políticas de uma sociedade e essa mesma sociedade. Os dois aspectos parecem indiscerníveis quando falamos de «sociedade democrática» - em vez de «sociedade aberta» - ou de instituições políticas «abertas» - em vez de «democráticas». Mas, porque é menos instrumental do que as instituições democráticas, a sociedade «aberta» é o seu sustentáculo. A proposição inversa não é verdadeira: as instituições democráticas não «sustêm», só por si, a sociedade «aberta».

⁴ PH, p. 65.

Um acto de engenharia social que não tenha em conta as tradições pode ser desastroso, gerando forças impossíveis de dominar. No entanto, enquanto os anti-racionalistas aceitam a tradição acriticamente - Popper refere o caso de Edmund Burke - os racionalistas tendem a desprezá-la. Mas existe uma atitude mediana.

Consiste ela em reconhecer que o próprio racionalismo é uma tradição intelectual e que, perante esta ou qualquer outra tradição, cabe a cada um de nós decidir aceitá-la ou rejeitá-la.⁵ A obra de Popper é, aliás, exemplo deste processo, já que rejeita teorias epistemológicas (como a indutiva), metafísicas (como o determinismo) ou sociais (como o historicismo) que foram defendidas pela tradição racionalista e crítica em cuja continuação se situa.

Os que não têm em conta as tradições acabam por destruir mesmo aquelas em que se integram. Eliminam toda a ordem e previsibilidade - no sentido do senso comum - da vida social. Impedem, portanto, qualquer progresso social (independentemente dos valores a partir dos quais se afira o progresso).

O adepto da engenharia gradual não procura realizar directamente o Bem e a Justiça. Pode ter ideias e mesmo projectos em relação à sociedade como um todo, mas tem consciência da sua falibilidade. Sabe que não pode evitar os erros mas que pode resguardar-se em relação aos que são difíceis de remediar. Por isso utiliza a tecnologia social ao seu dispor. A ciência social constitui-se, deste modo, em «saber social prudencial» (a ex-

⁵ V. CR, cap. 4.

pressão é nossa).⁶

2. SERÁ A ENGENHARIA GRADUAL CONSERVADORA ?

A engenharia social gradual de Popper admite, em nosso entender, interpretações mais ou menos arrojadas, mais ou menos «progressistas». Mas conhece limites que outras posturas teóricas não contemplam. Poderá, portanto, ser considerada «conservadora», a partir de tais posturas. Mas não poderá ser considerada «conservadora» tout court. é o que explicaremos de seguida.

O conceito de Engenharia Social Gradual, até pela ressonância tecnocrática dos termos em que se exprime, tem sido frontalmente atacado e apresentado como um racionalismo social mitigado.⁷ Segundo E. H. Carr, «No esquema do professor Popper o estatuto da razão é um tanto similar ao do funcionário do Estado

⁶ A relevância prática das teses de Popper é acentuada por Roger James. Segundo James, a maior parte dos insucessos dos decisores políticos britânicos desde a Segunda Guerra mundial pode ser imputada a cinco erros filosóficos básicos, a que o conhecimento da Filosofia popperiana teria obviado. Esses erros são: 1) crença na indução e, conseqüentemente, na possibilidade de um conhecimento não conjectural e estabelecido pelos factos; 2) tentativa de solução de problemas que não foram claramente formulados; 3) incapacidade para demarcar teorias científicas de teorias não científicas; 4) confusão entre leis e tendências; 5) ignorância das conseqüências não intencionais das reformas e da necessidade de constantes correcções. James ilustra estes erros com exemplos da vida política. V. Roger James, Return to Reason, Somerset, Open Books, 1980.

Trata-se, portanto, de erros epistemológicos gerais - 1), 2) e 3) - e de erros inerentes à metodologia da Ciência Social - 4) e 5) - já por nós tratados. A união entre a Ciência Social tecnológica e a engenharia social gradual pode superá-los, ao partir de problemas específicos e ao ensaiar a sua solução conjectural e crítica.

⁷ Para uma visão genérica desta questão, v. Massimo Baldini, «La dimensione politica del razionalismo critico di Popper», in AAVV, Le più recenti epistemologie Popper-Hempel, Pádua, Editrice Gregoriana, 1974, pp. 236-257.

na Grã-Bretanha, habilitado a administrar as políticas do governo no poder». Ele poderá, quando muito, «sugerir melhorias práticas para as fazer resultar de uma maneira mais eficaz, mas [...] não é capaz de pôr em causa os seus pressupostos fundamentais ou os seus objectivos últimos.» Para o mesmo autor, esta «concepção prudentemente conservadora» não permite uma verdadeira crítica aos fins das propostas de reforma e deixa claro que se trata de «agir dentro das hipóteses da nossa sociedade já existente».⁸

Esta crítica é radicalizada por M. Cornforth, ao considerar que a engenharia gradual popperiana não é mais do que um artifício «doutrinário», que cauciona uma realidade social de exploração e dominação. Na terminologia marxista de Cornforth, «A ocorrência da chamada "Engenharia Social Gradual" é apenas uma particular manifestação contemporânea da luta de classes entre o capital e o trabalho, e as suas leis operativas não são as da engenharia mas as da luta de classes.»⁹ A engenharia gradual, sobretudo pela sua estratégia minimalista e negocial, apoia a manutenção do poder social pelas classes dominantes, que também ocupam os principais lugares do aparelho político e judicial. As reformas graduais poderão sempre realizar-se, desde que não ponham em causa a acumulação do capital.

Ainda na tradição de pensamento em que se integra, Cornforth considera impossível a manutenção do capitalismo sem uma mutação social global, uma vez que não podemos superar as consequências da lei segundo a qual as relações de produção têm de ser ade-

⁸ E. H. Carr, Que é a história?, Lx, Gradiva, s.d., p. 128.

⁹ M. Cornforth, The Open Philosophy and the Open Society, London, Lawrence and Wishart, 1977, p. 212. V. também M. Cornforth, «Sir Karl Popper - Doctrinaire Anti-Marxist», Marxism Today, Outubro 1977, pp. 309-314.

quadas ao grau de desenvolvimento das forças produtivas. Subscreeve também a ideia marxiana - que considera abusivamente criticada por Popper - de que as «dores de parto» da mudança podem ser minoradas por um movimento operário organizado.

Se a crítica de Cornforth é feita a partir de um marxismo «ortodoxo», a posição de Marcuse é mais pessoal, podendo embora ser integrada num quadro teórico neo-marxista. Diferentemente do que um título enganador sugere, Marcuse e Popper nunca tiveram uma confrontação directa sobre a alternativa reforma ou revolução.¹⁰ Aliás, o que opõe Marcuse a Popper não é tanto a questão das revoluções políticas (vide secção «Reforma e Revolução» infra) mas precisamente a da alternativa engenharia social gradual ou engenharia social utópica (na terminologia popperiana). Como veremos de seguida, a posição de Marcuse supõe o background teórico de uma razão dialéctica.

Considera Marcuse¹¹ que as contradições de classe na sociedade por ele analisada (Estados Unidos da América) não cessaram de agravar-se. No entanto, graças ao aumento da produtividade, a classe trabalhadora viu o seu nível de vida substancialmente melhorado. Acabou assim integrada no sistema capitalista, quer pelas vantagens materiais, quer ainda pela criação - aos níveis consciente e inconsciente - de necessidades artificiais que escravizam o homem e prolongam indefinidamente uma luta pela sobrevivência que o aumento da produtividade poderia já ter superado.

¹⁰ Referimo-nos a Herbert Marcuse e Karl Popper, Revolução ou reforma? Uma confrontação, Lx, Moraes, 1974. As entrevistas a Popper e Marcuse contidas nesta obra foram feitas separadamente.

¹¹ Seguiremos aqui a entrevista a Marcuse na obra citada. Poder-se-á v., igualmente, Herbert Marcuse, One-Dimensional Man, Boston, Beacon Press, 1966.

Mas estas sociedades da riqueza e do consumo obrigam a um trabalho mecânico ou desumanizante. Os protestos - como os do movimento estudantil nos anos 60 e 70 - exprimem e catalisam o descontentamento que tem, no entanto, dificuldade em exprimir-se. Por um lado, o sistema político, com dois grandes partidos idênticos, não representa as classes mais desfavorecidas. Por outro, a esquerda radical não tem acesso aos meios de comunicação de massa, cuja utilização implica gastos incontroláveis.

Portanto, a sociedade industrial avançada tem todos os recursos técnicos, científicos e naturais para construir uma sociedade sem exploração, repressão ou desperdício. Mas essa libertação é impedida pelos interesses vigentes. «Surge então a pergunta: será possível a revolução?»¹²

A revolução marcusiana não se refere à modificação «controlada» de instituições mas ao que Popper chama engenharia holista. As reformas parciais, que devem ser tentadas, acabarão por chocar com o sistema. O limite das reformas do sistema capitalista é o lucro. Mas para acabar com a «contradição entre a enorme riqueza social e a sua aplicação destruidora»¹³ é necessária uma modificação qualitativa, induzida não pela revolta contra a miséria mas contra a desumanização.

A sociedade pós-revolucionária deverá eliminar os métodos da produção capitalista. Os próprios homens poderão determinar localmente a distribuição do trabalho necessário. Mas nada se sabe do aspecto concreto dessa sociedade futura, em que pela primeira vez na história a humanidade terá a possibilidade de emancipar os seus impulsos vitais não destruidores.

¹² Herbert Marcuse (e outro), op. cit., p. 28.

¹³ Herbert Marcuse (e outro), op. cit., p. 27.

Como é fácil constatar, esta visão revolucionária marcusiana obriga a uma análise simultaneamente empírica e dialéctica. A ciência social não surge como «tecnologia» mas como crítica da sociedade. Ela «baseia-se numa análise crítica dos factos, que encerra a análise crítica de tendências, de possibilidades históricas».¹⁴ Partindo da historicidade, ela é uma força activa que também se vai transformando com o devir social. Esta «ligação objectiva» entre a teoria e a práxis, falseia qualquer teoria social cuja cientificidade não esteja aí imersa (como é o caso da tecnologia social popperiana).

Uma teoria deste tipo seria com certeza considerada por Popper um historicismo fundamentalmente anti-naturalístico, uma vez que acentua o carácter específico da ciência social e permite a detecção de tendências históricas a partir das quais o futuro é pensado. No entanto, Marcuse considera que a existência de uma dialéctica da mudança social não se traduz na possibilidade de a profetizar. «A noção dialéctica de leis históricas não implica outro "destino" do que aquele que os homens criam para si mesmos sob as condições de uma natureza e sociedade que não dominam».¹⁵

Reencontramos, na oposição marcusiana ao conservadorismo da engenharia gradual, a oposição metodológica que Adorno e Habermas exprimiram na «Querela Alemã das Ciências Sociais» e que, por sua vez, assenta numa concepção de racionalidade dialéctica, inspirada em Marx e Hegel (cf. I.8.). Nas palavras de Ortiz-Osés, teríamos, de um lado, a perspectiva popperiana, que intentaria «aplicar ao conhecimento e à realização social o modelo cien-

¹⁴ Herbert Marcuse (e outro), op. cit., p. 46.

¹⁵ Herbert Marcuse, From Luther to Popper, Londres, Verso Editions, 1983, p. 206.

tífico do *trial and error*, segundo o qual a verdade aparece de um modo objectivo, metodológico isento e eximido a toda a valoração (subjectiva)» e, do outro lado, a posição dos frankfurtianos, para quem «o modelo fundamental de conhecimento e realização social não é a ciência (abstracta-regional) mas a consciência crítica emancipativa ("total") liberta de todo o bloqueio e fundada numa comunicação cujos participantes possuem igual competência linguística». ¹⁴

Também para Adorno ¹⁷ é necessário superar o dualismo do saber e do agir, através de uma teoria social simultaneamente científica e crítica. Esta teoria requer o uso da categoria de «totalidade» e o recurso à «mediação» dialéctica. Desta forma, poderá superar-se a objectividade exclusivamente metodológica da Sociologia empírica e pensar o «todo» para além das partes, a «essência» para além das aparências, o «ser» da sociedade e a sua transformação para além das reificações positivistas (que incluem a tecnologia social popperiana).

¹⁴ Andrés Ortiz-Osés, «El criticismo contemporáneo a la búsqueda del sentido», in H. Marcuse, K. Popper e M. Horkheimer, A la búsqueda del sentido, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 10. Sobre esta «Querela Alemã das Ciências Sociais» v., por exemplo, L. J. Ray, «Critical Theory and Positivism: Popper and the Frankfurt School», Philosophy of the Social Sciences, vol. 9, nº 2, 1979, pp. 149-173. V. também Robert Ackermann, «Popper and German Social Philosophy», in Gregory Currie e Alan Musgrave (eds.), Popper and Human Sciences, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, pp. 165-183; ou ainda Margarita Boladeras, Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985, e Jean François Malherbe, La philosophie de Popper et le positivisme logique, s.l., Presses Universitaires de Namur/Presses Universitaires de France, 1976.

¹⁷ Cf. Theodor W. Adorno, «Sociologie et recherche empirique» e «Sur la logique des sciences sociales», in AAVV, De Vienne à Frankfort, Bruxelles, Editions Complexe, 1979, pp. 59-74 e 91-105.

Na mesma linha, Habermas¹⁰ ataca o que considera ser o positivismo de Popper, que se manifestaria na separação entre enunciados teóricos e empíricos, entre valores e factos. Considera a racionalidade popperiana exclusivamente ligada ao «interesse» técnico-instrumental. A absolutização deste interesse impede a ascensão à «consciência crítica emancipativa». Uma Ciência Social meramente empírica e nomológica - como a preconizada por Popper - não permite aos grupos sociais a «interacção comunicativa» e a «auto-reflexão», fornecendo uma visão parcelar, empobrecida e abstracta da realidade social. Só numa atitude crítica e voltada para a acção poderá a Ciência Social encontrar a sua verdade.

No entanto, é precisamente na potenciagão da crítica pública que a engenharia gradual popperiana procura integrar a mudança social. O que a diferencia é a distincão - de tipo kantiano - entre a «consciência crítica emancipativa», e a Ciência Social que, como qualquer ciência, não pode deixar de ser «abstracta» e «regional». Mas regressemos agora a Marcuse.

A diferença específica do pensamento marcusiano face aos outros frankfurtianos referidos é o seu cariz revolucionário. A teoria crítica como Marcuse a concebe deve levar a uma modificação societária global, como vimos.

Enquanto a postura teórica frankfurtiana - que relevará mais

¹⁰ Cf. Jurgen Habermas, «Théorie analytique de la science et dialectique» e «Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste» in AAVV, De Vienne, cit., pp. 115-141 e 167-189. V. também, para um esclarecimento mais amplo da teoria habermasiana dos interesses cognitivos e sua relação com a crítica a uma Ciência Social meramente analítica, Jurgen Habermas, La technique et la science comme idéologie, Paris, Denoel/Gonthier, s.d.

da Filosofia do que da Ciência¹⁹ - tem de enfrentar a crítica da dialéctica, a crítica «revolucionária» marcusiana à engenharia gradual cai na alçada da crítica popperiana do utopismo.

Se assim for, não é possível encarar a engenharia gradual como uma forma de manutenção do status quo uma vez que, como vimos na «Crítica do utopismo», todos os actos de engenharia social real são graduais. As sociedades sempre mudaram «gradualisticamente», embora por vezes o possam ter feito em nome da utopia. A teorização da transformação social em termos instrumentais, graduais e tecnológicos visa evitar os efeitos perversos e anti-humanitários dessa ilusão.

O que acabámos de dizer (no parágrafo anterior) aplica-se ao conjunto das abordagens críticas ao conservadorismo de Popper que aqui mencionámos. Todas são feitas na suposição da possibilidade de uma transformação radical. No entanto, e assim completamos o percurso desta secção, o gradualismo popperiano, pelo seu carácter genérico, abrange posturas progressistas que não se transformem em utopismos, coligados ou não com historicismos. Só em nome da Utopia ou de um historicismo é possível atribuir à engenharia social gradual o epíteto de «conservadora».

Questão diversa, e consideravelmente mais limitada, é a dos fins específicos que, numa dada situação, o engenheiro social gradual poderá perseguir. O leque de escolhas não conhece à partida restrições particulares, pelo que se torna agora necessário restringi-lo de um ponto de vista popperiano. Aí reencontraremos o tema do conservadorismo de Popper, sob uma diferente perspectiva (v. secção seguinte).

¹⁹ V., a este propósito, A. Teixeira Fernandes, O conhecimento sociológico, Porto, Brasília Editora, s.d., pp. 144 segg.

3. GRADUALISMO, HUMANITARISMO, UTILITARISMO NEGATIVO.

Ao considerar a relação entre a Ciência Social e a engenharia social popperiana, deixámos em aberto os fins que esta pode promover. A engenharia social gradual pode ser orientada por valores humanitários, mas também por valores totalitários. O gradualismo não é a garantia de uma política racional-humanitária promotora da sociedade «aberta», mas a condição da sua possibilidade.

Uma política racional é possível porque podemos empregar a razão para negociar a melhoria das instituições, gerando a aprovação de muitos. É certo que uma decisão não pode sair de uma discussão, da mesma forma que as normas não derivam dos factos. Mas isso não anula a diferença entre a tomada de decisão crítica ou racional negociada, pensando nas consequências não intencionais e usando a tecnologia social, e o «decisionismo irracional».²⁰ Podemos ainda, na aplicação de projectos, aprender com os enganos e encontrar novas soluções. Para isso, os políticos necessitam de exercer a humildade de que habitualmente carecem.

A engenharia social gradual humanitária distingue e relaciona os valores do racionalismo crítico, a Ciência Social tecnológica e a nossa capacidade para criar e aperfeiçoar as instituições de uma sociedade aberta. Mas para actualizar esses valores, e deixando agora a ideia de uma tecnologia social - que já vimos - e as soluções institucionais básicas - que veremos nas

²⁰ Karl Popper, «Replies to My Critics», in PKP, vol. II, p. 1155.

secções seguintes - é necessário esclarecer os princípios orientadores da intervenção gradualista.

Para Popper, a acção política deve procurar evitar a infelicidade mais do que, como defende o utilitarismo, maximizar a felicidade do maior número. A felicidade - mesmo identificada com o prazer - é difícil de aferir, variando com os indivíduos. Por outro lado, não seria legítimo, numa perspectiva individualista e igualitária, promover a felicidade do maior número quando à custa da infelicidade de alguns.

No entanto, a infelicidade é mais objectiva, se a entendermos como sofrimento físico e psicológico. Analogamente à metodologia refutacionista, que procura eliminar os erros em vez de estabelecer teorias, devemos, em política, eliminar o sofrimento em vez de estabelecer a Sociedade Feliz. É por isso que Popper advoga este princípio de «utilitarismo negativo»: «evitar a infelicidade do maior número, na medida do possível».²¹

Mas tal princípio não pode ser considerado um critério de moralidade, no sentido tradicional. Popper exime-se a tal formulação porque não elabora uma pauta moral rígida. No entanto, o utilitarismo negativo é o critério político mais importante para o nosso tempo. E Popper tem sempre considerado que, entre os sofrimentos a evitar, o primeiro é a guerra. Mas afirma que pode chegar o dia em que evitar o sofrimento seja menos importante. O utilitarismo negativo é uma ideia para a nossa agenda política e não para a eternidade.

Como sabemos já, a engenharia gradual, diferentemente da engenharia holista, pode ser pública ou privada. Popper refere o

²¹ Este princípio é formulado por Popper muitas vezes, com ligeiras variações. V. CR, pp. 345-346, e ainda OS, vol I, pp. 284-285.

utilitarismo negativo como operativo ao nível do interesse público («public policy»)²², i.e., para as instâncias políticas ou administrativas do Estado e agentes determinantes no sistema político. Supomos que nada obsta a que a acção da «sociedade civil» se oriente também para a criação ou aperfeiçoamento de instituições que visem maximizar a felicidade, desde que não ameacem a «igualdade da liberdade» conforme definida no Capítulo I (cf. 2. c),d) e e)).

Embora não seja possível, no âmbito de uma crítica interna, apelidar de conservadora a engenharia social gradual humanitária, o mesmo não se passa, segundo nos parece, com o utilitarismo negativo. Como observa E. Boyle, este é «o ponto mais fraco da filosofia política de Popper».²³ Mesmo que nos abstenhamos de promover politicamente a felicidade do próximo, há com certeza formas de aumentar as possibilidades de cada indivíduo promover o seu ideal de felicidade. Por exemplo, sugere Boyle, favorecendo o crescimento económico e o consequente alargamento do leque de escolhas individuais, ou garantindo maior igualdade no acesso à educação.

O utilitarismo negativo é, parece-nos, demasiado vago para poder orientar o exercício da engenharia social gradual. Coloca um «travão» às iniciativas do engenheiro gradual, mas não lhe mostra caminhos. Popper receia sempre a bondade e o excessivo voluntarismo dos homens, quando tranferidos da esfera privada

²² Karl Popper, «The Moral Responsibility of the Scientist», in Paul Weingartner e Gerhard Zecha (eds.), Induction, Physics and Ethics, Dordrecht, D. Reidel, 1970, p. 332.

²³ E. Boyle, «Karl Popper's Open Society: a Personal Appreciation», in PKP, vol. II, p. 855.

para a política pública.²⁴

Se este excessivo conservadorismo é notado por um político Conservador (no contexto britânico) como Boyle, é claramente dispensável na interpretação de um político Trabalhista (no mesmo contexto) como B. Magee. Segundo este, «o próprio Popper não desejaria deter-se aí». O princípio do utilitarismo negativo poderia então ser completado pela regra: «Elevar ao máximo a liberdade das pessoas viverem como desejam».²⁵ Ela implicaria o emprego de fundos públicos avultados em educação, artes, habitação, saúde, etc.

Popper não esclarece as questões levantadas por Boyle ou Magee, talvez por não as considerar tão fundamentais como outras. O mais importante para Popper, no que concerne à reforma social, é a refutação do utopismo, a engenharia e a tecnologia graduais, o humanitarismo e a promoção da sociedade «aberta». Quando estes aspectos são postos em causa, a sua reacção é vinctada. Mas a questão do utilitarismo negativo parece-nos antes - até pelo seu carácter conjectural - uma espécie de puzzle que pode ser resolvido sem alteração do quadro teórico geral. Uma Filosofia da sociedade «aberta» e da engenharia social gradual humanitária comporta um utilitarismo negativo estrito e um utilitarismo negativo «corrigido», como o proposto por Magee. No entanto, não

²⁴ V., a este propósito, «The Erewhonians and the Open Society», ETC. A Review of General Semantics, vol 20, nº 2, Março 1963, pp.5-6.

²⁵ Bryan Magee, As Ideias de Popper, São Paulo, Cultrix, 1973, p. 87.

foi este o caminho trilhado por Popper.²⁴

4. TEORIA DA DEMOCRACIA

Sabemos já (v. III.1. acima) ser necessário distinguir claramente entre a sociedade «aberta» e quaisquer instituições políticas. Enquanto a primeira representa ideais que têm valor em si mesmos, a estrutura política do estado é apenas uma forma institucional que pode ajudar à promoção desses - ou outros- valores. A primeira é um fim, enquanto o segundo é sempre um meio. Como, aliás, qualquer instituição.

No entanto, Popper considera que a tradição da filosofia política não encarou o exercício do poder político a partir de um quadro institucional instrumental. Desde Platão que a questão básica da teoria política tem sido «Quem deve governar?» (e não «Como organizar as instituições políticas com a finalidade x ?», por exemplo a promoção da sociedade «aberta»). Conhece-se a resposta platónica: os Filósofos, os que sabem mais, devem exercer o poder.

Ao longo da história, as respostas variaram, mantendo-se a pergunta. Os que devem governar podem então ser os predestinados, ou os mais bondosos, ou o povo, ou o proletariado etc. A estas teorias e a todas as que satisfaçam a questão referida, podemos

²⁴ Sobre a questão do «conservadorismo» popperiano é ainda possível uma interpretação - de índole especulativa - mais radicalmente progressista. Cf. Fred Eidlin, «Le courant radical et révolutionnaire dans la théorie sociale et politique de Popper», in Renée Bouveresse (org.), Karl Popper et la science d'aujourd'hui, Paris, Aubier, 1989, pp. 469-484 e, também de Eidlin, «Isn't Popper the Best Marxist ?», Newsletter for Those Interested in the Philosophy of Karl Popper, vol. I, n.ºs 3/4, 1983, pp.18-20.

chamar *teorias da soberania*.²⁷

As teorias da soberania partem, implicitamente, do princípio que o poder político é incontrolado. Pondo a ênfase no sujeito do exercício do poder, consideram que o bom ou mau resultado de tal tarefa depende desse sujeito. Mas esquecem que o poder político é sempre controlado e nunca irrestrito. Mesmo um poder maximamente concentrado num indivíduo ou grupo, depende de outros indivíduos e grupos que com ele cooperam e que ele tem de saber conquistar.

Para Popper, o fundamental é esse controlo do poder e não o sujeito do seu exercício. Tal como, para o progresso do conhecimento, não importa a «fonte» mas a crítica (v. I.5.) é igualmente necessário, em política, manter aberta à «refutação» qualquer pretensa autoridade.²⁸ Considera Popper que os governantes estão sempre aquém das expectativas e que, na célebre fórmula de Acton, «o poder corrompe sempre e o poder absoluto corrompe absolutamente». Assim, é um erro colocar a ênfase naqueles que o exercem, em vez de atentar primeiramente no modo como ele é exercido.

Mas, para além desta objecção, derivada do conhecimento da história política e dos efeitos inebriantes do poder, as teorias da soberania são sempre paradoxais. Partamos da resposta platónica à questão «Quem deve governar?». Os Filósofos podem decidir,

²⁷ Este aspecto tem sido muito glosado por Popper. Seguiremos aqui OS, vol I, pp. 120 segg. V. tb. OS, vol II, pp. 160-162.

²⁸ CR, p. 25. A posição de Popper contrasta com a de Bertrand Russell. Este considera o empirismo - uma teoria da «fonte» do conhecimento, portanto - a única adequada à democracia. Mas Russell encara o empirismo como basicamente anti-dogmático. V. Bertrand Russell, «Filosofia e política», in Risco, nº 14, Verão 1990, pp. 7-21. Para uma outra opinião, numa linha popperiana, v. John Watkins, «Epistemology and Politics», in Joseph Agassi e Ian Jarvie (eds.), Rationality: the Critical View, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987. pp. 151-169. Segundo Watkins, a democracia é incompatível com o empirismo (humeano).

na sua sabedoria, que não são os mais sábios mas os mais bondosos quem deve governar. Imaginemos agora que os mais bondosos estão no governo. Podem então decidir, na sua bondade, que quem deve governar é a maioria do povo. Partamos então do princípio democrático - de que o povo é soberano e exerce o poder. Ele pode decidir, soberanamente, ser governado por um tirano.

A esta última hipótese chama Popper «paradoxo da democracia». A moderna teoria da democracia surge, com Rousseau, no quadro das teorias da soberania. Considera Rousseau que quem deve exercer o poder é o Povo, enquanto «Vontade Geral». A teoria da soberania popular podem então ser aplicadas todas as críticas feitas às teorias da soberania em geral.

Assim, também o governo do povo é controlado. Como qualquer sujeito soberano, conhece restrições. Acresce ainda que, devido às dificuldades práticas do governo colectivo, o povo nunca governa realmente, ainda que se considere ser ele o detentor moral da soberania. Por outro lado, o paradoxo da democracia é um caso específico do paradoxo da soberania. Notar-se-á que a possibilidade contemplada pelo paradoxo da democracia não é, como a história o demonstra, meramente teórica.²⁹

Como alternativa às teorias da soberania em geral e da democracia em particular, elabora Popper, na tradição liberal, uma teoria de «freios e contrapesos» («checks and balances»). A questão fundamental da teoria política deve deixar de se referir ao sujeito do poder e tomar uma feição instrumental. Questiona-se então: «Como podemos organizar as instituições políticas de tal modo que os governantes incompetentes ou maus sejam impedidos de

²⁹ Pensamos aqui no triunfo eleitoral do Partido Nazi (com maioria simples) nas eleições alemãs de 1932.

causar demasiado dano ?».³⁰ Desta forma, só podem existir dois tipos básicos de governo. Aquele em que é possível a substituição dos governantes sem derramamento de sangue e aquele em que isso não é possível. No primeiro caso, temos o que Popper chama democracia e, no segundo, a ditadura.

Uma engenharia social gradual que visa promover a sociedade «aberta» e os seus valores deve então construir ou aperfeiçoar um quadro institucional democrático. O seu objectivo é evitar a tirania, embora só por si não o possa fazer. É necessário que a sociedade preze o humanitarismo. A democracia, como todas as formas de governo, é imperfeita. É apenas, como notava Churchill e Popper gosta de repetir, «a pior, à excepção de todas as outras».

A teoria da democracia, liberta da teoria da soberania, preconiza o controlo do poder através do sufrágio universal. No entanto, este não colhe o seu valor da soberania popular, mas da eficácia para evitar a tirania.

5. REFORMA E REVOLUÇÃO

A teoria da soberania popular, além de perigosa e intelectualmente insatisfatória, deixava os democratas desarmados em momentos de crise (devido ao paradoxo da democracia). A teoria popperiana da democracia permite que aquele que a adopta possa permanecer democrata, ainda que todos os outros deixem de o ser.

Por outro lado, a teoria popperiana não permite qualquer perversão - apenas o aperfeiçoamento - das instituições demo-

³⁰ OS, vol I, p.121.

cráticas. Elas permitem a construção progressiva de uma sociedade mais «aberta». Pelo contrário, a tirania abre caminho à sociedade totalitária.

Popper aceita e favorece as revoluções no plano da Ciência, e do pensamento em geral, porque progredimos com conjecturas audaciosas. Mas aqui, diferentemente de outros pontos assinalados, deve ser evitada qualquer analogia entre a Epistemologia de Popper e a sua Filosofia Política. A atitude popperiana em relação às revoluções políticas é completamente diversa.³¹

Enquanto as revoluções científicas levam à morte de teorias, as revoluções políticas podem levar à violência e à morte de seres humanos; o que é radicalmente diferente e contrário aos valores humanitários. Aliás, as revoluções violentas - é disso que se trata - raramente realizam os seus fins, que são alterados pelo próprio curso do processo revolucionário. As modificações não violentas, operadas por uma engenharia gradual, procuram um consenso e, em qualquer caso, preferem receber a crítica dos adversários a procurar suprimi-los.

Mas a preferência popperiana por políticas reformistas apenas se aplica, estritamente, às sociedades de enquadramento político-institucional democrático. Uma revolução contra um regime ditatorial é legítima, desde que vise instaurar a democracia e não substituir uma ditadura por outra. Popper aproxima a sua posição a este respeito dos autores medievais e renascentistas que advogavam a revolta contra o poder tirano. Um governo tirânico renuncia a toda a legitimidade.³²

³¹ Cf. Karl Popper, «Razão ou revolução ?», in Lógica das ciências sociais, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978, pp. 38-39.

³² Cf. OS, vol. II, pp. 151-152.

O que acabámos de explicar sobre a alternativa reforma/revolução diz apenas respeito ao âmbito político e não cobre toda a extensão do que habitualmente se chama «revolução social». Esta é equivalente à engenharia social utópica e já foi refutada.

6. SUGESTÕES PARA A REFORMA DO SISTEMA PARTIDÁRIO (NO QUADRO DEMOCRÁTICO)

Popper adianta também, mais recentemente, algumas conjecturas para um funcionamento melhor das democracias existentes.³³ Embora tais propostas tenham menor importância do que a renovação da teoria da democracia pela ultrapassagem do seu paradoxo, estão ligadas a ela pois visam reforçar a possibilidade da crítica pública e, portanto, do controlo do poder político. Passamos agora a expô-las.

Um bom executivo e um bom mecanismo eleitoral são os que nos permitem aprender com os erros. Um governo forte não é o que impõe sempre aquilo em que acredita, mas o que tem um programa e sabe que ele pode conduzir a fenómenos laterais e indesejáveis. E assume, por isso, uma posição crítica em relação às suas próprias medidas.

Um bom mecanismo eleitoral é aquele que permite aos eleitores uma sentença negativa no dia do sufrágio. Os partidos são essenciais ao regime democrático. Mas também devemos ter consciência de que não são satisfatórios. As nossas democracias são,

³³ V. Karl Popper, «Apuntes a la teoria de la democracia», El País, 8 de Agosto 1987, pp. 8-9; Karl Popper, «The Open Society and Its Enemies Revisited», The Economist, 23 de Abril 1988, pp. 25-28; Karl Popper, «Conferência de Lisboa», in BMM, pp. 221-230.

na prática, governos dos partidos ou mesmo dos dirigentes dos partidos. Sabendo-o, temos de poder penalizar com eficácia o partido do poder, quando não corresponde às expectativas. No quadro bipartidário, de alternativa imediata, tal penalização é mais eficaz.

O princípio da representação proporcional gera a dispersão dos sufrágios em vários partidos e, portanto, dificuldades para formar governo. Estas podem ser ultrapassadas pela formação de coligações. Mas daí decorrem dificuldades para julgar os partidos no momento do sufrágio porque as responsabilidades estão dispersas. E é sempre difícil destituir o partido maioritário, que poderá voltar a formar governo com um partido mais pequeno.

A representação proporcional é geralmente elogiada pela sua maior democraticidade. Mas não é mais democrática no sentido popperiano. Democracia significa facilidade na destituição do governo e sua substituição por outro. O mito da democraticidade da representação proporcional baseia-se na teoria - refutada - da soberania popular.

Um mecanismo eleitoral propício à formação de maiorias, ao invés, favorece o bipartidarismo e permite facilmente a mudança governativa. A acusação da falta de pluralismo deste sistema não colhe, segundo Popper. Os partidos derrotados procuram renovar-se ideologicamente, para voltar a captar o eleitorado. Promove-se assim o debate entre as diversas correntes e sensibilidades, potenciando o pluralismo interno e mantendo a democraticidade.

7. SERÁ POPPER UM DEMOCRATA ?

O que vimos nas três secções precedentes sobre as instituições políticas da democracia coloca algumas interrogações sobre o tipo de regime (democrático) e sistema (bipartidário) que o pensamento popperiano patentiza. Procuraremos agora explicitá-las.

Não oferece dúvida que, para Popper, democracia não significa «governo do Povo». Este nunca governa e é mais governado do que seria desejável. A ideia de que o Povo exerce ou pode exercer o poder político é apenas uma forma de «colectivismo ingénuo» e organicismo. No entanto, a prática política nas democracias ocidentais, que Popper procura defender, baseia-se, ao menos em teoria, no princípio da «representatividade popular». Se o Povo não governa, governam os seus legítimos representantes, de acordo com os ditames do sufrágio universal.

Mas, como vimos, também a ideia de representatividade é dispensada por Popper, uma vez que incorre no «paradoxo da democracia». O sufrágio universal surge, no contexto popperiano, como um método propiciador da democracia; mas não lhe confere verdadeira legitimidade. Na teoria - implícita ou explícita - das democracias existentes, a legitimidade deriva do mandato popular. Mas se o mandato popular não pode, segundo Popper, chegar ao ponto de modificar as «regras do jogo», então ele também não o legitima. A defesa do regime democrático representativo não pode ser democrática porque as condições de possibilidade da democracia não são definidas pela democracia.

Ao fim e ao cabo, tanto a ideia de «governo do Povo» da «democracia dos antigos» como a ideia de «representatividade» da «democracia dos modernos» estão no âmbito das teorias da soberania que Popper desconsidera. Mas também a expressão que Popper

retoma de Péricles, e que é ainda democrática, ainda que num sentido mais «fraco» - «Embora somente poucos possam dar origem a uma política, somos todos capazes de julgá-la»³⁴ - é desmentida pela própria teoria popperiana da democracia. Há pelo menos uma situação que nem todos são capazes de julgar: a de uma subversão democrática da democracia.

Podemos explicitar a posição de Popper através de um breve cotejo com o que nos diz Norberto Bobbio. Ao tratar das relações históricas entre a democracia e o liberalismo, Bobbio afirma que aquela pode ser considerada o «natural desenvolvimento»³⁵ deste, desde que encaremos a democracia não pelo seu aspecto igualitário - que o liberalismo não valoriza - mas no que diz respeito ao exercício da soberania popular através do sufrágio universal. Passando da história à teoria, Bobbio opina que o «método democrático», i.e., o sufrágio universal, é «necessário para a salvaguarda dos direitos fundamentais da pessoa que estão na base do Estado liberal» e que «a salvaguarda desses direitos» é «necessária para o correcto funcionamento do método democrático».³⁶

Mas enquanto Bobbio procura equilibrar o princípio liberal do respeito da esfera pessoal de inviolabilidade com o princípio democrático do sufrágio universal enquanto expressão da soberania popular, Popper não concede nada a este último. Pelo que podemos pensar que a sua teoria da democracia é, em última instância, não democrática; se quisermos realmente distinguir democracia de liberalismo político. Ou seja, podemos pensar que a teoria

³⁴ OS, vol. I. p. 7.

³⁵ Norberto Bobbio, Liberalismo e democracia, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, p. 42.

³⁶ Norberto Bobbio, op. cit., p. 43.

popperiana traduz uma visão política liberal estrita - e portanto não democrática - da democracia.

Esta característica da teoria popperiana da democracia está em consonância com a sua firme oposição à tirania e aos regimes totalitários. A intenção de Popper é clara: «Não baseamos a nossa opção nas virtudes da democracia, que podem ser questionáveis, mas única e exclusivamente no carácter nefasto da solução ditatorial, que, essa, não oferece dúvidas».³⁷ Por outro lado, se o sufrágio universal pôde legitimar a ditadura, deixou de legitimar o respeito pelas liberdades fundamentais e pelo humanitarismo. O liberalismo - e não a democracia - é o antónimo do totalitarismo.

A manutenção do termo «democracia» na teoria popperiana das instituições políticas permite recordar que o sufrágio universal é importante, mas só enquanto permitir, na tradição liberal, o respeito dos direitos humanos civis e políticos. Ele não vale por si mesmo.

*

Apesar desta conclusão, Popper poderia manter os princípios da soberania popular e mesmo da representação proporcional como métodos, da mesma forma que mantém o próprio princípio do sufrágio. No entanto, já vimos que afasta liminarmente o primeiro e que as suas reflexões sobre o bipartidarismo não conduzem ao segundo. Elas são, em nosso entender, o ponto menos interessante decorrente - embora sem qualquer carácter de necessidade lógica - da teoria popperiana da democracia.

Ao favorecer a alternância no poder à custa da representatividade, a democracia popperiana parece transformar-se num mecanismo político-institucional em que a participação é mini-

³⁷ Karl Popper, «Conferência de Lisboa», in BMM, p. 226.

mizada e a eficácia do processo (rotativo) maximizada. À partida, podemos pensar que a participação é até encorajada, já que os eleitores e candidatos encontram maior motivação numa possível indecisão quanto ao resultado final. Mas, para além desta «indecisão» estar longe de garantida pelo sistema bipartidário, a repetição do processo poderá levar ao esgotamento das suas virtualidades e à indiferença dos cidadãos. Em qualquer dos casos, tal tipo de reflexões não nos pode levar muito longe. Porque tudo depende da sociedade considerada e da conjuntura em análise.

Não é aconselhável, em nosso entender, reflectir dedutivamente sobre os sistemas partidários e mecanismos eleitorais a partir da teoria da democracia. A teoria popperiana da democracia falta, por isso, a conexão com a Sociologia Política. Esta permitir-lhe-ia compreender que as mesmas instituições democráticas podem produzir resultados divergentes no desenrolar da vida política e que «arcaboigos institucionais» diferentes podem ser igualmente satisfatórios para a protecção contra a tirania. Nas suas reflexões sobre as instituições democráticas, Popper parece ter «esquecido» que a engenharia social gradual deve usar de todos os meios tecnológicos ao seu dispor. E uma das hipóteses da Ciência Política tecnológica seria, eventualmente: não é possível idear um sistema político independentemente das suas condições sociais de inserção.

8. TEORIA PROTECCIONISTA DO ESTADO

Até agora, encarámos o Estado apenas na sua vertente políti-

ca. I. e., no que diz respeito ao exercício da soberania. Passando a encará-lo no sentido lato, como aparelho político, administrativo, policial, etc., Popper formula o que designa por «Teoria Protecționista do Estado».³⁰

Não interessam a Popper a questão essencialista da definição do Estado nem a questão histórica da sua origem. Pretender derivar a obrigação política da gênese do Estado é, aliás, historicismo. Pelo contrário, de um ponto de vista instrumental, devemos perguntar: «O que exigimos do Estado?» e «Será o Estado preferível à anarquia?».

A função do Estado, o que podemos exigir dele, é a protecção da igualdade da liberdade, garantindo a tolerância e precavendo o crime. A teoria protecționista é pois humanitária, mas não «moralista». O Estado não deve ter tarefas morais, que ponham em causa a liberdade individual.

Se, para proteger a liberdade, o Estado é obrigado a algum paternalismo, deve limitá-lo ao mínimo indispensável. O paternalismo excessivo pode conduzir a uma «ditadura benévola», como quando os governantes, agentes públicos da engenharia social gradual, pretendem promover a felicidade dos indivíduos, interferindo assim na sua esfera pessoal de inviolabilidade.

Por outro lado, o Estado é preferível à anarquia porque esta não garante a igualdade da liberdade que é, como vimos, um valor humanitário por excelência (cf. I.2.a). A anarquia cai no paradoxo da liberdade: a liberdade ilimitada contradiz-se, impede a liberdade (do «outro»). A única garantia da liberdade para todos é a igual distribuição das suas limitações.

³⁰ Seguiremos aqui OS, vol. I, pp. 109-113, e ainda OS, vol. II, pp. 129-133.

A garantia da liberdade igual obriga à intervenção estatal. O Estado-protector é, de alguma forma, interventor. Em The Open Society and Its Enemies, Popper afirma mesmo que o Estado deve proteger os economicamente mais fracos dos economicamente mais fortes.³⁹ No entanto, a sua preocupação básica sempre foi a liberdade. Ao mencionar uma intervenção para corrigir a desigualdade económica, preocupa-se com as restrições da liberdade que a desigualdade de rendimentos pode trazer.

Dir-se-á, talvez, que este é o pressuposto do Estado-Providência. E, na verdade, Popper considera tal extensão do Estado originariamente humanitária. Simplesmente, os resultados desmentiram os fins. Devemos então procurar modos de realizar os pressupostos humanitários do Estado-Providência, sem que os recursos empregues cheguem apenas numa reduzida parte aos que deles necessitam e o resto seja consumido pelo aparelho burocrático. E o reforço da burocracia leva, ao contrário do que se pretendia, a interferências na liberdade individual.

Portanto, o paradoxo da liberdade, que impede o anarquismo, não deve impedir que nos aproximemos, tanto quanto possível, da anarquia. Deve aplicar-se ao Estado a «navalha liberal»⁴⁰: quanto menos, melhor, dentro do necessário. Tal conclusão deriva do «paradoxo do planeamento estatal» que, implicitamente, temos vindo a ilustrar. Se o planeamento estatal for demasiado - como acontece no Estado-Providência - perde-se a liberdade individual e a possibilidade efectiva do planeamento para o bem de todos, de acordo com os princípios humanitários.

Por essa razão, Popper traça com nitidez os limites da acção

³⁹ Cf. OS, vol. II, p. 125.

⁴⁰ CR, p. 350.

do Estado. Distingue entre a criação de um enquadramento legal protector que estabelece as «regras do jogo» e o fortalecimento dos órgãos estatais para permitir a actuação dos que ocupam o poder político num dado momento, segundo os fins que se propõem. Ao primeiro tipo chama intervenção «institucional ou indirecta» e ao segundo intervenção «pessoal ou directa», recordando ainda que existem casos intermédios.

A intervenção directa leva ao reforço do poder e acresce a possibilidade do seu exercício para a defesa de interesses particulares. Além disso, é transitória e a curto prazo, instaurando uma imprevisibilidade que afecta a realização dos planos racionais dos indivíduos.

Pelo contrário, a intervenção definidora do «arcaboço legal» é a longo prazo, permitindo a crítica e os consequentes ajustamentos graduais. É portanto desejável «utilizar o primeiro método sempre que isso seja possível e restringir o uso do segundo aos casos em que o primeiro se mostrar inadequado».⁴¹ Popper dá um exemplo referente ao direito de propriedade: uma lei que estabeleça que a má utilização daquela leva à confiscação é preferível à lei que permita a sua requisição discricionária por governantes ou funcionários públicos.

A intervenção indirecta limita pois o «estilo» da intervenção mas não o seu âmbito ou os seus fins. Estes deverão ser encontrados no utilitarismo negativo e aquele nos limites induzidos pelo paradoxo do planeamento estatal, moderado pelo paradoxo da liberdade.

A teoria proteccionista do Estado é apenas um quadro geral que favorece a procura de equilíbrios. Não aponta soluções

⁴¹ OS, vol. II, p. 132.

pormenorizadas, porque elas dependem da especificidade dos problemas. Mas, quando um Estado é democrático, estão criadas as condições institucionais básicas para maximizar a protecção da liberdade dos cidadãos. Por vezes, os estados democráticos não o fizeram. Mas podem corrigir os erros.

Diferentemente do que acontece com a teoria da democracia, Popper não se considera inovador na teoria proteccionista do Estado. Ela já terá sido defendida por Licofronte, discípulo de Górgias que afirma dever o Estado proteger os mais fracos. E terá sido atacada por Platão, na República.⁴²

9. O LIBERALISMO DE POPPER

O posicionamento político de Popper, conforme vimos na «Introdução», passou do socialismo marxista (em 1919) ao socialismo não marxista (até à ascensão de Hitler ao poder, aproximadamente) e ao liberalismo. Considera-se agora um «liberal, no velho sentido da palavra»⁴³, o que lhe permite distinguir-se dos liberais americanos - i.e., da «esquerda» nos Estados Unidos - mas também do pensamento neo-liberal contemporâneo. Por contraste com este, procuraremos compreender o sentido do liberalismo popperiano.

A atitude liberal de Popper não traduz a integração em nenhum grupo ou movimento político, mas a adesão a princípios

⁴² Para as raízes históricas desta teoria, v. OS, vol. I, pp. 114-117.

⁴³ Bryan Magee, As ideias de Popper, São Paulo, Cultrix, 1973, p. 85.

bastante genéricos. Apesar da palavra «liberalismo»⁴⁴ ser uma criação histórica relativamente recente, é possível encontrar uma linha de pensamento político que, pelo menos desde John Locke, conserva alguns traços característicos do que podemos chamar uma visão liberal.

Segundo J. Gray⁴⁵, esses elementos característicos são: o individualismo; um igualitarismo que confere a todos os homens o mesmo «estatuto moral»; o universalismo que afirma a unidade do género humano; e uma atitude melhorista face às instituições sociais. Em função dos valores defendidos por Popper – de que não prescinde sequer na teoria da democracia – e do seu reformismo gradualista, não é difícil situá-lo nesta tradição liberal; juntamente com Adam Smith, Kant e Stuart Mill, Hayek, Rawls e Nozick, por exemplo. Mas, para além das semelhanças, muitas diferenças separam as diversas expressões do pensamento liberal, tanto no plano económico como no plano político.

Numa referência ao pensamento liberal mais recente – que nos parece ter como alvo a obra de Robert Nozick – Popper considera que «a filosofia actualmente em moda não pode ser, lamentavelmente, demasiado levada a sério». Sustenta essa filosofia que «a teoria do Estado-providência, que se reclama tanto da sua moralidade e da sua humanidade, constitui na realidade um ataque não ético ao mais importante dos direitos humanos – o direito à livre auto-determinação, o direito de à nossa maneira sermos felizes ou infelizes».⁴⁶

⁴⁴ Data do século passado. Cf. John Gray, O liberalismo, Lx, Editorial Estampa, 1988, p. 11.

⁴⁵ John Gray, op. cit., pp. 12-14

⁴⁶ Karl Popper, «Algumas observações sobre a teoria e a praxis do estado democrático», Risco, nº 13, Primavera 1990, p. 16.

Mas, na visão de Popper, tal ataque contra o paternalismo do Estado - ataque que remonta a Kant e Stuart Mill - é pouco relevante para a crítica do Estado-Providência. Todo o Estado, na medida em que proteja a igualdade da liberdade, é sempre e necessariamente um pouco paternalista, como vimos na secção anterior. O problema que o Estado-Providência coloca não é o deste paternalismo mas o do alargamento da burocracia que é, num sentido popperiano, não liberal e não democrática. Os efeitos perversos gerados pelo Estado-Providência não derivam directamente de um paternalismo «mínimo», mas de um «melhorismo» excessivo, eventualmente guiado por um utilitarismo «positivo».

Para Popper, a ideia de Estado-Mínimo deve permanecer como «ideal longínquo e utópico» (no sentido corrente) ou pelo menos como «princípio regulador».⁴⁷ Dessa forma, poderá moderar os perigos para a liberdade individual resultantes de algumas funções do Estado que não podem ser entregues à iniciativa privada. Como por exemplo a defesa nacional e a política externa. No entanto, o Estado-Proteccionista é mais interventor.

Este afastamento de Popper face ao papel do Estado no pensamento do neo-liberalismo contemporâneo tem sido acentuado por J. C. Espada.⁴⁸ Saliencia este autor que tal afastamento poderá ser apercebido por contraste com as ideias de Nozick e Milton Friedman. Mas é em relação à obra de F. A. Haiek que a

⁴⁷ Karl Popper, op. cit., p. 19.

⁴⁸ Vide J. C. Espada, «Open Society and Neoliberalism», texto processado em computador (gentilmente cedido pelo autor). Este texto é a base dos comentários que se seguem. Cf. igualmente J. C. Espada, «Condições culturais da modernização: uma interpretação da «sociedade aberta» de Karl Popper», in Risco, nº 11, Primavera/Verão 1989, pp. 73-84. Para o mesmo tema, v. também Jeremy Shearmur, «Popper, le libéralisme et la démocratie sociale», in Renée Bouveresse (org.), Karl Popper et la science d'aujourd'hui, Paris, Aubier, 1989, pp. 449-467.

divergência conhece melhor explicitação.

A tese central de J. C. Espada é a de que «Popper é um devoto construtivista (apesar de ser cauteloso e de um tipo muito especial, como veremos ainda), enquanto os neo-liberais, particularmente Hayek, são solidamente anti-construtivistas».⁴⁹

Para Hayek, deve evitar-se qualquer intervenção na ordem espontânea da sociedade e do mercado. Antes de mais, porque ninguém é capaz de centralizar o conhecimento social necessário ao controlo das consequências da intervenção. Mas também porque ela iria perturbar os mecanismos espontâneos de auto-regulação, comprometer a justiça baseada em «regras gerais» e favorecer o poder irrestrito dos interventores.

Mas Popper, porque valoriza a mudança gradual guiada por ideais humanitários e no sentido da sociedade «aberta», não avalia da mesma forma as possibilidades da intervenção, as "perturbações" que ela gera, a sua eventual injustiça e ameaça totalitária. Como já vimos, o anti-intervencionismo - da Ciência Social e por parte do Estado - não é viável e apenas pode ser usado como hipótese tecnológica. As intervenções da engenharia gradual visam precisamente minimizar os efeitos da impossibilidade de centralização do conhecimento social. Além disso, o não intervencionismo não é desejável porque o livre jogo das forças do mercado não garante necessariamente a liberdade individual e a justiça humanitária. As raízes do totalitarismo não estão apenas no socialismo e no planeamento centralizado, já que são de ordem sócio-psicológica, intelectual e histórica, conforme o revelou a «arqueologia» do pensamento totalitário.

Para Espada, a visão de Popper seria, de alguma forma, menos

⁴⁹ J. C. Espada, «Open Society and Neoliberalism», p. 9.

radical e mais lata do que a de Hayek. Por um lado, não é estritamente anti-intervencionista e, por outro, não se baseia no homo economicus mas na sociedade «aberta». No âmbito desta, é possível preconizar um maior ou menor intervencionismo, políticas menos ou mais «construtivistas» - desde que não colectivistas ou excessivamente burocratizantes, de modo a controlar os perigos totalitários do voluntarismo bem intencionado.

Ora, em nossa opinião, é indesmentível ser Popper, antes de mais, um filósofo da sociedade «aberta». O liberalismo de Popper é certamente diferente do de Hayek e de qualquer teoria da «mão invisível». A matriz popperiana é mais política e moral do que económica, e traduz uma procura de equilíbrios institucionais e sociais que não se exime ao intervencionismo. Mas isto não é tudo.

O «devoto construtivismo» de Popper é claramente mitigado e não apenas acautelado - pelo seu «devoto conservadorismo» que impõe metas exclusivamente negativas à prossecução do «interesse público» (cf. III.3.). Na prática, as limitações daí decorrentes levarão ao uso da «navalha liberal» para além do que um «construtivismo» consequente provavelmente requer.

Acentuar o construtivismo de Popper equivale a minimizar, como Bryan Magee (cf. III.3.), o utilitarismo negativo e o inerente conservadorismo. A démarche de Magee visa aproximar Popper do «socialismo democrático», enquanto a de Espada procurará talvez afastá-lo de um liberalismo notoriamente conservador (embora não anti-intervencionista). Nenhuma destas interpretações é inteiramente fiel ao texto de Popper - embora a de Espada o seja muito mais - mas ambas demonstram as possibilidades «hermenêuticas» do liberalismo popperiano.

10. OPTIMISMO TEÓRICO

Partindo da sua interpretação geral da história (v. II.7.), Popper faz um juízo global sobre as sociedades democráticas ocidentais do pós-guerra : «afirmo que a nossa época é, apesar de tudo, a melhor de todas as épocas de que temos conhecimento histórico; e que a forma de sociedade em que vivemos no Ocidente, a despeito de muitos defeitos, é a melhor que conhecemos.»⁵⁰ As nossas sociedades são mais «abertas» do que as outras historicamente conhecidas. A luz dos valores humanitários do racionalismo crítico, e do utilitarismo negativo, são mais perfeitas e mais susceptíveis de aperfeiçoamento.

Pensa Popper⁵¹ que elas erradicaram, depois da Segunda Guerra, a miséria da população. Aplicaram o princípio da igualdade de oportunidades e da emancipação da miséria através da educação. Se o fizeram favorecendo a ambição da posse, é porque sem ela a pobreza endémica é insolúvel. Outros efeitos perversos foram o crescimento da burocracia, da educação encarada como «direito» em vez de «oportunidade», do descontentamento generalizado, das necessidades artificiais. Mas é importante a eficácia do sistema económico porque, sem ela, não é possível tornar a pobreza rara e remediá-la sem aumentar a burocracia.

Por outro lado, as sociedades democráticas ocidentais reformaram com moderação o Direito Penal. Aceitaram conviver com a criminalidade, procurando controlá-la, em vez de a exterminarem

⁵⁰ BMM, p. 195.

⁵¹ Cf., para este questão, BMM, p. 11-13, 195-196, 200.

pela força, sacrificando inocentes. Adoptaram assim a máxima socrática de que «Mais vale sofrer uma injustiça do que praticá-la».⁵²

Estas sociedades demo-liberais também divergem da generalidade das sociedades históricas na sua atitude em relação à guerra. Prepararam-se para a guerra contra a agressão de blocos opostos, mas tornaram muito difícil que um governo as leve à iniciativa da agressão. Ela tornou-se moralmente indefensável, face aos valores destas sociedades, e politicamente insustentável, face às pressões divergentes da opinião pública.

Mas o mais importante é que estas realizações foram conseguidas num quadro de democracia e liberdade, que permite potenciar a sociedade «aberta». Os que as encaram de um ponto de vista pessimista, conduzem à crença na maldade do mundo e da sociedade. Levam ao desespero e à violência. A atitude de quem pretender preservar o melhor destas sociedades, deve ser um optimismo face ao presente, alimentado pelo conhecimento do passado e pela esperança.

Mas terá esta esperança - componente imprescindível do optimismo - força argumentativa suficiente? O optimismo popperiano parece, por vezes, relevar mais de uma atitude psicológica do que da teoria. Neste sentido, T. E. Burke opina que Popper apenas pode substituir «o pessimismo ou optimismo das várias doutrinas historicistas» por uma «ansiedade crónica».⁵³

Discutindo a eficácia real do exercício das liberdades cívicas - i.e., da intervenção no destino comum - Burke considera

⁵² BMM, p. 13.

⁵³ T. E. Burke, The Philosophy of Karl Popper, Manchester, Manchester University Press, 1983, p. 187.

«cruciais» as decisões dos que ocupam «posições-chave» no aparelho político das principais potências, sobretudo em momentos de crise. A crença vulgar de que os povos fazem a sua própria história é uma forma de «colectivismo ingénuo» que o próprio Popper não hesitaria em afastar. Por outro lado, os membros das sociedades mais «abertas» poderão exercer as liberdades individuais, civis e políticas, mas não garantir a sua manutenção ou a construção de «um mundo melhor».

Ainda segundo o mesmo autor, a acção dos indivíduos conhece muito mais restrições do que as das leis históricas que o historicismo pretende descobrir. As grandes mudanças históricas não advêm do esforço individual e concertado para realizar ideais, como a paz ou a prosperidade, mas de respostas urgentes e não controladas a momentos de crise política e social. «Os problemas práticos, diferentemente dos problemas teóricos, não costumam dar tempo ou oportunidade a várias tentativas de solução, ou à opção pelo adiamento indefinido».⁵⁴ O que vale para a Ciência não vale do mesmo modo para a sociedade.

Se o futuro não está determinado, conclui Burke, não o podemos realmente escolher e a «demolição do historicismo é tão fatal para o reformador como para o profeta».⁵⁵ Nesta perspectiva, com efeito, a avaliação positiva das nossas sociedades e a manutenção da esperança são claramente inconsequentes. O que essas sociedades são e o que poderão ser depende apenas de imponderáveis históricos.

Em nosso entender, a «ansiedade crónica» de T. E. Burke deriva de uma interpretação demasiado voluntarista do humanita-

⁵⁴ T. E. Burke, op. cit., p. 186.

⁵⁵ T. E. Burke, op. cit., pp. 185-6.

rismo e gradualismo popperianos. A própria ideia de engenharia social gradual traduz a impossibilidade do controle - aos níveis do conhecimento e da transformação - do todo social. Mas também a reforma institucional localizada não pode ser encarada de modo voluntarista simplificado. Ela é complexa num sentido sistémico, i.e., implica a consideração de vários factores, diferenciados e interactuantes, como num esquema de «entrada» múltipla (agentes, fins, tradições, contexto histórico). A confiança de Popper na «força» dos ideais liberais não deverá ser «psicologizada» mas compreendida a partir da sua visão histórica e cosmológica, como veremos de seguida.

Popper não «desce do céu para a terra» mas «sobe da terra para o céu», não parte das ideias mas da história. A sociedade «aberta» e o Estado democrático e protector não são apenas um sonho. Embora não seja possível garantir o seu futuro, sabemos algo da sua história. Se, de um ponto de vista 'racional-objectivo', os valores humanitários valem «por si mesmos» e, de um ponto de vista prático individual, a sua escolha é decisiva e não inteiramente racional, do ponto de vista da práxis social é a realidade presente e a génese histórica (desde a Grécia Antiga) das nossas sociedades e das suas tradições que conferem consequência aos valores e às escolhas.

Popper reconhece - como vimos na secção 1. deste capítulo - que a reforma institucional não basta e que a maioria das instituições não foi planeada. Sabe que elas são importantes, mas juntamente com as tradições e os comprometimentos individuais. Por seu turno, a acção dos indivíduos isolados dilui-se sem a tradição e sem um enquadramento institucional que os promova. Mas este enquadramento existe nas sociedades ocidentais do pós-

guerra, foi em parte intencionalmente construído e pode ser aperfeiçoado pelos que nele depositam confiança.

A reflexão popperiana sobre esta questão é ainda reforçada pela interpretação da evolução filogenética e da auto-criação do homem neste processo e no conjunto da história. Trata-se de um argumento derivado das ideias evolucionistas e cosmológicas de Popper.

A visão pessimista da evolução das espécies pode ser apoiada pela interpretação antiga do darwinismo, que acentua a restrição da liberdade por parte da pressão selectiva do exterior, que gera a competitividade. Mas a interpretação popperiana (v. I.1.) é de índole optimista.

Os organismos não são passivos. Eles procuram activamente, por «ensaio e erro», um «mundo melhor». Progressivamente, as modificações orgânicas dão lugar ao desenvolvimento de aparatos exosomáticos, que materializam o Mundo 3 (v. I.6.).

O papel activo dos organismos e dos seres humanos mostra que eles dão forma à realidade, por um processo de «auto-transcendência». Se grande parte do Mundo 3 é criada pela emergência da linguagem humana e se o Mundo 3 interage com o Mundo 2 e este com o Mundo 1, moldando também os seres humanos como seus criadores, somos nós os responsáveis pela formação da realidade. Nessa responsabilidade e nessa possibilidade residem as razões da esperança: «A formação do nosso enquadramento social norteador por um objectivo de paz e de não-violência é não apenas um sonho, mas um alvo a atingir para a humanidade, um alvo possível e, numa perspectiva biológica, claramente necessário».⁵⁴

A impossibilidade, no quadro popperiano, de qualquer his-

⁵⁴ BMM, p. 39.

toricismo da esperança (ou outro), obriga à admissão de que os progressos - aferidos pelos valores humanitários - da sociedade «aberta» e do estado democrático e protector são sempre reversíveis. Os totalitarismos e a quebra das tradições que se lhes opõem, os irracionalismos e a quebra de confiança na razão, na verdade e na justiça, podem não só repetir as regressões que a história do século XX conhece, como ainda acentuá-las a um ponto jamais atingido. No entanto, nada garante que assim seja.

Se o Mundo 3 está «aberto» e interage com os outros «mundos» (através do Mundo 2), «o futuro está aberto». A esperança social não se funda na certeza, como no racionalismo clássico, mas apenas na possibilidade - e imperativo ético - do exercício da razão crítica. Como refere Agassi, «tradicionalmente, o racionalismo liga-se ao optimismo, o optimismo à promessa; tradicionalmente, o irracionalismo liga-se ao pessimismo, o pessimismo levou os filósofos a uma fé cega, que é a esperança de uma promessa. Popper oferece-nos a filosofia que mantém as esperanças contra a desesperança de qualquer promessa».⁵⁷

11. SÃO AS CONJECTURAS POLÍTICAS DE POPPER IDEOLÓGICAS ?

O carácter ideológico da Filosofia Política de Popper costuma ser destacado por aqueles que integram o pensamento popperiano no neo-positivismo que por sua vez acusam de legitimar, com um discurso aparentemente neutro, a exploração ou a

⁵⁷ Joseph Agassi, «In Search of Rationality - A Personal Report». in Paul Levinson (ed.), In Pursuit of Truth, Atlantic Highlands (Nova Jérnia), Humanities Press, 1982, p. 246.

dominação nas sociedades contemporâneas.⁵⁸ Explicaremos esta perspectiva em geral, mostrando os seus pressupostos.

Defende ela que a racionalidade científica popperiana das «conjecturas e refutações» é, à partida, formal, analítica, abstracta e a-histórica, não permitindo dilucidar o «fundo» em que ela mesma emerge, ou seja, a práxis social historicamente situada. é este o «lugar» a partir do qual é possível pensar a ciência ou, em termos já não racionalistas mas hermenêuticos, o «horizonte de sentido» a partir do qual se constituem as condições de possibilidade de um discurso científico «racional-abstracto», para retomar a expressão de Ortiz-Osés.

Quando esta ideia de Ciência é trasladada, como seria o caso de Popper, para o domínio da racionalidade social e política, produz-se então uma ideologização da Filosofia. Em vez de consciencializar e dilucidar o fenómeno global da alienação no mundo contemporâneo, ela limita-se a uma visão formal e, portanto, falseada, de uma realidade sócio-política que as suas limitações genésicas (positivistas) e endógenas não permitem compreender.

O conceito de ideologia que esta démarche crítica da Filosofia Política de Popper utiliza é facilmente derivável do pensamento marxiano. A noção de ideologia em Marx constitui um «campo semântico» muito vasto e algo indefinido. No entanto,

⁵⁸ Este tipo de interpretação surge associado, muitas vezes, à «aplicação» de categorias que têm a sua origem na Escola de Frankfurt ou em Jurgen Habermas. Há uma grande quantidade de obras e artigos que seguem tal «estratégia» hermenêutica, embora nós não pretendamos resumir aqui nenhum desses textos em particular. V., por exemplo, Jean-François Malherbe, La Philosophie de Karl Popper et le positivisme logique, s.l., Presses Universitaires de Namur/P.U.F., 1979, em particular as pp. 255 segg. ; v. também Miguel A. Quintanilla, Idealismo y filosofía de la ciencia, Madrid, Tecnos, 1972, em especial as pp. 159-160.

aproxima-se frequentemente da ideia de «falsa consciência».⁵⁹ A ideologização da Filosofia Política em Popper consistiria precisamente no «encobrimento» de uma realidade da qual surgiria mais como reflexo epifenoménico do que como consciência reflexiva crítica.

No entanto, a noção de falsa consciência implica a de «consciência verdadeira», em relação à qual a falsidade é revelada. A «consciência verdadeira», eventualmente apelidada de autoreflexiva e emancipativa, «mostra» ou «desvela» o que a ideologia «encobre».

Assim, as virtudes da «leitura» do pensamento de Popper como ideologia não parecem definir-se a partir do trabalho interno do texto popperiano. Elas assentam numa ideia de Filosofia e de Filosofia Política que não chega a explorar as possibilidades teóricas e hermenêuticas desse texto, porque dele se demarca à partida, nem que seja para o pensar «aquém» do que ele não contempla, integrando-o numa síntese mais vasta.

Este tratamento da Filosofia Política de Popper não é ilegítimo. Mas ele implica - e este ponto parece-nos decisivo - o uso de categorias e instrumentos teóricos que essa Filosofia rejeita à partida. Em particular uma dialéctica de inspiração hegeliana e marxiana e a possibilidade por ela aberta de um acesso à «consciência verdadeira» do todo; i.e., a um conhecimento não puramente conjectural e antes consequentemente fundado, ainda que não definitivo ou «fechado» mas integrado numa historicidade de que procura dar conta.

Seria por isso igualmente legítimo devolver a acusação e

⁵⁹ Cf. Anthony de Crespigny, e Jeremy Cronin, Ideologias políticas, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 7.

afirmar que a «leitura» do pensamento popperiano como ideologia é, ela própria, ideológica. Com efeito, se considerarmos procedentes os argumentos de Popper sobre o carácter conjectural de todas as teorias e o «dogmatismo reforçado» e se julgarmos lícito incluir nesta categoria a Filosofia Dialéctica - segundo o raciocínio exposto em I.8. - poderemos pensar que ela é uma fonte de ideologização da Ciência Social e da Filosofia Política. Ou seja, que ela é a «falsa» e a «má consciência» de um pensamento que não dá conta do processo do conhecimento, do carácter sempre restrito e hipotético das teorias, mas também do modo como elas transcendem a situação-problema que as gera permanecendo embora a ela ligadas.

No entanto, em nossa opinião, não quadra ao pensamento popperiano - embora Popper, por vezes, também o faça - considerar ideológico o que o pretende superar ou simplesmente dele diverge, ainda que julguemos essa superação ou essa divergência improcedentes. Porque, de acordo com as ideias de Popper, a Filosofia Política não pode constituir uma «consciência verdadeira» mas apenas uma exploração explicativa, melhor ou pior, de problemas específicos que o conhecimento e a práxis social colocam.

A ideologia como «falsa consciência» é, em nosso entender, também um conceito ideológico que não favorece a «interacção comunicativa». Nesta acepção, a ideologia acaba por ser, na conhecida expressão de Raymond Aron, «o pensamento dos outros». Os «outros» não são então pensados como «iguais» no processo dialógico e diacrítico⁴⁰, mas simplesmente objecto de «processos

⁴⁰ Exemplo dessa «estratégia» seria uma crítica ao pensamento totalitário que consistisse em «identificá-lo» como totalitário, sem reflectir sobre a sua acuidade teórica. Cf., a este propósito, II.8. acima.

de intenção» teóricos. Uma tal estratégia interpretativa compromete seriamente a discussão racional e a integridade pessoal dos seus agentes. Para os que a praticam, apenas resta o «sorriso» desencantado de quem continua a «falar» tendo já desistido do diálogo socrático universal como princípio regulador; que, no entanto, inconscientemente «trabalha» qualquer «falar» (v. «Axio-
logia do racionalismo crítico», em I.2. acima).

Chegados aqui, não nos parece ter ainda formulado correctamente - e menos ainda resolvido - o problema da ideologização da Filosofia popperiana. Esta «incomodidade» poderá eventualmente explicar-se por não termos ainda escolhido, no vasto leque de possibilidades disponível, um conceito de ideologia menos limitador e mais operativo.

Consideremos então as ideologias de uma forma mais neutra, como «sistemas de crenças e atitudes orientados para a prática e ligados a grupos sociais»⁴¹ e tomemos em conta apenas o seu aspecto político. Assim, são ideologias políticas contemporâneas o liberalismo, o socialismo, o nazismo, o fascismo, o democratis-
mo, o conservadorismo, o nacionalismo, etc. Mas releva também da ideologia o discurso político corrente.

Tendo com certeza relações com um plano inconsciente e as atitudes não examinadas, sendo subjectais e vivenciais, «orgânicas» e «práticas», as ideologias políticas não deixam de ser alimentadas pela produção teórica que as pretende suplantar, embora esta acabe sempre por surgir simplificada e descontext-

⁴¹ Anthony de Crespigny e Jeremy Cronin, «Introdução», in Ideologias políticas, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, p. [5].

tualizada. Desta forma, qualquer pensador político poderá também ser encarado como ideólogo, na medida em que seja apropriado por qualquer paradigma ideológico. Por outro lado, não poderá ser considerado apenas ideólogo, na medida em que atinja um nível de elaboração teórica superior e pessoal, não directamente voltada para a acção ou socialmente «experienciada».

A Filosofia Política é, na prática do investigador profissional, bem diferenciada das ideologias políticas no sentido em que agora as tomamos. A «Filosofia Política é uma tentativa peculiar de "compreender" a política, sendo logicamente desligada da prescrição» - o que, em nossa opinião, não impede nem pode evitar que a ela seja judicatoriamente religada - e «os valores não são meras preferências, e sim coisas que possuem a sua própria estrutura racional investigável».⁴² O «critério de demarcação» entre ideologia - ainda que teorizada - e Filosofia Política admitirá assim alguma indeterminação. Mas não deixa por isso de ser operativo e gerador do diálogo, quando usado com integridade. Ele convida os filósofos políticos a um grande cuidado face à possibilidade de uma ideologização descaracterizadora do seu pensamento, ainda que utilizando os mesmos termos em que esse pensamento se exprime.⁴³

⁴² Anthony de Crespigny e Kenneth Minogue, «Introdução», in Filosofia política contemporânea, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979, p. 17. Fazemos esta citação porque nos serve. Mas não subscrevemos o texto em que se integra.

⁴³ Para uma teorização da análise destes processos de ideologização da Filosofia no âmbito do discurso político e jurídico, v. Maria Carmelita Homem de Sousa, «Filosofia e ideologização da filosofia», Nova Renascença, vol. III, 1983. A autora considera sequencialmente dois âmbitos de análise. O primeiro procederá à própria desmontagem lógica e filosófica do discurso, enquanto o segundo a relacionaria dialecticamente com outros domínios fenoménicos socialmente relevantes. No que se segue, só tomamos como ideologização o que seria já discernível no primeiro nível da análise.

Partindo daqui, pensamos que os juízos de Popper sobre as sociedades demo-liberais têm por vezes uma clara ressonância ideológica. Popper usa, sem restrições particulares, termos como «Ocidente», «Civilização Ocidental», «mundo livre» ou «Comunidade Atlântica».⁴⁴ Não se cansa de enfatizar a superioridade moral destas sociedades democráticas, sem denunciar os aspectos anti-humanitários da sua política internacional. Ora, não é possível ignorar o amplo emprego destes termos por parte do discurso político corrente, precisamente quando procura legitimar situações de desumanidade e de injustiça (num sentido popperiano).

Em nome dessas «ideias» (ou palavras), que para Popper evocam valores humanitários, foram cometidos «crimes contra a humanidade». Mesmo quando essas «ideias» são usadas para defender as democracias liberais contra ameaças totalitárias, o seu uso no discurso político corrente não as deixa ideologicamente incólumes. Este discurso é a verdadeira «falsa consciência» para todas as Filosofias Políticas porque todas, de alguma forma, «descobrem» o que ele deturpa, esconde ou esquece. Por vezes, as palavras são importantes, e o anti-essencialismo popperiano não ficaria diminuído pelo reconhecimento de que alguns «rótulos» são melhores do que outros.

Mas, dir-se-á, Popper não é o responsável pelo mau uso de alguns termos ou conceitos. Criou vários vocábulos para melhor explicitar ideias de que a terminologia filosófica tradicional não permitia dar a devida conta. Mas se sobrecarregasse os textos de neologismos torná-los-ia provavelmente bastante mais equívocos.

O problema da equivocidade terminológica no discurso quoti-

⁴⁴ V., por exemplo, CR, cap. 19.

diano - e não apenas político - pode, aliás, ser ilustrado por outras palavras amplamente empregues por Popper: democracia, liberalismo, sociedade «aberta» e ainda verdade, pacifismo, tolerância, individualismo, igualdade, liberdade ou justiça. São também termos ideologicamente muito mobilizadores e que pouco ou nada significam quando o seu conteúdo não é explicitado, ou quando surgem fora do contexto argumentativo que lhes dá sentido. Pensar-se-á, mais uma vez, que Popper não pode ser responsabilizado por tal simplificação. Mas é precisamente aqui que reside o problema.

Muitas vezes, Popper refere estes conceitos sumariamente.⁴⁵ Se neste trabalho os procurámos integrar de um modo global, mostrando a relação entre razão e valor, o «porquê» e o «como» da crítica a algumas teorias específicas, o sentido preciso de ideais e conjecturas, e antes disso o seu fundo histórico, o próprio Popper raramente o faz de uma forma ordenada e desenvolvida. Poder-se-ia objectar que isso acontece porque ele não é tanto um filósofo político como um epistemólogo ou mesmo um ontólogo. No entanto, o desenvolvimento deste trabalho terá já mostrado que a Filosofia Política de Popper é «entretecida» - na «Inconclusão» veremos melhor o que isso representa - por reflexões que não relevam apenas da Filosofia Política e que também são equacionadas em função dela. Mas ainda que a Filosofia Política fosse um domínio «subalterno» no pensamento de Popper,

⁴⁵ é frequente encontrar nos textos de Popper expressões isoladas do tipo: «as sociedades ocidentais são as mais perfeitas» ou «a liberdade é mais importante do que a igualdade», sem explicar de que ponto de vista - necessariamente restrito - as sociedades ocidentais são mais perfeitas, e sem explicar que tipo de liberdade é mais importante em relação a que tipo de igualdade e porquê. O segundo exemplo foi-nos sugerido por T. E. Burke, The Philosophy of Popper, Manchester, Manchester University Press, 1983, cap. 5.

isso não justifica qualquer concessão fácil ou imprudente à sua ideologização.

12. CONCLUSÃO

Procurando explicar as ideias políticas do racionalismo popperiano, mostrámos os seus aspectos tecnológicos e gradualistas (III.1.), humanitários e «negativamente» utilitaristas (III.3.). Ao analisar as instituições que uma engenharia social gradual humanitária e guiada por metas negativas primeiramente «desenharia», esclarecemos os pontos mais (III.4. e III.5.) ou menos (III.6. e III.7.) conseguidos da teoria da democracia e dos seus correlatos práticos; e ainda a teoria do Estado protector (III.8.). Considerámos Popper conservador - pelo seu utilitarismo negativo e não pela sua engenharia social gradual (III.2.) - e liberal com consequência, embora diferenciável de outros pensadores liberais (III.9.). Reflectimos sobre o seu balanço optimista do nosso tempo (III.10.). Mas não pudemos senão lamentar que nesse balanço, como em outras circunstâncias, Popper contribua involuntariamente para uma ideologização descaracterizadora da sua Filosofia Política (III.11). Pelo seu valor intrínseco, ela merecia «utilização» mais cuidada.

As ideias políticas de Popper veiculam compromettimentos e projectam prescrições sobre a mudança social, a democracia e o Estado. Para além disso, permanecem num elevado grau de generalidade. Elas formulam, com um sucesso geral e a necessidade de «revisões» particulares, as condições de possibilidade de uma política que consagra a potenciação da atitude racional - que

explicitámos no Capítulo I - na interacção social e na actividade política. Se essa possibilidade conhecerá actualização no futuro e em que medida, não o sabemos.

INCONCLUSÃO:

A FILOSOFIA POLÍTICA SEGUNDO POPPER

«Creio que os filósofos devem continuar a discutir os verdadeiros objectivos da política social à luz da experiência dos últimos cinquenta anos. Em vez de se limitarem a discutir a «natureza» da ética, ou o sumo bem, etc., devem reflectir sobre questões éticas e políticas tão fundamentais e tão complexas como as suscitadas pelo facto de que a liberdade política é impossível sem um princípio de igualdade perante a lei; de que, visto que é impossível a liberdade absoluta, é nosso dever exigir, com Kant, em seu lugar, uma igualdade conforme às limitações da liberdade, que são as inevitáveis consequências da vida em sociedade; e de que, por outro lado, a busca de igualdade, particularmente no sentido económico, por mais desejável que seja, pode vir a constituir ameaça para a própria liberdade.»

Karl Popper, «Previsão e Profecia nas Ciências Sociais» in Patrick Gardiner (org.), Teorias da história, trad. do inglês por Vítor Matos e Sá, Lx, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d., p.346 (agora também em CR, p.345).

A Filosofia Política de Popper, que procurámos reconstruir e comentar, configura uma forma particular de pensar o «político» que estamos, por fim, em condições de explicitar. Analisaremos agora a ideia popperiana de Filosofia Política, a «maneira» dessa reflexão e as suas potencialidades como «programa de investigação». Não repetiremos nesta «Inconclusão» as conclusões que traçámos em cada capítulo. Quem as desejar rever, poderá ler em contínuo as secções correspondentes (I.11., II.10. e III. 13).

Mas o que entende Popper por «Filosofia»? Assim colocada, a questão é de cariz essencialista e não existe, para o nosso autor, uma «essência» da Filosofia ou da actividade filosófica. Popper prefere fazer Filosofia do que falar de Filosofia. Quando fala de Filosofia é sempre na esperança de filosofar um pouco.¹ é também o que faremos, começando por seguir Popper e procurando, depois, ir ligeiramente além.

Embora tendo de incluir-se na categoria dos «filósofos profissionais», Popper considera-se obrigado a pedir desculpa por tal facto.² A razão é que a Filosofia como campo académico, com profissionais específicos, não terá produzido grandes ideias ao longo da sua história.

Como já vimos - em I.2.b) - Popper considera os intelectuais em geral e os filósofos em particular culpados de alguns dos acontecimentos históricos mais terríveis. De acordo com a sua visão cosmológica e seguindo a tradição liberal, que valoriza a acção das ideias na história, Popper pensa que os filósofos

¹ Cf. CR, p. 66 segg. Sobre esta questão, v. Norberto Cunha, «Filosofia e filosofar em Karl R. Popper», Revista Portuguesa de Filosofia, tomo XXXVIII, fasc. 1/3, 1982, pp. 219-152.

² Por exemplo, em Objective Knowledge, Oxónia, Clarendon Press, 1979, pp. 32-33.

também «governam» o mundo pelas ideias que criam, de acordo com as suas intenções iniciais ou apesar delas. Recordemos Bacon e a «utopia» do saber-poder, por intermédio da Royal Society e das outras instituições que corporizaram a ideia de investigação organizada, Rousseau através de Robespierre, Marx através de Lenine, Stuart Mill por intermédio dos partidos políticos ingleses, Kant pela ideia de paz numa Liga das Nações, etc.³

Nos exemplos dados, é possível encontrar ideias boas e más, com consequências desejáveis e com consequências indesejáveis de um ponto de vista humanitário. Mas, procedendo a um balanço histórico global, constata-se que mesmo os maiores pensadores, como é o caso de Platão, criaram ideias erradas e com consequências nefastas. O totalitarismo, o idealismo, o determinismo, o historicismo, o historismo, o irracionalismo, o cepticismo, são exemplos de teorias filosóficas largamente defendidas e difundidas e que minam a confiança na razão e no humanitarismo.

Este balanço popperiano não parte ainda de nenhuma visão prévia da Filosofia, tomando-a antes como aquele conjunto de teorias variegado e mutável, usualmente considerado integrante da tradição filosófica. A Filosofia é aqui entendida como aquilo que os filósofos fazem, e não como uma prática específica e caracterizável no seu todo.

Mas a Filosofia segundo Popper distingue-se de uma série de concepções que ele próprio nomeia e em relação às quais não é difícil encontrar exemplos, sobretudo na Filosofia contemporânea. Assim, para Popper, a Filosofia não é (ou não deve ser): (a) solução de equívocos linguísticos; (b) arquitectura conceptual

³ Cf. Karl Popper, «Epistemology and Industrialization. Remarks on the Influence of Philosophical Ideas on the History of Europe», Ordo, vol. 30, 1979, pp. 3 segg.

engenhosa e esteticamente chamativa; (c) sistema de verdades; (d) análise semântica da linguagem; (e) exibicionismo intelectual; (f) terapia intelectual, (g) exercício de exactidão; (h) suprimimento dos fundamentos prévios para problemas a tratar depois; (i) expressão do «espírito da época».⁴

Num outro lugar⁵, Popper refere ainda que a Filosofia não é um método geral para abordar qualquer tema e obter resultados, como acontece com o que designa por «filosofias da moda»: hegelianismo, fenomenologia, existencialismo, análise linguística. Estas «linhas de investigação» da Filosofia contemporânea são suficientes para exemplificar as diversas alíneas referidas. Filosofias de origem hegeliana poderiam ilustrar as alíneas (b), (c) e (i). A fenomenologia, eventualmente, as alíneas (h) e (g). O existencialismo - incluindo Heidegger - talvez mesmo a alínea (e), devido a um jargão que Popper considera verbalista. A análise linguística pode ter versões do tipo das alíneas (a), (d) e (f). As duas últimas são uma referência explícita aos derradeiro e primeiro Wittgenstein, respectivamente.

Escusado será realçar o carácter sumário dos juízos de Popper. Ele explica-se, em nosso entender, porque o racionalismo crítico popperiano surge isolado no quadro da Filosofia contemporânea e mesmo da Filosofia actual, uma vez que a epistemologia que recolheu as suas influências dele se afastou.⁶ Mas, se Popper

⁴ Para este rol, v. BMM, pp. 162-163.

⁵ CR, p. 72, n.12.

⁶ Não é esta a opinião de David Stove, que considera Popper a fonte do irracionalismo epistemológico do último Imre Lakatos, de Thomas Kuhn e de Paul Feyerabend. V. David Stove, Popper and After, Oxónia, Pergamon Press, 1982. Para a polémica levantada por este livro, v. Newsletter for Those Interested in the Philosophy of Karl Popper, vol. I, n.ºs 3 e 4, 1983, pp. 13-16.

não se reconhece em outras práticas filosóficas, isso deveria levar, em nosso entender, a um discurso mais clarificador e compreensivo dessas diferenças. Até porque, usado de forma menos conscienciosa ou menos imaginativa, também o pensamento de Popper poderá ilustrar o conceito de «filosofias da moda».

Passemos agora à visão propriamente popperiana da Filosofia. Ela parte do senso comum, para depois se afastar:

«Creio que todo o homem desenvolve determinados pontos de vista filosóficos - ainda que geralmente acríticos -, filosofias boas ou menos boas. Também as expectativas, o que a vida deve oferecer, o que se pode alcançar na vida, são, no fundo, pontos de vista filosóficos perante a vida. Neste sentido creio realmente que todos os seres humanos são filósofos.»⁷

A Filosofia popperiana consiste pois em examinar criticamente os preconceitos do senso comum, que são muitas vezes transmitidos ao pensamento filosófico. Podemos recordar o caso das teorias historicistas, cujas origens remotas podem ser encontradas na teoria conspirativa e na secular crença nas profecias. Ou do historicismo, baseado no mito do framework, de que a tese kuhniana da incomensurabilidade dos paradigmas é uma versão sofisticada. Ou do organicismo, que parte da crença ingénua na realidade substancial dos colectivos. Ou ainda do utopismo como reabilitação histórica do mito da Idade do Ouro.

Quisemos exemplificar com teorias abordadas neste trabalho. Mas também é possível fazê-lo com teorias de cariz epistemológico ou ontológico. As teorias empiristas derivam da teoria do senso

⁷ Karl Popper, Sociedade Aberta, Universo Aberto, Lx, Dom Quixote, 1987, p. 9.

comum do conhecimento - a «teoria do balde» - que considera a observação a fonte do conhecimento e a base da sua segurança. O realismo do senso comum, por sua vez, afirma a realidade da matéria, aproximando-se de algumas teorias materialistas estritas.

Em relação a este último aspecto, Popper afasta-se do monismo materialista, como já vimos, mas considera saudável o realismo do senso comum e vai ao ponto de chamar à sua teoria dos três mundos «pluralismo do senso comum». Apesar do senso comum experimentar as maiores dificuldades para admitir o Mundo 3, Popper considera a sua teoria mais próxima dele do que, por exemplo, o imaterialismo de Berkeley ou o comportamentismo de Watson.⁶ Porque o primeiro descarta a realidade física e o segundo a realidade da consciência e da experiência humana da liberdade. Portanto, e para o ilustrar nos serve este exemplo, o necessário afastamento em relação ao senso comum também não é garantia de verdade. Porque nada o é. Mas podemos ser críticos ao examinar os problemas postos tanto pelo senso comum como pela tradição filosófica - e esta asserção já nos encaminha para o núcleo da visão popperiana da Filosofia.

Diz Popper: «Não somos estudantes de certas matérias mas estudantes de problemas».⁷ A origem dos problemas é, em geral, a tradição, embora possa ser qualquer outra. Aplicando-se a qualquer tipo de conhecimento, este aspecto toma uma vexção particular no caso da Filosofia. Se há alguns problemas que são tradicionalmente considerados filosóficos e podem ainda alimentar a reflexão, torna-se necessário que sejam genuínos, i.e., que formulem

⁶ Cf. BMM, p. 166-167.

⁷ CR, p. 67.

questões decisivas para a nossa possibilidade de conhecimento do universo e da posição que nele ocupamos, para a ética e para a política. Os problemas filosóficos, antigos ou novos, «estão sempre enraizados em problemas urgentes fora da Filosofia, e morrem quando estas raízes decaem».¹⁰

A Filosofia, no sentido popperiano, tem uma relação primordial com as ciências porque elas são, desde sempre, uma fonte de novos problemas. A ciência - como já tivemos oportunidade de ver - evoluiu a partir da cosmologia grega. As ciências individuais são pois particularizações do mesmo sonho de inteligibilidade cósmica. Os grandes criadores científicos, aliás, ligam as suas inquirições a ideias filosóficas englobantes, como é o caso das especulações de Newton ou Einstein sobre a divindade.

Por outro lado, os problemas científicos também podem ter as suas raízes na Filosofia. A ciência leva por vezes à reformulação e mesmo à solução de velhos problemas filosóficos. É o que acontece com as teorias contemporâneas sobre a estrutura da matéria, face às múltiplas reflexões sobre o tema que é possível encontrar na história da Filosofia.¹¹

Mas qualquer outro domínio do conhecimento e da vida pode ser uma fonte de problemas filosóficos (ou científicos). É o caso da medicina, do direito, da religião, da arte; ou da política.¹² E os exemplos poderiam suceder-se.

¹⁰ CR, p. 72.

¹¹ V. Karl Popper, «Philosophie et physique», Revue de Métaphysique et de Morale, 1987, 92, nº 2, pp. 230-237. V. igualmente Joseph Agassi, «The Nature of Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics», in Mario Bunge (ed.), The Critical Approach to Science and Philosophy, Glencoe, The Free Press, 1964, cap. 13.

¹² Cf. CR, p. 72.

Descobrir problemas, reformular problemas, intentar a sua solução - eis a tarefa do filósofo. Por isso Popper alerta para os perigos da especialização: para o cientista «é uma grande tentação»; para o filósofo é «pecado mortal».¹³ Se as divisões disciplinares são artificiais em Ciência, a fortiori o são na Filosofia, onde existe uma diversificação máxima das fontes problemáticas. Não faz então sentido que o «trabalho dos problemas» seja restringido com fronteiras artificiais.

Esta actividade problematizadora e clarificadora não requer um método filosófico específico - como, por exemplo, o fenomenológico, o método hermenêutico ou o da análise linguística. Obriga tão só - o que não é pouco - ao exercício da crítica.

Nesta perspectiva, a tarefa dos filósofos políticos começa pela atenção ao mundo social e pela capacidade para encontrar problemas genuínos para discutir e resolver. Por isso - e como afirma Popper na epígrafe a esta «Inconclusão» - eles devem abandonar as especulações sobre o «Sumo Bem» ou a natureza das categorias ético-políticas em geral e pensar «à luz da experiência». Devem pensar o «político» a partir da política e da vida social, mas tendo em conta os conhecimentos, as acções possíveis, as consequências - especialmente as não intencionais.

Questões como as referidas na mesma epígrafe - a liberdade, a sua relação com a igualdade perante a lei e os perigos da procura da igualdade económica - são importantes para uma sociedade «aberta», para a promoção do racionalismo e do humanitarismo. Do mesmo modo, as ideias que os ameaçam - o pensamento totalitário e os seus suportes teóricos - devem ser pensadas criticamente. Sem o que os filósofos políticos estão a atraí-lo a

¹³ CR, p. 136.

Humanidade; ou seja, a interacção individual dialógica de que a sua actividade crítica depende (v. I.2.c) acima).

Esta «maneira» da Filosofia Política, atenta ao quotidiano, problematizadora, crítica e argumentada, pode ser exemplificada pela obra do próprio Popper. Para compreender as possibilidades e limites de tal exemplificação, bastar-nos-á um breve exercício retrospectivo.

Na «Introdução» a este trabalho, procurámos apreender a situação histórica e intelectual em que surgiu o problema básico da Filosofia Política popperiana. Aí desenhámos, sobre o fundo da relação com o marxismo, da repulsa pelo nacionalismo germânico e pelo nazismo, da vivência da guerra, da rejeição do pensamento revolucionário posterior, os temas que depois, abandonando a crónica pela lógica reconstrutiva do pensamento de Popper, agrupámos nas três questões fundamentais da dimensão valorativa do racionalismo crítico, da arqueologia do pensamento totalitário e da definição conjectural de uma política «razoável».

Na sua lógica interna - reconstruída - a Filosofia Política de Popper é um espelho da situação-problema que a viu surgir. Explicitando-se na relação/contraposição entre a minoritária tradição racionalista crítica e o pensamento totalitário, entre a sociedade «aberta» e a sociedade «fechada», entre a democracia liberal e o poder incontrolado, reproduz ao nível teórico a «tensão essencial» do percurso intelectual e humano do seu autor. Mas esta Filosofia e este percurso, ao formularem tais antinómias, levantam aquele que é, eventualmente, o problema maior que a história do século XX coloca a uma reflexão política do tipo popperiano: como foi possível o totalitarismo e como é possível evitá-lo?

Ainda que muitos aspectos da «resposta» de Popper nos tenham surgido, ao longo deste trabalho, como incompletos e insatisfatórios, a Filosofia política popperiana parece ter condições para, usando a expressão de Habermas (p.i acima), «melhor alcançar a meta que ela mesma ela mesma se impusera». Toda a nossa reconstrução se encaminhou nesse sentido.

Mas o pensamento popperiano poderá talvez ainda ultrapassar essa «meta», propiciando o alcance de outras que não estão no seu horizonte. é o que veremos agora, indo um pouco além - como prometemos - desse pensamento.

A Filosofia Política de Popper não desmente a ideia popperiana de Filosofia, da qual procurámos deduzir a ideia popperiana de Filosofia Política. Mas parece-nos que a Filosofia Política de Popper vai mais longe do que a ideia popperiana de Filosofia Política, na medida em que estabelece pela prática um *modus argumentativo* que não está, à partida, contido nessa ideia. No exercício da crítica e na construção de conjecturas, Popper desenvolve uma argumentação cuja característica geral mais relevante é a pluridimensionalidade. Partindo de problemas específicos, recorre não apenas ao pensamento político, à História das Ideias e à História Política e Social, mas ainda a ideias lógicas, éticas, epistemológicas e ontológicas. Como tudo isso se relaciona, é o que a seguir intentaremos clarificar.

O ponto central do nosso raciocínio é o carácter não justificacionista e racionalista crítico do pensamento de Popper. Ele não permite que qualquer dos domínios filosóficos e não filosóficos acima referidos, surja como primacial em relação aos outros e, assim também, para a Filosofia Política. Estando desde logo afastada uma relação de «causalidade teórica» linear,

própria de um pensamento justificacionista ou fundacionista, é indefensável que, por exemplo, a argumentação lógica, ou a história do racionalismo e da sociedade «aberta», ou os valores humanitários, ou a teoria do Mundo 3, ou a teoria do carácter conjectural e «aberto» do conhecimento e do futuro, possam constituir a via privilegiada de acesso à explicabilidade.

A Filosofia Política de Popper configura um «programa de investigação» a partir de problemas e contextos temporais e temáticos específicos. Esta origem é o fio condutor do re-flectir, que não emana de outros «lugares» teóricos e não pode fundar-se neles. As diferentes instâncias argumentativas utilizadas têm de encontrar pontos de equilíbrio sem que cada uma perca a sua independência em relação às outras.

O pensamento popperiano distingue-se assim das Filosofias Políticas que encontram o seu Fundamento num outro «lugar» teórico, mas também das que se querem exclusivamente políticas, sem ligação à teoria do conhecimento e sem contágio metafísico. Requerendo esclarecimentos que encaminham para problemáticas epistemológicas, ontológicas, históricas, etc., a sua relação com estes domínios é de «igualdade» e não de heteronímia. Se uma reflexão filosófico-política requer, por exemplo, uma reflexão epistemológica, uma Epistemologia não deixa nunca de requerer uma Filosofia Política, que esclareça as condições sociais da sua possibilidade. A mesma interrelação aplica-se, conjuntamente, à Lógica, à Ontologia, à História do Saber ou à História Política e Social.

Filosofia sem «Princípios», sem justificação e sem Razão, mas não sem problemas, argumentos ou razões, o pensamento de Popper sobre a política patentiza uma via de acesso à pensabili-

dade neste domínio. Os resultados substantivos a que poderá conduzir dependerão da situação-problema, dos input . informativos, da criatividade argumentativa do seu autor; mas o modus faciendi dispensará o Fundamento, assim como o «Isolamento» teórico.

Esta via de acesso é, simultaneamente, mais formal e mais durável do que os aspectos analisados nos três capítulos do nosso trabalho. Permite muitos desenvolvimentos, diversificados e até contrastantes, que nela não estão contidos à partida.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

1. FONTES AUXILIARES DA PESQUISA BIBLIOGRAFICA

EGGERS HANSEN, TROELS (ed.), «Bibliography of the Writings of Karl Popper», in Paul Arthur Schilpp (ed.), The Philosophy (v.), pp. 1198-1287.

«Karl Popper. List of Publications», texto dactilografado, [cedido por Karl Popper, através de J. C. Espadal.

Nota: está para breve a publicação da bibliografia de Popper, pela Thoemmes Antiquarian Books, Ltd. Esta informação foi-nos prestada pela secretária pessoal de Karl Popper, Mrs. Mellita Mew.

2. ESCRITOS DE KARL R. POPPER

A) Livros:

The Open Society and Its Enemies, 5ª ed. reimpressa, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974 (1ª ed. 1945), 2 vols.; trad. port. de Milton Amado, A sociedade aberta e seus inimigos, Belo Horizonte, Editora Itatiaia / São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1974, 2 vols.

The Poverty of Historicism; Londres, Ark Paperbacks, 1986 [publicado em partes pela revista Economica em 1944-5; 1ª ed. em livro 1957]; trad. port. de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg, A miséria do historicismo, São Paulo, Editora Cultrix, s.d.

The Logic of Scientific Discovery, Londres, Hutchinson, [1977] (1ª impressão 1959); trad. port. de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, A lógica da pesquisa científica, São Paulo, Editora Cultrix, s.d.

Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge, 5ª ed., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974 (1ª ed. 1963); trad. port. de Sérgio Bath, Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1982.

Objective Knowledge: an Evolutionary Approach, Oxónia, Clarendon Press, 1979 (1ª impressão 1972); trad. port. de Milton Amado, Conhecimento objectivo: uma abordagem evolucionária, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1975.

Unended Quest. An Intellectual Autobiography, Londres, Fontana/Collins, 1976 [versão revista da «Intellectual Autobiography» (v.)]; trad. port. de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta, Autobiografia intelectual, São Paulo, Editora, Cultrix, 1976.

The Self and Its Brain: an Argument for Interactionism, Berlin, Springer Verlag, 1977 [escrito em conjunto com John C. Eccles]; trad. esp. de C. Solís Santos, El yo y su cerebro, Barcelona, Labor, 1980.

The Open Universe: an Argument for Indeterminism. From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery, Londres, Hutchinson / Totowa (Nova Jérсия), Rowman and Littlefield, 1982 [2º vol. do Pós-escrito à lógica da descoberta científica]; trad. port. de Nuno Ferreira da Fonseca, O universo aberto: argumentos a favor do indeterminismo, Lx, Publicações Dom Quixote, 1988.

Realism and the Aim of Science, Totowa (Nova Jérсия), Rowman and Littlefield, 1983 [1º vol. do Pós-escrito à lógica da descoberta científica]; trad. port. de Nuno Ferreira da Fonseca, O realismo e o objectivo da ciência, Lx, Publicações Dom Quixote, 1987.

Auf der Suche nach einer besseren Welt, Piper Verlag, Munique, 1984; trad. port. de Teresa Curvelo, Em busca de um mundo melhor, 2ª ed., Lx, Editorial Fragmentos, 1989.

B) Artigos / contribuições em livros / pequenos textos:

«The Growth of German Historicism», Economica, vol. 12, nº 48, Novembro 1945, pp. 259-261 [recensão a uma obra com o mesmo título, da autoria de F. Engel-Janosi].

«What Can Logic Do for Philosophy?», in Aristotelian society, supplementary volume XXII: logical positivism and ethics, Londres, Harrison and Sons Ltd., 1948, pp. 141-154.

«An Important Correction to the Editor of The Hibbert Journal», The Hibbert Journal, vol. 46, nº 3, Abril 1948, p. 275 [pequena nota sobre a ideia de engenharia gradual].

«Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics», The British Journal for the Philosophy of Science, vol. 1, nº 2, 1950, pp. 117-133 e nº 3, pp. 173-195.

«Julius Kraft. 1898-1960», Ratio, vol. 4, nº 1, Junho 1962, pp. 2-12.

«The Erewhonians and the Open Society», ETC. A Review of General Semantics, vol. 20, nº 2, Maio 1963, pp. 5-22.

«Foreword», in L. M. Loring, Two Kinds of Values, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, pp. VII-XII.

«La rationalité et le statut du principe de rationalité», in Emil

- M. Claassen (ed.), Les fondements philosophiques des systèmes économiques, Paris, Payot, 1967, pp. 142-150.
- «Plato» in Alvin Johnson e outros (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences, Nova Iorque, The Macmillan Company and the Free Press / Londres, Collier Macmillan Ltd., 1968, vol. XII, pp. 159-164; trad. esp., «Platón», in Enciclopedia internacional de las ciencias sociales, Madrid, Aguilar, 1976, vol. VIII, pp. 221-224.
- «A Pluralist Approach to the Philosophy of History», in Erich Streissler e outros (eds.), Roads to Freedom: Essays in Honour of F. A. von Hayek, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 181-200.
- «Popper's "Moral Responsibility"», Encounter, vol. 33, nº 1, Julho 1969, pp. 95-6 [resposta a crítica de Henry D. Aiken ao artigo «The Moral Responsibility of the Scientist»].
- «The Moral Responsibility of the Scientist», in Paul Weingartner e Gerhard Zecha (eds.), Induction, Physics and Ethics: Proceedings and Discussions of the 1668 Salzburg Colloquium in the Philosophy of Science, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1970, pp. 329-336 [primeiro publicado em Encounter, em Março de 1969].
- «Reason or Revolution?», Archives Européennes de Sociologie, XI, 1970, pp. 252-262; trad. port. de Estevão de Rezende Martins, «Razão ou revolução?», in Karl Popper, Lógica das ciências sociais, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978, pp. 35-49.
- «Intellectual Autobiography», in Paul Arthur Schilpp (ed.), The Philosophy (v.), pp.3-181.
- «Replies to My Critics», in Paul Arthur Schilpp (ed.), The Philosophy (v.), pp.961-1197.
- «The Rationality of Scientific Revolutions», in Rom Harré (ed.), Problems of Scientific Revolution. Scientific Progress and Obstacles to Progress in the Sciences, Oxónia, Clarendon Press, 1975, pp. 72-101; trad. port. de Apio C. M. Acquarone Filho, «A racionalidade das revoluções científicas», in Karl Popper, Lógica das ciências sociais, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978, pp. 50-84.
- «The Myth of the Framework», in Eugene Freeman (ed.), The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good. Essays in Honour of Paul Arthur Schilpp, La Salle (Illinois), Open Court, 1976, pp. 23-48.
- «Epistemology and Industrialization. Remarks on the Influence of Philosophical Ideas on the History of Europe», Ordo, vol. 30, 1979, p. 3-20.
- «Three Worlds», in AAVV, The Tanner Lectures on Human Values, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1980, pp. 143-167.

«Philosophie et Physique», trad. fran. de Michelle-Irène B. de Launay, Revue de Métaphysique et de Morale, 92, nº 2, 1987, pp. 230-237 [texto revisto de uma intervenção no Congresso Internacional de Filosofia - Veneza, 1958].

«Apuntes a la teoria de la democracia», trad. esp. de Luis Meanna, El País, 8 de Agosto 1987, pp. 8-9.

«The Open Society and Its Enemies Revisited», The Economist, 23 de Abril 1988, pp. 25-8.

«Um mundo de propensões. Uma nova perspectiva sobre a causalidade», Risco, nº 10, Inverno 1988, pp. 11-19 (agora em Karl R. Popper, Em busca (v.), pp. 209-219).

«Conferência de Lisboa», in Karl R. Popper, Em busca (v.), pp. 221-230.

«On a Little Known Chapter of Mediterranean History», texto dactilografado [conferência proferida em 24 de Maio de 1989 no Palácio da «Generalitat» em Barcelona, por ocasião da entrega a Popper do Prémio Internacional da Catalunha].

«Algumas observações sobre a teoria e a praxis do estado democrático», Risco, nº 13, Primavera 1990, pp. 5-21.

C) Entrevistas:

«K. R. Popper: Historical Explanation», Cambridge Opinion, nº 28, 1962, pp. 21-25.

«Einstein's Influence on My View of Science: an Interview», in G. J. Whitrow (ed.), Einstein: the Man and his Achievement, Londres, British Broadcasting Corporation, 1967, pp. 23-8.

Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper - eine Konfrontation, Munique, Kosel Verlag, 1971; trad. port. de Anneliese Mosch F. Pinto, Revolução ou reforma? Uma confrontação, Lx, Moraes, 1974 [inclui uma entrevista a Popper e uma entrevista a Herbert Marcuse].

«Conversation with Karl Popper» in Bryan Magee (ed.), Modern British Philosophy, Londres, Secker & Warburg, 1971, pp. 66-82.

«Falsifiability and freedom», in Fons Elders (ed.), Reflexive Water: the Basic Concerns of Mankind, Londres, Souvenir Press, 1974, 69-131 [a entrevista é feita, conjuntamente, a John C. Eccles].

«Schlüssel zu Kontrolle der Dämonen», Spectrum [suplemento do jornal Die Presse, de Viena], 6/7 de Setembro 1975.

Offene Gesellschaft - offenes Universum, Viena, Franz Deuticke, 1982; trad. port. de Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Sociedade aberta, universo aberto, Lx, Publicações Dom Quixote-

te, 1987 [inclui o texto «Tolerância e responsabilidade intelectual», agora em Karl Popper, Em Busca, v., cap. 14].

Die Zukunft ist offen, Munique, Piper Verlag, 1985; trad. port. de Teresa Curvelo, O futuro está aberto, Lx, Editorial Fragmentos, 1990 [a entrevista é conjunta com Konrad Lorenz e foi realizada em 1983; a obra inclui ainda os textos do Simpósio Comemorativo do 80º Aniversário de Karl R. Popper, do mesmo ano, com intervenções pontuais e um Posfácio de Popper].

«Ninguém sabe o suficiente para ser intolerante», Risco, nº 6, Verão 1987, pp. 53-59.

«Entrevista con Karl Popper», Arbor, Tomo CXXXIII, nº 52, Junho 1989, pp. 9-35.

«[Entrevista com Karl Popper]», trad. port. de Teresa Curvelo, Hoje e Amanhã, [suplemento do jornal Público], 23 de Agosto/30 de Agosto/6 de Setembro 1990 [a entrevista tem três subtítulos, correspondentes aos três dias em que foi publicada, mas carece de título genérico].

2. ESCRITOS ESPECIFICAMENTE SOBRE KARL R. POPPER:

AAVV, Simposio de Burgos. Ensayos de filosofia de la ciencia en torno a la obra de Sir Karl R. Popper, Madrid, Editorial Tecnos, 1970 [contém intervenções pontuais e um texto de Karl Popper, «Sobre la teoría de la inteligencia objetiva», agora em Karl Popper, Objective (v.), cap. 4].

AAVV, Le piú recenti epistemologie: Popper - Hempel. Atti del XVIII Convegno di assistenti universitari di Filosofia, Pádua, Editrice Gregoriana, 1974.

AAVV, De Vienne à Frankfort: la querelle allemande des sciences sociales, trad. fran. de C. Bastyns (e outros), Bruxelas, Editions Complexe, 1979 [contém dois textos de Popper: «Lógica das ciências sociais», agora em Karl Popper, Em busca (v.), cap. 5, e «Reason or revolution?» (v.)].

AAVV, La sfida di Popper, Roma, Editore Armando Armando, 1981.

AAVV, Karl Popper, «Cahiers S.T.S.», Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1985.

ACHINSTEIN, PETER, «Karl Popper: Conjectures and Refutations», British Journal for the Philosophy of Science, 19, 1968, pp. 159-168 [recensão a Conjectures and Refutations].

ACKERMANN, R., The Philosophy of Karl Popper, Amherst, University of Massachusetts Press, 1976.

- ACTON, H. B., «Moral Futurism and the Ethics of Marxism», in Paul Arthur Schilpp (ed.), The Philosophy (v.), pp. 876-887.
- ADORNO, THEODOR W., «Sociologie et recherche empirique», in AAVV, De Vienne (v.), pp. 59-74.
- Idem, «Sur la logique des sciences sociales», in AAVV, De Vienne (v.), pp. 91-105.
- AGASSI, JOSEPH, «In Search of Rationality - A Personal Report», in Paul Levinson (ed.), In Pursuit (v.), pp. 237-248.
- Idem, «The Nature of Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics», in Mario Bunge (ed.), The Critical Approach (v.), cap. 13.
- AGOSTINIS, SERGIO, «Il pensiero di Karl Popper: dalle scienze naturali alle scienze sociali» in AAVV, Le piú Recenti (v.), pp. 152-160.
- ANTISERI, DARIO, Karl R. Popper. Epistemologia e società aperta, Roma, Editore Armando Armando, 1972.
- Idem, «La filosofia sociale di Popper» in AAVV, Le Piú Recenti (v.), pp. 387-396.
- Idem, «La filosofia politica di Karl R. Popper», Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Ano LXVII, fasc. I, Janeiro-Margo 1975, pp. 201-223.
- Idem, «Oggettività della scienza, non-neutralità degli scienziasti e responsabilità della società civile nei confronti delle istituzioni scientifiche», Sapienza, vol. XXX, 1977, pp. 166-188.
- ARTIGAS, MARIANO, Karl Popper: búsqueda sin término, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1979.
- BALDINI, MASSIMO, «Il razionalismo critico di K. R. Popper e l'utopismo» in Il linguaggio delle utopie. Utopia e ideologia: una rilettura epistemologica, Roma, Edizioni Studium, 1974, pp. 27-58.
- Idem, «La dimensione ideologica dell'epistemologia di Karl Popper», Sapienza, vol. XXVII, 1974, pp. 129-154.
- Idem, «La dimensione politica del razionalismo critico di Karl Popper» in AAVV, Le Piú recenti (v.), pp. 236-257.
- BAMBROUGH, RENFORD (ed.), Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy, Cambridge, Heffer, 1967.
- BAUDOUIN, JEAN, Karl Popper, «Que-sais-je?», Paris, P.U.F., 1989.
- BAUSOLA, ADRIANO, «Storia e società nel pensiero di Karl Popper», Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Ano L, fasc. II, 1958, pp. 138-169.

- Idem, «Neopositivismo e scienze umane nel pensiero di Karl Popper», in Indagini di storia della filosofia - da Leibniz a Moore, Milão, Editrice Vita e Pensiero, 1969, pp.64-114.
- BERKSON, WILLIAM e WETTERSTEN, JOHN, Learning from Error. Karl Popper's Psychology of Learning, La Salle (Illinois), Open Court, 1984.
- BERTRAND, MICHELE, «Popper et la philosophie de l'histoire», La Pensée, 208, 1979, pp.48-60.
- BOYER, ALAIN, «Libéralisme, démocratie et rationalité», in François Récanati (dir.), L'âge de la science. Lectures philosophiques, Paris, Editions Odile Jacob, 1988, vol. I, pp. 105-131.
- BOYLE, EDWARD, «Karl Popper's Open Society: A Personal Appreciation», in Paul Arthur Schilpp (ed.), The Philosophy (v.), pp. 843-858.
- BUNGE, MARIO (ed.), The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honour of Karl Popper, Glencoe, The Free Press, 1964.
- BURKE, T. E., The Philosophy of Popper, Manchester, Manchester University Press, 1983.
- CONIGLIONE, FRANCESCO, La scienza impossibile. Dal popperismo alla critica del razionalismo, Bologna, Il Mulino, 1978.
- CORNFORTH, MAURICE, «Sir Karl Popper - Doctrinaire Anti-Marxist», Marxism Today, Outubro 1977, pp.309-314.
- Idem, The Open Philosophy and the Open Society: a Reply to Sir Karl Popper's Refutations of Marxism, Londres, Lawrence and Wishart, 1977 (2ª ed. revista).
- COTRONED, GIROLANO, Popper e la società aperta, Milão, Sugarco Edizioni, 1981.
- «Sobre Karl Popper», Crítica, 1, Maio 1987.
- CUBEDU, RAIMONDO, Storicismo e razionalismo critico, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1980.
- CUNHA, NORBERTO, «Filosofia e filosofar em Karl R. Popper», Revista Portuguesa de Filosofia, tomo XXXVIII, fasc. 1/3, 1982, pp.219-252.
- DONAGAN, ALAN, «Popper's Examination of Historicism», in Paul Arthur Schilpp (ed.), The Philosophy (v.), pp. 905-924.
- ESPADA, J. C., «Condições culturais da modernização: uma interpretação da sociedade aberta de Karl Popper», Risco, nº 11, Primavera/Verão 1989, pp. 73-84.
- Idem, «Open society and neo-liberalism», texto processado em com-

- putador [versão inglesa da comunicação ao Colóquio sobre Teoria e Semântica dos Valores Políticos, realizado na Universidade do Minho entre 24 e 25 de Novembro de 1988].
- EUCHNER, WALTER, «Conflits méthodologiques en sociologie allemande», Archives de Philosophie, tomo 33, caderno 2, Abril-Junho 1970, pp.177-213.
- FALUDI, A., Critical Rationalism and Planning Methodology, Londres, Pion Limited, 1986.
- FLEISCHMAN, EUGENE, «Poppérisme et sciences sociales», Archives Européennes de Sociologie, tomo XVII, nº 1, 1976. pp. 139-156.
- GALEAZZI, UMBERTO, «Scienza e ragione strumentale nella scuola di Francoforte e in K. Popper», Proteus, Ano V, nº 13, Janeiro-Abril 1974, pp.97-122.
- GAMBERONI, PAUL, «L'unità nella differenza tra fatto e decisione», in AAVV, Le Più Recenti (v.), pp.285-291.
- GOUX, Jean-Michel, «Science et histoire selon Karl Popper», La Pensée, 208, 1979, pp.29-37.
- GRASSI, PIERGIORGIO, «Teoria dialletica della società e razionalismo critico», in AAVV, Le Più Recenti (v.), pp.123-133.
- GRAY, JOHN, «Chapter two. The liberalism of Karl Popper», in Liberalisms. Essays in Political Philosophy, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1989, pp. 11-27.
- HABERMAS, JURGEN, «Théorie analytique de la science et dialectique», in AAVV, De Vienne (v.), pp. 115-141.
- Idem, «Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste», in AAVV, De Vienne (v.), pp. 167-189.
- HEGENBERG, LEONIDAS, «Karl Raymund Popper», Revista Brasileira de Filosofia, vol. XXIII, fasc. 89, Janeiro-Fevereiro-Março 1973, pp.76-91.
- HUDELSON, RICHARD, «Popper's Critique of Marx», Philosophical Studies, 37, 1980, pp.259-270.
- IZQUIERDO JUAREZ, MARCIAL, «La libertad limitada. Una aproximación crítica a la idea de libertad en el pensamiento de Karl Popper», Sistema, 89, Março 1989, pp. 101-122.
- JACOB, PIERRE, «Qu'est-ce que l'autoritarisme épistémologique ?», in François Récanati (dir.), L'âge de la science. Lectures philosophiques, Paris, Editions Odile Jacob, 1988, vol. 2, pp. 25-57.
- JAMES, ROGER, Return to Reason. Popper's Thought in Public Life, Somerset, Open Books, 1980.
- KENDALL, WILLMOORE, «La 'sociedad abierta' y sus falacias», Rev.

- de Estudios Políticos, nº 178, 1971, pp. 89-104.
- LEVINSON, PAUL (ed.), In Pursuit of Truth. Essays on the Philosophy of Karl Popper on the Occasion of His 80 th. Birthday, Atlantic Highlands (Nova Jérсия), Humanities Press, 1982.
- LUNGHI, SANDRO, «"La societá aperta e i suoi nemici" di Karl Popper», Rivista di Filosofia, Ano V, nº 14/15, Maio-Dezembro 1974, pp. 105-123.
- MAGEE, BRYAN, As ideias de Popper, trad. do inglês por Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo, Editora Cultrix, 1973.
- MALHERBE, JEAN FRANÇOIS, La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique, s.l., Presses Universitaires de Namur / P.U.F., 1976.
- MARCHI, NEIL, The Popperian Legacy in Economics, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- MARCUSE, HERBERT, «Karl Popper and the Problem of Historical Laws», in From Luther to Popper, Londres, Verso Editions, 1983, pp. 191- 208.
- MARTÍNEZ GONZALEZ, JERONIMO, Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en Karl Popper, Madrid, Ediciones Cátedra, 1980.
- MCLACHAN, HUGH, «Popper, Marxism and the Nature of Social Laws», The British Journal of Sociology, 31, 1980, pp. 66-77.
- MELLOR, D. H., «The Popper Phenomenon», Philosophy, 52, 1977, pp. 195- 202.
- MICHELI, GIUSEPPE, «Sulla teoria storiografica di Popper ed Hempel», in AAVV, Le Più Recenti (v.), pp.293-300.
- MONTELEONE, CARLO, «Etica e 'politica razionale' in Karl R. Popper», Acme, vol. XXXI, fasc. II, Maio-Agosto 1978, pp. 225-252.
- Idem, Filosofia e politica in Popper, Nápoles, Guida Editori, 1979.
- MOURA, ZAZA, «A filosofia do erro em Karl Popper», in AAVV, Filosofia e Epistemologia, Lx, A Regra do Jogo, 1978, pp. 45-85.
- Idem, «Karl Popper e o ensino da filosofia», Filosofia, vol. II, nº 1/2, Primavera 1988, pp. 179-182.
- MUÑOZ VALLE, ISIDORO, «Las motivaciones político-sociales del pensamiento cosmológico pre-socrático (enjuiciamiento de Heraclito en la obra de Karl R. Popper)», Estudios Filosóficos, vol. XXV, nº 69, Maio-Agosto 1976, pp. 343-349.
- MUSGRAVE, ALAN (ed.), Popper and Human Sciences, Dordrecht,

Martinus Nijhoff Publishers, 1985.

Newsletter for Those Interested in the Philosophy of Karl Popper, vols. I, II e III, Janeiro 1983 - Maio 1987.

NUZZACI, FRANCESCO, Karl Popper. Un epistemologo fallibilista, Nápoles, Edizioni Glauco, s.d.

O'HEAR, ANTHONY, Karl Popper, «The Arguments of the Philosophers», Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.

ORTIZ-OSÉS, ANDRÉS, «El criticismo contemporáneo a la búsqueda del sentido» in H. Marcuse, K. Popper e M. Horkheimer, A la búsqueda del sentido, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 9-21 [os textos de Marcuse e Popper são os mesmos de Revolução ou reforma? Uma confrontação (v.)].

PALUMBO, PIETRO, Contro la ragione pigra. Linguaggio, conoscenza e critica in Karl Popper, Palermo, S. F. Flaccovio Editore, 1981.

PAREKH, BHIKHU, «Capítulo 6. Karl Popper», in Pensadores políticos contemporáneos, Madrid, Alianza, 1986. pp. 149-180

PASSMORE, JOHN, «The Poverty of Historicism revisited», History and Theory, 14, 1975, pp. 30-47.

PERA, MARCELO, Popper e la scienza su palaffite, Roma, Laterza, 1981.

QUINTANILLA, MIGUEL A., Idealismo y filosofía de la ciencia: introducción a la epistemología de Karl R. Popper, Madrid, Editorial Tecnos, 1972.

QUINTON, ANTHONY, «A política sem essência», in Anthony de Crespigny e Kenneth Minogue (org.), Filosofia política contemporânea, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979, pp. 179-201.

RADNITZKY, GERARD, Entre Wittgenstein et Popper, Paris, Vrin, 1987 [recolha de artigos anteriormente publicados na revista Archives de Philosophie].

RAY, L. J., «Critical Theory and Positivism. Popper and the Frankfurt School», Philosophy of the Social Sciences, vol. 9, nº 2, 1979, pp. 149-173.

RHEES, R., «Social Engeneering», Mind, 56, 1947, 317-331.

RYAN, ALAN, «Popper's Achievement», The Listener, 14 de Maio 1970, pp. 65-66.

SHAW, P. D., «Popper, Historicism and the Remaking of Society», Philosophy of the Social Sciences, 1, 1971, 299-308.

STOVE, DAVID, Popper and After. Four Modern Irrationalists, Oxónia, Pergamon Press, 1982.

SCHILPP, PAUL A. (ed.), The Philosophy of Karl Popper, «The Library of Living Philosophers», La Salle (Illinois), Open Court, 1974, 2 vols.

TOTARD, FRANCESCO, «Habermas contro Popper e alcune osservazioni dialettiche sull'epistemologia analitica di Popper», in AAVV, Le Piu Recenti (v.), pp. 189-177.

WILKINS, BURLEIGH T., Has History Any Meaning? A Critique of Popper's Philosophy of History, Ithaca (Nova Iorque), Cornell University Press, 1978.

WILLIAMS, DOUGLAS E., Truth, Hope and Power: the Thought of Karl Popper, Toronto, University of Toronto Press, 1989.

3. OUTROS ESCRITOS:

AAVV, O darwinismo hoje, Lx, Dom Quixote, 1981.

ARBLASTER, ANTHONY, A democracia, Lx, Estampa, 1988.

ARENDT, HANNAH, O sistema totalitário, Lx, Dom Quixote, 1978 (1ª ed. americana 1951).

ARON, RAYMOND, Démocratie et totalitarisme, Paris, Gallimard, 1965.

BARTLEY, W. W., The Retreat to Commitment, Nova Iorque, Alfred A. Knopf, 1962 [há uma edição de 1984].

Idem, «A Refutation of the Alleged Refutation of Comprehensively Critical Rationalism», in Gerard Radnitzky e W. W. Bartley (eds.), Evolutionary Epistemology (v.), pp. 313-341.

BOBBIO, NORBERTO, Liberalismo e democracia, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.

BOLADERAS, MARGARITA, Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.

BOUDON, RAYMOND, Effets pervers et ordre social, Paris, P.U.F., 1989.

CARR, E. H., Que é a história ?, Lx, Gradiva, s.d.

COTTINGHAM, JOHN, El racionalismo, Barcelona, Ariel, 1987.

CRESPIGNY, ANTHONY e CRONIN, JEREMY (eds.), Ideologias políticas, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

ECO, UMBERTO, Como se faz uma tese em ciências humanas, Lx, Presença, s.d.

FERRY, LUC, Philosophie politique 1. Le Droit, la nouvelle

- querelle des Anciens et des Modernes, Paris, P.U.F., 1984.
- Idem, Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire, Paris, P.U.F., 1984.
- FERNANDES, ANTÓNIO T., O conhecimento sociológico. A espiral teórica, Porto, Brasília Editora, s.d.
- Idem, O social em construção. A teorização nas ciências sociais, Porto, Figueirinhas, s.d.
- Idem, Sociologia e socio-lógica. Sobre o fim do meta-social, Porto, Brasília Editora, s.d.
- Idem, Os fenómenos políticos. Sociologia do poder, Porto, Afrontamento, 1988.
- FUKUYAMA, FRANCIS, «O fim da história?», Risco, nº 13, Primavera 1990, pp. 23-43.
- GARDINER, PATRICK, Teorias da história, Lx, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d. [contém o texto de Karl Popper, «Previsão e profecia nas ciências sociais», agora em Conjectures (v.), cap. 16.1.
- GLUCKSMANN, ANDRÉ, Os mestres pensadores, Lx, Dom Quixote, 1978.
- GRAY, JOHN, O liberalismo, Lx, Estampa, 1988.
- HABERMAS, JURGEN, La technique et la science comme idéologie, Paris, Denoel/Gonthier, s.d. (1ª ed. alemã 1968).
- HAYEK, F. A., The Road to Serfdom, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979 (1ª ed. 1944).
- Idem, «Os princípios de uma ordem social liberal», in Anthony Crespigny e Jeremy Cronin (eds.), Ideologias (v.), pp. 48-63.
- JANIK, ALLAN S. e TOULMIN, STEPHEN E., Wittgenstein, Vienne et la modernité, Paris, P.U.F., 1978.
- MARCUSE, HERBERT, One-Dimensional Man, Boston, Beacon Press, 1966.
- MARCUSE, HERBERT e POPPER, KARL, Revolution oder Reform (v.).
- POLIN, CLAUDE, Le totalitarisme, «Que sais-je?», Paris, P.U.F., 1982.
- RADNITZKY, GERARD e BARTLEY, W. W. (eds.), Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge, La Salle (Illinois), Open Court, 1987.
- RUBEN, DAVID-HILLEL, The Metaphysics of the Social World, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- SOUSA, MARIA C. H., «Filosofia e ideologização da filosofia»,

Nova Renascença, vol. III, 1983.

WATKINS, JOHN W. N., «Comprehensively Critical Rationalism», Philosophy, vol. XLIV, nº 167, Janeiro 1969, pp. 57-62.

Idem, «Epistemology and Politics», in Agassi, Joseph e Jarvie, Ian C., Rationality: the critical view, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 151-167.

Idem, «Comprehensively Critical Rationalism: a Retrospect», in Gerard Radnitzky e W. W. Bartley, (eds.), Evolutionary Epistemology (v.), pp. 269-277.

íNDICE GERAL

Agradecimentos.....	ii
Siglas bibliográficas usadas nas notas.....	iv
Plano da dissertação.....	v

Introdução:

Popper e a Filosofia Política.....	1
------------------------------------	---

Capítulo I

Valores - a dimensão axiológica do racionalismo crítico e as condições da sua possibilidade.....	23
1. Racionalidade e racionalismo.....	24
2. Axiologia do racionalismo.....	28
3. Racionalismo crítico, irracionalismo e falso racionalismo.....	37
4. Tensões internas do racionalismo crítico e sua superação.....	39
5. Conhecimento conjectural objectivo e humanitarismo.....	48
6. Realismo pluralista, liberdade e racionalidade.....	53
7. Racionalismo crítico e Ciência.....	58
8. Racionalismo crítico versus razão dialéctica.....	62
9. Tradição racionalista e sociedade «aberta».....	65
10. Será Popper etnocentrista ?.....	71
11. Conclusão.....	74

Capítulo II

Críticas - «identificação» e análise do pensamento totalitário e dos seus suportes teóricos.....	76
1. Tradição totalitária e sociedade «fechada».....	77
2. Sociedade «aberta» versus pensamento totalitário.....	80
3. Do pensamento totalitário à Filosofia Social: organicismo, historicismo e utopismo.....	82
4. Da Filosofia Social à teoria metodológica da Ciência Social: influxo das teorias-suporte do pensamento totalitário.....	90
5. Crítica do organicismo.....	99

6. Crítica do historicismo.....	102
7. Do anti-historicismo ao pluralismo histórico.....	110
8. Crítica do utopismo.....	112
9. Popper e o totalitarismo.....	115
10. Conclusão.....	125

Capítulo III

Conjecturas - mudança social e ideias para uma política racional.....	126
1. Ciência Social e engenharia social.....	127
2. Será a engenharia gradual conservadora ?.....	131
3. Gradualismo, humanitarismo, utilitarismo negativo.....	139
4. Teoria da democracia.....	143
5. Reforma e revolução.....	146
6. Sugestões para a reforma do sistema partidário (no quadro democrático).....	148
7. Será Popper um democrata ?.....	149
8. Teoria proteccionista do Estado.....	153
9. O liberalismo de Popper.....	157
10. Optimismo teórico.....	162
11. Serão as conjecturas políticas de Popper ideológicas ?.....	167
12. Conclusão.....	175

Inconclusão

A Filosofia Política segundo Popper.....	177
Bibliografia consultada.....	189

