

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, UQ, 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	(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.66.⁵

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.⁶

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.

⁵ Alterámos ligeiramente a grafia do esquema, de acordo com as limitações do processamento do nosso texto.

⁶ 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:

$$P1 \longrightarrow TT \longrightarrow EE \longrightarrow P2...$$

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 potenciagão 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 retragar 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 racionais, nacionais e classistas, privilegiando 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

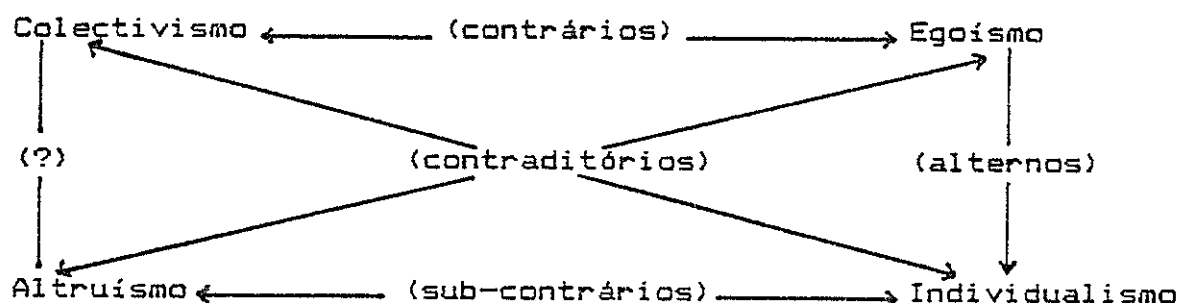
A ideia de liberdade política tem, em Popper, um sentido liberal. Não é uma liberdade irrestrita ou anárquica, mas obriga à máxima autonomia individual compatível com a autonomia do outro, como veremos na próxima alínea.

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», ^{a da contrariedade à «incompatibilidade»} ~~é a da contrariedade~~ ^{sub-} 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 (Ilinois), 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 SUPERAÇÃO

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 (Ilinois), 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».³³ 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.³⁴ 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

³³ Cf., para este tema, OS, vol. I, cap. V, e vol. II, pp. 383 segg.

³⁴ 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 menoridade 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 releva 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 consequente 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
	(0) 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 este 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 Tübingen, 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, 1979, 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. SERÁ 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 empreenderemos 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.⁷⁰ 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 degradadora 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

⁷⁰ 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.