

Este exemplar corresponde  
a redação final da tese  
defendida e aprovada pela  
comissão julgadora.

**O RACIONALISMO CRÍTICO E A IMAGEM  
POPPERIANA DA TRADIÇÃO GNOSEOLÓGICA**

Aprovada em distribuição.

5/12/89.



Prof. Michel Octave Yves Marie Joseph  
Ghins  
(orientador)

**GUSTAVO ANDRES CAPONI**

**(Orientando do prof. Dr. Michel Ghins)**

Dissertação apresentada no Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Lógica e Filosofia da Ciência.

**Campinas S.P.  
1989**

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

## AGRADECIMENTOS

- Ao Prof. Dr. Michel Ghins: por ter sabido articular tolerância e rigor crítico em seu trabalho de orientação.
  
- Aos Professores Luiz Orlandi e Zeljko Loparic: pelas observações formuladas na oportunidades do exame de qualificação.
  
- À CAPES: pelo imprescindível apoio financeiro.
  
- A Roselene dos Anjos: por ter-me acompanhado e guiado na aventura de traduzir-me.
  
- A Andreas Dwsveck: por ter estado ali naquela tarde de dezembro de 1986.

O AUTOR

A LA MAMI  
Y AL PAPI

Leer un texto de Filosofía es  
liberar las fuerzas que con-  
tiene

Fernando Savater

Introdução

As páginas que seguem podem muito bem caracterizar-se como uma simples apresentação do racionalismo crítico; uma mais que se soma às que já foram feitas, uma a menos entre as que ainda não se fizeram. Sua módica peculiaridade consite na chave que foi usada para concebê-la e ordená-la: a posição pretendida pela gnoseologia popperiana na história do problema do conhecimento. Apressemos-nos a reconhecer, ademais, que, ao eleger esta chave, não fazemos mais do que seguir sugestões do próprio Popper.

Com efeito, se recorrermos àqueles escritos de Popper que foram publicados com posterioridade à edição inglesa de "A Lógica da Descoberta Científica", constataremos que os mesmos estão semeados de certas referências e insinuações cujo denominador comum é o convidar-nos a pensar que as teses fundamentais do racionalismo crítico são produto de uma ruptura com certo consenso que haveria hegemonizado os desenvolvimentos da gnoseologia tradicional. Este trabalho não é mais do que o resultado de aceitar (até ingenuamente) este convite: não com o fim de avaliar sua justeza, mas sim com o objetivo de ler o corpus popperiano em função da estratégia que se desprende do mesmo.

Segundo se infere destas insinuações e referências, tal consenso hegemônico estava encarregado de definir e delimitar o espaço de debate onde, de Platão adiante, enfrentaram-se e mediram-se distintas teses que dominaram a cena gnoseológica na qual o racionalismo crítico quis inromper como alternativa de ruptura. É assim como os distintos modos de pensar o conhecimento com que nos intertêm e ilustram as histórias da filosofia aparecem retratados como meras variações conjuntu-

rais de um único conjunto de pressupostos e exigências que só o discurso popperiano haver-se-ia atrevido a questionar e a desobedecer de maneira cabal. Isto é, Karl Popper quer que vejamos suas teses como constituindo o único questionamento genuíno e radical a esta hegemonia milenar.

Como é notório, expor o racionalismo crítico em função desta pretensão de seu supremo e indiscutível mentor exige ter clareza a respeito deste consenso contra o qual se supõe que as teses em questão se levantam. Mas é aqui que, toda vez que o campeão do racionalismo contemporâneo faz referência a este suposto consenso hegemônico, o faz de um modo sempre fragmentário e ambíguo. Ainda quando o corpus popperiano está semeado de indícios e rastros parciais do que podemos pensar como um discurso maior, mais sólido, mais preciso, e sistemático (uma exposição sintética e abrangente daquilo que, segundo se supõe, existe de comum em homogêneo e, todos os desenvolvimentos tradicionais da teoria do conhecimento) este discurso nunca é pronunciado, nem escrito. Não existe o espaço onde todos os fragmentos se acumulem em um todo sistemático, ou melhor: este espaço permanece vazio.

É por isso que poderíamos chegar a dizer que o primeiro desafio que deveremos encarar será o de suprir esta falta. A apresentação que queremos realizar do racionalismo crítico seria absolutamente impossível se não se apoiasse na arriscada reconstrução desta exposição relativa aos pressupostos e exigências que, segundo os indícios deixados por Popper, haveriam constituído a armação fundamental de todas estas teses que se levantaram e sucessivamente se renderam no per-

curso do grande debate gnoseológico. De certa forma pode-se dizer que a tarefa a que nos propomos se parece à de um paleontólogo que, a partir de restos isolados e fragmentados, pretende reconstruir um monstro desaparecido. Mas o pior é que a ossatura que se quer reconstruir pertence a uma criatura que de fato nunca existiu como unidade orgânica: este capítulo do racionalismo crítico onde se explica o lugar que este modo de ver o conhecimento quer para si próprio na história do problema gnoseológico, como já dizíamos, nunca foi composto.

Mas não deve incomodar-nos o tom quase ficcional do labor proposto. O mesmo não será obstáculo para que possamos submeter nossos resultados a certa avaliação e crítica que não consistirá em outra coisa a não ser numa cuidadosa contrastação daquilo por nós afirmado com aquilo que, "por si mesmo", deixa-se ler nos escritos de Sir Karl; escritos onde, obviamente, esta apresentação pretende fundar-se. Pelo contrário, poder-se-ia dizer que nossa tarefa pede e quer esta contrastação; quer conduzir-nos a certos lugares determinados dos escritos de Popper para despertar interesse por eles e convidar a (re)discuti-los.

Com efeito, nossa tarefa pode não ser mais que um pedido de que certos aspectos do racionalismo crítico que nem sempre são considerados por comentadores e exegetas sejam pensados e analisados com renovada atenção e interesse.

Neste sentido, seria oportuno reiterar que a avaliação do rigor histórico das apreciações que Popper fez a respeito da tradição

não é o objetivo de nosso trabalho; pelo contrário: estamos persuadidos de que o melhor rendimento de nossa módica tarefa consistirá no já assinalado efeito de conduzir-nos a reler certos aspectos (alguns deles conflitivos) do pensamento gnoseológico popperiano. Em poucas palavras: nossa tarefa tem uma intenção predominantemente exegética que gira em torno do mesmo racionalismo crítico mais que ao redor da tradição que ficará (mal ou bem) retratada nesta apresentação que aqui iniciamos.

E nunca será demais qualquer insistência que se faça para esclarecer o objetivo de nossa tarefa: propomo-nos a mirar à tradição a partir da perspectiva popperiana não para avaliar se se trata ou não de um ponto de vista adequado, mas sim para elucidar qual é a estratégia filosófica que dá sentido a esta perspectiva. Não queremos estabelecer o caráter mais ou menos distorcido da visão que Popper tem da tradição; o que queremos é assumi-la como se se tratasse de uma hipótese de trabalho (à qual ainda há que se formular explicitamente e pôr (01)) para, a partir dela, tentar traçar um peculiar trajeto de leitura pelo corpus racionalista crítico.

Ficará para outro trabalho (e possivelmente para uma pluma mais destra e erudita) o determinar a veracidade desta hipótese e o avaliar do real valor e da fecundidade da estratégia que lhe deu lugar. Pelo momento, saiba reconhecer o leitor que o assumir da imagem popperiana da tradição não é mais que o resultado de uma decisão metodológica que nos parece imprescindível para gerar estes efeitos de (re)leitura que aqui procuramos produzir e expor.

Ademais, será nestas (re)leituras onde nossa eleição da chave interpretativa utilizada pode encontrar sua precária justificação. Com efeito, propor uma exposição do racionalismo crítico baseada nos modos como o próprio Popper procurou entender suas contribuições à teoria do conhecimento supõe uma decisão perfeitamente questionável; a pertinência desta eleição pode muito bem ser objetada: por que seguir estas tardias meditações apologéticas que, à maneira de hipóteses ad-hoc, parecem estar destinadas a salvar um programa de investigação que resultou ser menos fecundo do que o esperado?, por que não partir de outros lugares e de outros problemas?

Assim, poder-se-ia propor que abordemos o racionalismo crítico em função do que foi seu batismo de fogo: o debate que aquela pretérita "Logik der Forschung" quis colocar aos titãs vienenses. Outra alternativa, por exemplo, consistiria em (segundo Lakatos) expor as teses popperianas considerando-as como um intento de constituir uma "reconstrução racional da história da ciência". O que acontece é que, em nossa opinião, tais alternativas, longe de serem inadequadas ou errôneas, padecem o defeito de serem demasiado eficazes: ambas são maneiras expeditivas de arrasar o continente popperiano.

Seguindo a primeira, não tardaremos a topar-nos com a fraqueza semântica da filosofia popperiana e com a miopia de seu autor para estes problemas da filosofia analítica. Será também nesta direção onde haveremos de encontrar-nos com o expositor simplista e tendencioso dos desenvolvimentos carnapeanos relativos à lógica indutiva. E, possivelmente, será por este mesmo caminho onde chegaremos até o des-

cuidado leitor de um Kant justificacionista e subjetivista.

Porém, não teremos sorte se escolhermos a outra alternativa; isto é: o caminho lakatosiano tampopuco deixa muita chance para o pensamento popperiano. Segundo o que ali se nos mostra, Karl Popper é um honesto convencionalista revolucionário cujo único mérito consiste em haver rompido com aquelas reconstruções da história da ciência caracterizáveis como indutivistas sem por isso cair na desesperação do falsacionismo dogmático ou na preguiça do convencionalismo conservador. Contudo, esta abordagem não tardará a mostrar-nos a insuficiências dos desenvolvimentos popperianos. Os mesmos, ainda que inovadores e sugestivos, não deixam de ser um marco demasiadamente rígido, estreito e ingênuo para permitir entender a história da ciência. (02)

O problema destas estratégias de leitura está em que, em sua inegável eficácia e em sua irrefutável pertinência, correm o risco de obturar a manifestação de certos perfis e aspectos do racionalismo crítico que, em nossa opinião, constituem o melhor e maior rendimento da reflexão popperiana. E eis aí a razão de nossa eleição, acreditamos que a chave hermenêutica escolhida, apesar de deixar em sombras muitos elementos do corpus textual em questão, tem a virtude de iluminar aquelas contribuições do racionalismo crítico que ainda podem dar-nos lugar e motivo para seguir indagando sobre o conhecimento. Isto é, interessa-nos liberar as forças polêmicas que ainda guarda o discurso popperiano.

A respeito do modo e da ordem em que pretendemos estruturar esta apresentação do pensamento popperiano, haveremos de dizer que seguiremos a estratégia expositiva que dá lugar a um dos nove ensaios que compõem a saga de "conhecimento objetivo", referimo-nos a "As duas Faces do Sentido Comum". Neste escrito, Popper cumpre com uma tarefa análoga à que nos propomos levar a cabo; apresenta suas teses gnoseológicas fundamentais como contrapartida superadora de um certo consenso influente e dominante. Só que não se trata de algo tão geral como a "gnoseologia clássica" (à qual eventualmente chamaremos "gnoseologia tradicional" ou "gnoseologia herdada") mas sim de certo empirismo vulgar (adscrevível a esta "gnoseologia tradicional") ao que Sir Karl denomina com o mote de "sentido comum". Expressão que, diga-se de passagem, pode conduzir a malentendidos.

Neste escrito se nos apresenta o racionalismo crítico como sendo o produto de uma operação filosófica dupla, aquela pela qual se condena "a teoria do conhecimento do sentido comum" ao mesmo tempo em que se afirma aquilo que, com alguma falta de cuidado, Popper caracteriza como "a teoria do sentido comum a respeito do mundo", isto é: o realismo. Não correndo por nossa conta o risco desta última homologação.

Quanto à mencionada impugnação à "teoria do conhecimento do sentido comum" digamos que a mesma aponta a condenar três aspectos fundamentais do empirismo vulgar; referimo-nos às concepções que este modo de ver o conhecer promove em relação à "materialidade", os fundamentos e a gênese do conhecimento. Nós, baseados e estimulados por ou-

tras páginas do corpus popperiano, tentaremos mostrar que estes três rasgos também podem passar a ser considerados como constitutivos desta imagem da gnoseologia herdada que aqui necessitamos reconstruir. Com efeito, subjetivismo, justificacionismo e instructivismo deverão mostrar-se como os traços definitórios deste consenso ao qual nos referimos inicialmente e contra o qual quer enfrentar-se o racionalismo crítico. Por via das dúvidas, e com o risco de cansar, insistamos em que esta extrapolação não tem porque resultar caprichosa ou arbitrária; aí estarão as passagens do corpus popperiano nas que pretendemos basear-nos.

Mas demoremo-nos uns instantes em esclarecer o que estamos entendendo com termos como "subjetivismo", "justificacionismo" e "instructivismo" e comecemos confessando que com o primeiro estamos significando a tão difundida presunção de que aquilo com que deve ocupar-se o epistemólogo é algo assim como um estado mental, uma espécie de conteúdo psíquico: uma crença. No entanto, por justificacionismo haveremos de entender aquilo que, com algum laconismo, Imre Lakatos definiu como "a indentificação do conhecimento com o conhecimento provado" (03); e, por fim, quando usarmos o último dos três termos em questão será porque estaremos querendo nos referir a isto que Sir Karl retratou sobre o gozador título de "a teoria de mente como um balde".

Porém, não deixemos de ter presente que nosso retrato da gnoseologia tradicional tem como principal objetivo a captação e compreensão de certos rasgos fundamentais do racionalismo crítico. Assim, no momento de discutir o subjetivismo daremos maior destaque ao trata-

mento da tese alternativa apresentada por Popper. Não nos ocuparemos tanto em mostrar como, de uma maneira ou de outra, todos os desenvolvimentos da gnoseologia herdada aceitaram sem discussão a idéia de que todo conhecimento não é mais que um tipo peculiar de crença, mas sim optaremos por ressaltar como, para nosso autor, as estruturas epistêmicas se inscrevem numa terceira ordem (distinta da ordem física e da ordem mental) que ele denomina "mundo III". Tal ordem, por seu caráter eminentemente público, se opõe radicalmente à privacidade das instâncias subjetivas, e em sua postulação se esboça uma concepção institucional do conhecimento que atinge até o próprio sujeito cognoscente. Concepção que, por outro lado, relaciona-se com certa característica do pensamento popperiano em geral que, seguindo a Clement Rosset, poderíamos descrever como "artificialista". Digamos, ademais, que não cumprimos nosso exame destas teses popperianas sem discutir o suposto caráter platônico das mesmas. Assim será nosso primeiro capítulo.

Quanto ao justificacionismo, nosso trabalho será particularmente cuidadoso. É que, recordando Lakatos, podemos dizer que o racionalismo crítico vê-se a si mesmo como um programa de indagação filosófica que haveria gerado toda uma mudança progressiva de problemática em relação a seu programa rival, a "gnoseologia herdada", e que esta mudança foi possível, fundamentalmente, pelo abandono do "núcleo" justificacionista realizado pelo racionalismo popperiano. Por isso, uma apresentação destas teses como a que aqui pretendemos não pode deixar de deter-se numa análise cuidadosa da imagem popperiana do justificacionismo. Segundo veremos, esta imagem se compõe de certos elementos que nos permitirão dizer que para Sir Karl o justificacionismo se ca-

racteriza por um peculiar naturalismo, um marcado autoritarismo e um claro conspiracionalismo. Pelo primeiro, e remetendo-nos novamente a Rosset, queremos entender aquela idéia segundo a qual o genuíno conhecimento deve fundarse em instâncias alheias ao arbítrio humano, faculdade esta última que somente pode ser responsável por perigosas invenções artificiais. Porém, como este recurso a uma instância natural termina tornando necessária alguma outra faculdade subjetiva não dotada de arbítrio que seja capaz de entrar em contato com o fundamento natural (sem a mediação de deliberação alguma), será inevitável postular uma autoridade que, por atuar segundo necessidade natural e não segundo arbítrio humano, resulte infalível e inquestionável.

Eis aí o autoritarismo que requererá dos subsídios do conspiracionalismo. Com efeito, a postulação de uma autoridade infalível ameaça com fazer ininteligível a ocorrência do erro. Por isso, será mister recorrer a certa tese ad-hoc para dar conta dele. Denunciando uma conspiração (ou intoxicação) artificial (de preconceitos, apressamentos e antecipações etc.) não só se conseguirá dar conta do erro e da ignorância mas também poder-se-á resguardar a autoridade consagrada de toda crítica reforçando e confirmando sua hierarquia. Para a mentalidade justificacionista, a única maneira de ficarmos resguardados do erro é tornando mais poderosa nossa subordinação a esta autoridade infalível que haverá de permitir-nos fundar nosso saber numa genuína e bondosa natureza alheia às arbitrariedades dos homens.

Contra este pano de fundo, o racionalismo crítico se recorta como a afirmação do caráter sempre revisável e criticável dessas in-

venções que costumamos chamar nosso conhecimento. Por isso, o racionalismo crítico poderia condensar-se na idéia segundo a qual a racionalidade só se sustenta por e em o exercício da crítica permanente e não no quimérico império das verdades bem fundadas. Ao justificacionismo da gnoseologia tradicional, Popper opõe seu criticismo artificialista. Nosso conhecimento não é mais do que um tecido frágil de invenções sempre revisáveis e questionáveis, não o devemos a nenhuma autoridade supra-humana. E será nesta oposição onde estará a chave de nosso segundo capítulo.

Já no capítulo seguinte, haverá de ocupar-nos o exame de como o racionalismo crítico se apresenta como alternativa para este instructivismo que caracterizou a gnoseologia herdada. Neste sentido, trataremos de deixar claro como este modo de entender a gênese do conhecimento não é mais do que o resultado de submeter e acomodar nossa imagem da lógica da descoberta às exigências e requerimento de uma lógica da justificação colocada e resolvida de maneira justificacionista.

Nestas páginas, as últimas que pertencem à primeira parte de nosso trabalho, teremos a oportunidade de mostrar como a opção popperiana por um modelo seletivo-darwiniano para a descrição da evolução do conhecimento só é possível porque se autonomiza a lógica da descoberta do pesado jugo justificacionista. Ao mesmo tempo, poderemos avaliar como, e em que medida, o corte crítico da concepção popperiana da racionalidade facilitou a rejeição da tradicional idéia de que nossas estruturas epistêmicas se geram e evoluem em função de instruções pro-

venientes de certas instâncias privilegiadas.

Resumindo um pouco, pode-se dizer que nossa apresentação do racionalismo crítico centra-se na pretensão deste último de constituir-se a partir de violentas transgressões a certos pressupostos fundacionais da teoria tradicional do conhecimento. Aqui, individualizaremos três gestos transgressivos e nos proporemos a mostrar como é que os mesmos se traduzem na adoção de três teses definitórias do que pretende ser todo um novo modo de pensar o conhecer. Recorrendo à torpe retórica dos quadros, podemos apresentar este triplo movimento de negação e afirmação da seguinte forma:

Impugnação do:

Que se traduz em uma concepção...

(A) subjetivismo

(A) institucional do conhecimento

(B) justificacionismo

(B) da racionalidade como crítica

(C) instructivismo

(C) seletiva dos processos de evolução e gênese do conhecimento.

Mas, se deixássemos nossa apresentação aí, estaríamos pecando por uma notável e torpe unilateralidade. Proceder a expor o racionalismo crítico em função de sua forma de colocar-se frente à tradição sem considerar a adoção que seu mentor fizesse do realismo e da concepção clássica da verdade, não pode ser outra coisa mais que um descuido grave. O mesmo ensaio aquele ao qual nos remetemos como chave

ordenadora de nossa reconstrução, nos compromete, em certa medida, a discutir a questão. Recordemos que, em tal escrito, o racionalismo crítico nos era apresentado como o produto de um gesto duplo: por um lado se impugnava ao subjetivismo, ao justificacionismo e ao instrutivismo e por outro lado se reivindicava ao realismo.

A segunda parte deste trabalho estará dedicada ao estudo deste segundo momento. Interessar-nos-á, em primeiro lugar, decidir se este gesto duplo é realmente possível: são seus momentos compatíveis?; pode-se pensar em um realismo sem justificacionismo e sem instrutivismo?; ou será que o que saiu pela porta das rupturas entra agora pela janela das concessões? Nosso capítulo quarto se ocupará de tais questões.

O certo é que, não sem algum pesar, haveremos de constatar que fora de certa concessão ao naturalismo exigida pelo realismo, este pode conviver perfeitamente com aquelas impugnações à gnoseologia tradicional que estudaremos na primeira parte desta exposição do pensamento popperiano. Mas nem tudo terminará aí pois não concluiremos nosso trabalho sem mostrar como e em que medida o "realismo aproximativo" proposto por Popper entra em conflito com outros comentários de nosso autor a respeito da tradição que ainda não mencionamos nesta introdução. Referimo-nos às críticas que nosso autor lançou em "A sociedade aberta e seus inimigos" contra o racionalismo dogmático. As mesmas impugnam (ou pelo menos colocam em dúvida) a afinidade entre a ordem do conhecer e a ordem das coisas que nos parece necessário afirmar para poder falar com sentido da verdade como correspondências entre enun-

ciados e fatos. Esta será a questão central de nosso quinto capítulo.

O que acontecerá é que, chegando neste momento, nossa imagem do racionalismo crítico, e do lugar que para si quer perante a tradição, torna-se-á ambígua; quase diríamos "dupla". O questionamento que Popper coloca para o racionalismo dogmático (que não seria mais que outra face desta terrível medusa que é a gnoseologia herdada) não somente implica um questionamento ao realismo, mas também parece insinuar uma outra maneira de entender a relação entre o conhecimento e o conhecido alheia àquela que nos faz pensar no conhecer como um ato de aceitação.

Com efeito, o sexto e último capítulo de nosso trabalho estará dedicado a mostrar que no corpus popperiano existem elementos que poderiam dar lugar à edificação de uma concepção do vínculo entre o conhecimento e o conhecido diametralmente oposta àquela que o realismo nos propõe. Segundo esta última, o conhecimento se realiza quando nossas estruturas cognitivas se submetem, subjulgam e adequam aos ditados e exigências do dado a conhecer. Mas, contra este difundido consenso, podemos chegar a pensar o conhecimento como uma imposição, como uma sujeição (sempre imperfeita e falível) da ordem do conhecido à ordem do conhecimento. Nesta segunda forma de entendê-lo, conhecimento não se conformaria no intento de revelar uma racionalidade inerente ao mundo mas sim na aventura de submeter este mundo possivelmente irracional a alguma racionalidade por nós proposta.

Nesta segunda concepção, a relação entre ambas as ordens seria inevitavelmente conflitiva e não harmônica como o quer a gnoseologia clássica. Reiteremos, de qualquer maneira, que nosso esforço não irá além da simples mostraçãõ dos elementos que o corpus popperiano provê para a construção desta imagem do conhecimento. Ficaria absolutamente decepcionado o leitor se recorresse a nosso capítulo final na busca de algo mais que um simples esboço (precário e descuidado) de semelhante tese.

Cabe dizer, de todos modos, que a inclussão deste capítulo final nos pareceu de suma importância. Todo ele não é mais que um intento de respaldar nossa convicção de que os textos popperianos também possibilitam desenvolvimentos contrários ao realismo. Atender unilateralmente à reivindicação popperiana do realismo do sentido comum sem entrar a considerar estas outras páginas do corpus racionalista crítico acabaria fazendo-nos concluir nossa apresentação do pensamento gnoseológico de Sir Karl dizendo que seu original impulso transgressor dos cânones da gnoseologia herdada foi finalmente traído por um retorno ruidoso e definitivo da tradição. Mas este final não nos interessa.

Preferimos arriscar-nos a fracassar no intento de mostrar que no continente popperiano há uma falha, uma fratura, e esta fratura não é outra coisa que rastro de uma tensão, de um conflito de forças antagônicas.

Umãs são as forças inerciais da tradição que conduzem ao realismo e ameaçam com o retorno de velhos lugares comuns que se cria

abandonar; as outras são as forças iconoclastas que, por haver tornado crítico ao racionalismo, ameaçam aboli-lo.

Tampouco é nossa intenção passar por alto o fato de que enquanto este último conjunto de forças aparece um tanto dizimado e fragmentado (como um exército vencido), o primeiro grupo, o conservador, mostrar-se rigoroso e disciplinado (como num desfile triunfal); mas, ainda assim, queremos que se nos dê a oportunidade de que nossa leitura (da qual este escrito é testemunho) reverta em algo esta evidente, porém lamentável situação.

#### NOTAS E REFERÊNCIAS

(01) Seria oportuno advertir que neste trabalho de explicitação e polimento de nossa hipótese de trabalho não depreciaremos o recurso a outros autores (alguns deles alheios à tradição popperiana) e tampouco rejeitaremos alguma eventual remissão aos clássicos que possam ser de interesse em nossa análise.

(02) a respeito pode-se consultar "O falsamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica" (de Imre Lakatos) em "A crítica e o desenvolvimento do conhecimento" (org. por I. lakatos e A. Musgrave) ed. cultrix/EDUSP. São Paulo, 1979.

(03) Id idem p. 113

Nom fuyades, cobardes y viles  
criaturas, que un solo caballe  
ro es el que os acomete.

Don Quijote

P A R T E I

Entia non sunt multiplicanda  
praeter necessitatem

Willam of Ockham

CAPITULO I

**Do subjetivismo à concepção**

**Institucional do conhecimento**

### O QUE CABE AOS EPISTEMOLOGOS?

Segundo nos diz Popper, um dos erros constitutivos da epistemologia do sentido comum consiste em assumir como própria uma concepção do conhecimento de corte subjetivista. Esta última, diz-nos, pode condensar-se no seguinte enunciado: "O conhecimento é um tipo especial de crença ou opinião; é um estado especial da mente." (01)

Mas, a impugnação que nosso autor propõe desta caracterização do conhecer não procura sua refutação ou retificação; simplesmente intenta restituí-la a seu âmbito específico e legítimo: uma psicologia ou biologia do conhecimento. Acontece que se pretende brindar ao epistemólogo uma concepção do conhecimento acorde e afim a seu modo de interrogação. Por isso, Popper nos convida a distinguir dois sentidos de palavras como "conhecimento" e "pensamento":

"1) Conhecimento ou pensamento no sentido subjetivo que consiste em um estado mental ou de consciência, numa disposição para comportar-se ou reagir e 2) Conhecimento ou pensamento no sentido objetivo que consiste em problemas, teorias e argumentos enquanto tais." (02)

Como se poderá supor, a primeira caracterização é aquela que corresponde a uma disciplina como a psicologia, enquanto que a segunda define o âmbito de problematicidade específico da epistemologia. Esta demarcação, por sua vez, pode ser melhor compreendida se nos remetermos à distinção, proposta por Bolzano e retomada por Popper, "entre

enunciados em si mesmos e processos subjetivos de pensamento." (03) O que distingue basicamente os primeiros dos segundos é, de acordo com nosso autor, que aqueles podem ser pensados como suportando relações lógicas entre si: dão-se casos de compatibilidade ou incompatibilidade lógica, guardam relações de implicação, equivalência, etc. Enquanto:

"Os processos subjetivos de pensamento (...) somente podem estar em relações psicológicas. Podem inquietar-nos ou confortar-nos, lembrar-nos algumas experiências ou sugerir-nos certas expectativas; podem induzir-nos a efetivar alguma ação, ou a deixar de realizar alguma ação planejada." (04)

Digamos que enquanto estes processos são pensados sempre em função de um sujeito e num plexo de relações causais, os "enunciados em si mesmos" se relacionam entre si segundo princípios puramente lógicos e podem ser pensados sem remeter a sujeito algum. Como explica Popper:

"Os processos de pensamento de um homem não podem nem contradizer os de outro homem, nem os processos de seu próprio pensamento em algum outro momento; mas os conteúdos de seus pensamentos - isto é, os enunciados em si mesmos - podem contradizer sem dúvida os conteúdos dos pensamentos de outro homem. Por outro lado, os conteúdos, os enunciados em si mesmos, não podem estar em relações psicológicas. Os pensamentos no sentido de conteúdo ou enunciados em si mesmos, e os pensamentos, no sentido de processos de pensamento pertencem a dois "mundos" inteiramente diferentes." (05)

Mas esta idéia de postular uma distinção entre a esfera do pensamento no sentido objetivo e a esfera dos processos psicológicos como sendo uma separação de dois mundos é de origem fregeana e não bolzaneana. Com efeito, foi Frege que propôs que aceitássemos considerar um suposto "terceiro reino" como objeto específico da lógica. Este reino, chamado "reino do pensamento" (isto é: o reino disto que pode ser falso ou verdadeiro) se denomina "terceiro" para distinguir-se do mundo exterior (primeiro reino) e do mundo de nossas representações subjetivas (segundo reino). A este respeito Gottlob Frege nos diz:

"Os pensamentos não são nem objetos do mundo exterior nem representações. Há que se considerar uma terceira esfera. O que a ela pertence coincide com as representações em que não pode ser percebido através dos sentidos, e com os objetos, em que não necessita de um portador a cujos conteúdos de consciência pertença. Assim, por exemplo, o pensamento que pronunciamos no teorema de Pitágoras é atemporalmente verdadeiro, é verdadeiro independentemente de se alguém o considera verdadeiro. Não necessita de um portador. É verdadeiro não somente a partir de quando foi descoberto, assim como um planeta já esteve em ação recíproca com outros planetas mesmo antes de que alguém o tenha visto." (06)

Assim, Frege convida-nos a trair nosso habitual dualismo e a assumir como necessária a vigência de uma terceira ordem, um terceiro reino, em cujos marco e legalidade se possa falar significativamente de "verdade", "falsidade", "contradição", "implicação", etc. Neste marco, podem fazer sentido aquelas perguntas que, em sua "Lógica da descoberta científica", Popper elegia como paradigmas de interrogantes epistemológicos:

"Pode justificar-se um enunciado?; em caso afirmativo: de que maneira?; é contratável?"; depende logicamente de outros enunciados?, ou quiçá os contradiz?" (07)

Definitivamente, aceitar a postulação deste terceiro âmbito não é mais que assumir a vigência de uma legalidade que rege para aquilo que, ainda sendo inobservável, não pode ser mais que público. É neste contexto que devemos entender a caracterização popperiana do objeto específico da teoria filosófica do conhecimento: o conhecimento no sentido objetivo. Dele sabemos que:

"(...) É totalmente independente das pretensões de conhecimento de um sujeito; também é independente de sua crença ou disposição para sentir ou agir. O conhecimento no sentido objetivo é conhecimento sem conhecedor; é conhecimento sem sujeito cognoscente." (08)

### O MUNDO III

Assim, Popper realiza um gesto análogo ao de Frege e, da mesma forma que este último, adota uma ontologia tripartida. Na mesma também se distinguem três ordens claramente diferenciadas: Mundo I (ou primeiro mundo), Mundo II (ou segundo mundo), e Mundo III (ou terceiro mundo). Os dois primeiros correspondem aos reinos primeiro e segundo que propunha Frege, e a respeito deles Sir Karl nos disse:

"Como "Mundo I" me refiro ao que pode chamar-se o mundo da física: das rochas, das árvores e dos campos físicos de força. Também incluo aqui os mundos da química e da biologia. Com "Mundo II" me refiro ao mundo psicológico. O estudam os estudiosos da mente humana, mas também os da mente animal. E o mundo dos sentimentos de temor e esperança, das disposições e de todo tipo de experiências subjetivas, incluídas as subconscientes e inconscientes." (09)

No entanto, e como poderá supor-se, o MUndo III ocupa um lugar análogo ao terceiro reino fregeano, leiamos este parágrafo de "O eu e seu cérebro" onde Popper disse:

"Por MUndo III entendo o mundo dos produtos da mente humana, como as histórias, os mitos explicativos, as ferramentas, as teorias científicas (sejam verdadeiras ou falsas), os problemas científicos, as instituições sociais e as obras de arte." (10)

Pelo que se vê, O Mundo III popperiano é muito mais heterogêneo e promíscuo que o terceiro reino postulado por Frege. Com efeito, este último estava composto exclusivamente por conteúdos passíveis de ser perguntados, afirmados e ou negados mas que, uma vez em alguma destas duas últimas posições, não podiam deixar de ter um valor de verdade desde sempre já definido com independência de todo sujeito. No entanto, o Mundo III de Popper não somente conta entre seus habitantes com este tipo de enunciados, mas também o compõem entidades que Frege jamais haveria considerado como pensamento: obras de arte e instituições. Mas não será esta a diferença que nos ocupará agora; o que aqui queremos ressaltar é que o Mundo III popperiano se distingue taxativamente do fregeano pelo fato de que aquele é um produto da mente huma-

na. Como afirma Sir Karl:

"Os objetos do Mundo III são obra nossa, ainda que nem sempre sejam o resultado de uma produção planejada por parte de homens individuais." (11)

Efetivamente, Frege sempre pensou seu "terceiro Reino" como geneticamente prévio e independente de todo pensar humano. A mente nunca poderia produzi-lo, a ela só compete captá-lo. Acontece que a Frege preocupava justamente poder garantir a vigência de uma ordem onde os valores de verdade de enunciados afirmados ou negados, da mesma forma que suas interrelações lógicas, fossem absolutamente independentes de toda consideração subjetiva. Fazer depender a gênese de tal reino das mentes humanas poderia soar como borrar com o cotovelo aquilo que com a mão tínhamos escrito. com efeito, a partir de certo ângulo, se pode-se chegar a acreditar que uma ordem como a que Frege queria postular só poderia gozar das virtudes esperadas se fosse uma natureza independente e anterior a todo obrar humano.

Contra esta idéia, Popper propõe pensar seu controvertido "Mundo III" como sendo um conglomerado de artifícios, o resultado de invenções humanas. Contudo, isto não significa que o Mundo III perca autonomia a respeito do mundo mental. E que "dependência genética" não implica necessariamente "heteronomia". Porém saibamos ler "autonomia" e "heteronomia" com correção e prudente sobriedade. O primeiro significa reger-se segundo norma própria; o segundo, fazê-lo segundo norma alheia. O que devemos nos perguntar é se podemos pensar neste Mundo III como autônomo, e ao mesmo tempo como geneticamente dependente do

mundo mental.

Mas para pensar nesta possibilidade deveremos considerar primeiro a existência de fenômenos e ordenamentos de fenômenos que são o resultado da ação humana, mas não dos designs humanos. Esta constatação remete-nos à óbvia, porém não trivial, demarcação entre estes produtos de nosso agir que foram previstos e aqueles que superam (e até contrariam) toda previsão. Assim, considerando o mundo das instituições, poderemos dizer o que Popper escrevia em seu: "A miséria do historicismo":

"(...) só uma minoria de instituições sociais se projeta conscientemente, no entanto a grande maioria nasceu como resultado não premeditado de ações humanas." (12)

Um exemplo claro de tais instituições consistiu no mercado; outro, a linguagem. Ambos estão contruídos segundo regras de funcionamento independentes de todo designo e pacto humano; porém é indubitável que sua emergência e instauração dependem de certas ações humanas e não de alguma natureza transhistórica. São autônomas às intenções humanas, e, ainda que geneticamente dependam delas, os homens devem subordinar-se às suas gramáticas se não quiserem perder-se na miséria ou na incompreensão. Em ambos os casos, por outro lado, a elucidação de suas regras foi posterior à instauração de seu reinado. Isto é, as mesmas regiam com independência do que qualquer sujeito considerasse ou pensasse.

Para pensar o mundo III devemos assumir que nem toda ordem alheia ao natural é uma ordem pactuada, assim poderamos entender a afirmação de POpper segundo a qual:

"(...) o Mundo III é um produto humano somente no que diz respeito à sua origem e que as teorias, uma vez que existem, começam a ter uma vida própria: produzem consequências anteriormente invisíveis e produzem novos problemas." (13)

E, com o risco de fatigar, insistamos em que tais consequências se geram segundo uma legalidade que não é o produto de nosso designo. Isto é, esta legalidade não pode entrar em vigor se não for a partir de um ato nosso, mas seu modo de reger seu conteúdo não depende de designo ou de acordo algum. Assim, pode-se dizer que um sistema numérico é uma invenção de homens concretos; isto é: os homens inventam uma chave para numerar objetos, porém esta chave impõe regras desconhecidas mas que, de fato, são respeitadas quando se opera com ela. Ao mesmo tempo, estas regras geram toda uma ordem que pode ser explorada como uma realidade objetiva e com independência de qualquer convenção posterior. De tal maneira, começam-se a descobrir propriedades desconhecidas deste ordenamento e até se pode chegar a elucidar e a sistematizar o conjunto de regras e princípios que o governam e que de fato respeitamos quando nele e com ele operávamos. A respeito disto, Popper nos disse:

"(...) os homens podem ter inventado os números naturais ou, digamos, o método de proceder sem fim na série de números naturais. Porém, a existência de números primos (...) é algo que descobrimos. Está ali, e não podemos mudá-lo. É uma

conseqüência involuntária e imprevista de nossa invenção. E é uma conseqüência necessária: não podemos nos esquivar dela." (14)

Mas, como o mesmo Popper diz:

"Que estes objetos tenham suas próprias leis inerentes ou autônomas, que criem conseqüências não pretendidas e imprevisíveis, é somente uma instância (ainda que muito interessante) de uma regra mais geral, a regra de que todas as nossas ações têm tais conseqüências." (15)

De qualquer maneira, o fato de que pensamos no Mundo III como um continente repleto de cantos e comarcas ignoradas que ainda esperam exploradores e cartógrafos não deve conduzir-nos ao erro de pensá-lo como um universo fechado. Isto é, como o resultado já constituído e acabado de um único e definitivo gesto de invenção. Neste caso, deveríamos pensar a atividade científica como a progressiva apuração das conseqüências deste gesto inicial. Porém, descobrir habitantes do mundo III é só um aspecto do labor científico, outro é a invenção permanente destes habitantes. Por isso, teremos que dizer que outra diferença importante entre o modo fregeano de pensar esta terceira esfera e o modo popperiano de fazê-lo consiste em que este último pensou o mundo III como tratando-se de um universo aberto e sempre inconcluído. O Mundo III cresce quando novas teorias científicas, sistemas matemáticos, filosóficos, etc são inventados e, claro e está, cresce também em virtude das conseqüências inesperadas destes atos de invenção. Por isso podemos deizer que:

"(...) o mundo III tem uma história. É a história de nossas idéias; não só uma

história de sua descoberta, mas também uma história de como nós as inventamos: como as fizemos (...)." (16)

Esta história, diz nosso autor, conta, como momento inicial, com a emergência da linguagem descritiva, isto é, com a aparição desta função linguística que torna possível a verdade e a falsidade.

Porém, todas estas observações a respeito das peculiaridades que possui a concepção popperiana do Mundo III pareceriam incompletas se não examinássemos seu suposto caráter platônico. Com efeito, certos comentários do próprio Sir Karl dão a entender que sua postulação deste "Mundo das idéias" guarda alguma analogia, parentesco ou semelhança, com a concepção platônica do mundo inteligível. A diferença entre ambas colocações consistiria, dize-nos, no caráter artificial, histórico e evolutivo do mundo popperiano. Neste enfoque, Frege não poderia escapar à acusação de "platonismo"; seus únicos atenuantes seriam que no seu "terceiro reino" não habitam conceitos, mas sim enunciados e que alguns deles são falsos. Porém, o problema está em que a mesma analogia entre a tese de Popper e Frege, por um lado, e a tese platônica por outro, é um erro. Mais ainda: um erro do próprio Popper.

É que o mundo inteligível postulado pelo ilustre discípulo de Sócrates não era precisamente o "mundo da episteme", mas sim o mundo a respeito do qual a episteme fala. Com efeito, Platão concordava com seu mestre em que "conhecer é conhecer por conceitos" mas, preso pela presunção de que o conhecimento é uma boa cópia (17), achava um pouco problemático decidir "de que" coisa eram cópia os conceitos. Não poderiam sê-lo destas coisas que nos rodeiam em nosso cotidiano e das

quais nos dão testemunho os sentidos. As mesmas são sempre mutáveis, plurais e perecíveis; os conceitos, em troca, são imutáveis e únicos. Era preciso pensar que existiam realidades afins a estes últimos, realidades que não padecessem dos miseráveis defeitos das coisas sensíveis; caso contrário, haver-se-ia de concluir que Sócrates estava equivocando e que, por tal razão, os conceitos não eram mais que uma ilusão otimista. Contra esta última possibilidade, Platão propôs seu dualismo entre mundo sensível e mundo inteligível. Os habitantes deste último, as idéias ou formas, seriam os referentes de nossos conceitos.

Reconheçamos, pois, que o modo como Platão pensou o conhecimento é de corte claramente "subjetivista" (no sentido que aqui damos ao termo). Para o mestre de Aristóteles, os conceitos eram atribuídos da alma, um tesouro desta. Sua teoria da reminiscência e o mito pitagórico da transmigração das almas servem-lhe para dar conta de como chegamos a adquirir este tesouro e de como nos pomos em condições de dispor do mesmo. No sentido em que Popper e Frege foram "realistas", Platão foi um simples e corriqueiro "dualista". O conhecimento era coisa do mundo II. Sua influente peculiaridade consistiu nisto que, grosseiramente, podemos chamar sua visão dualista do Mundo I. O mundo do dado a conhecer era cindido, esta ordem de coisas se refletia numa alma também dividida. Isto é tudo.

Dito isto, podemos voltar à análise daqueles elementos do conceito popperiano de Mundo III que o tornam distinto do fregeano "terceiro reino". Em tal direção, já tínhamos feito referência ao caráter de artifício mutante do Mundo III popperiano; gostaríamos de nos

deter agora em seu conteúdo do claramente mais heteóclito que o do "terceiro reino" proposto por Frege.

O mesmo, recordar-se-á, já foi assinalado por nós.

Com efeito, segundo dizíamos, o Mundo III estava constituído não somente por enunciados em si mesmos (verdadeiros ou falsos), mas também pelos distintos modos em que estes se aglutinam: teorias científicas, mitos, teses filosóficas, etc. Ao mesmo tempo, os problemas colocados por estes conteúdos são, por sua vez, membros do Mundo III. Porém, a ruidosa promiscuidade deste terceiro mundo torna-se patente quando nos damos conta de que Popper quer incluir nele as obras de arte, os valores, as ferramentas e as instituições sociais ("E assim poderíamos dizer as sociedades" (18).

É que, segundo o diz o próprio Popper:

"Podemos considerar o mundo dos problemas, das teorias e dos argumentos críticos como um caso especial, como um mundo III no sentido restrito, como a província lógica ou intelectual do Mundo III; e podemos incluir no Mundo III, num sentido mais geral, todos os produtos da mente humana, tais como ferramentas, instituições e obras de arte." (29)

Lembrando aquela fecunda noção cunhada por Ernst Cassirer, ligamos que a noção popperiana do Mundo III coincide (pelo menos extencionalmente) com a de "formas simbólicas"; teria que ser analisado se esta coincidência vai além do meramente extencional. A este respeito recordemos que a linguagem, o mito, a arte e a ciência compõem o uni-

verso das formas simbólicas, porém, como o próprio Cassirar assinalou, também o fazem as ferramentas e as instituições.

### O CONHECIMENTO COMO INSTITUIÇÃO

Porém, o que aqui nos interessa mostrar é como Popper vai além de afirmar que o conhecimento objetivo constitui a província lógica dum Mundo III também habitado por obras de artes e instituições. Com efeito, nosso autor não se detém aí e afirma que:

"(...) Podemos considerar o conhecimento objetivo - a ciência - como uma instituição social, ou um conjunto ou estrutura de instituições sociais." (20)

E não foi outra coisa o que aqui estivemos fazendo. Desde o início tentamos pensar o conhecimento como uma entidade análoga a instituições como o mercado e a linguagem. Pareceu-nos que este era o melhor modo de indicar o que Popper chama "o caráter social ou público da ciência" (21) em oposição ao caráter privado que pretende atribuir-lhe o imaginário psicologista. Ademais, não esqueçamos, esta analogia foi útil para entender que o conhecimento objetivo:

"como outras instituições sociais, é o resultado, em grande medida imprevisto (...) das ações humanas." (22)

Cabe assinalar, por outro lado, que os antecedentes popperianos desta "concepção institucional do conhecimento" podem rastrear-se até a primogênita "lógica da descoberta científica"; pensamos, por exemplo, naquela seção oitava onde nosso autor propõe sua concepção da objetividade como intersubjetividade. Com efeito, segundo o ponto de vista ali esboçado, aquilo que funda e garante a objetividade científica não é um conjunto de aptidões, e atitudes subjetivas, mas sim consiste na vigência de um espaço público de diálogo e debate. O mesmo pode descrever-se como uma instituição encarnada em outras instituições como revistas, academias, laboratórios e congressos em cujo marco, e seguindo certas normas, a comunidade científica submete a exame as contribuições de seus membros. Semelhante tribunal, um tanto inorgânico mas nem por isso anômico, ditará a rejeição, a necessidade de retificação ou a sempre provisória aceitação da hipótese. como diz Popper:

"O estudo de como se fazem as contribuições, de como se contrastam, aceitam, rejeitam; de sua condição de hipótese; das normas tradicionais que se lhes aplicam e do refinamento destas normas, este estudo é a parte mais interessante e mais frutífera da teoria do conhecimento objetivo, naturalmente." (23)

Contra o questionado consenso subjetivista segundo o qual o método científico é a receita para uma psicoterapia purgadora de preconceitos (ou "socioterapia" se pensamos na sociologia do conhecimento), Popper nos propôs que vejamos o mesmo como um conjunto de normas que regem este espaço público ao qual nos referimos. Deste modo, explicitava o que em "A sociedade aberta e seus inimigos" iria definir

como "o caráter público do método científico".

Digamos também que já na sua "Lógica da descoberta científica" havia caracterizado estas normas como convenções não pactuadas e definia a tarefa da epistemologia como o intento de explicitá-las e individualizá-las. Alguns exemplos de tais normas poderiam ser:

"1) o jogo da ciência (...) não se acaba nunca. Qualquer um que decida um dia que os enunciados científicos não requerem nenhuma contrastação ulterior e que podem considerar-se definitivamente verificados, retira-se do jogo. 2) não se eliminará uma hipótese proposta e contrastada, e que tenha demonstrado sua têmpera, se não se apresentam "boas razões" para isto." (24)

Obviamente, a elucidação do conceito vigente de "boas razões" faz parte também da tarefa epistemológica.

Teremos que reconhecer que propor que pensamos o conhecimento objetivo de um modo institucional vai além de fazer tal coisa em referência ao "método científico". Com efeito, pensar o conhecimento como instituição, requer que possamos pensar em tais termos para estes conteúdos do Mundo III sujeitos à legalidade deste método, como por exemplo sistemas de cálculo e teorias científicas, e também deveremos fazer o mesmo com realidades discursivas tais como doutrinas filosóficas e mitos de distinta índole.

Convenhamos, de todos os modos, que de sistemas de cálculo e do que, Lakatosianamente, poderíamos pensar como "programas de pesqui-

sa científica" torna-se mais fácil falar em termos institucionais. Trata-se de entidades abstratas que impõem uma ordem normativa de caráter público a quem pretenda desempenhar-se em seu marco ou operar com elas. E este último não é uma má definição de instituição. Ademais, seu "guarda-chuva" chega a cobrir estes outros habitantes do Mundo III. Com efeito, não é impossível reconhecer que realidades discursivas tais como doutrinas filosóficas e mitos explicativos também impõem um certo número de restrições a quem queira interagir com elas. Sendo também notório que toda transgressão a estas restrições resulta ser intersubjetivamente constável e controlável.

Mas agora gostaríamos de demorarmos no exame da dependência que este plexo de instituições que compõem o "conhecimento objetivo" tem em relação aos homens individuais e concretos. Levemos em conta que a ciência segundo disse Popper:

"(...) vive e cresce em grande medida através da cooperação e competição institucionalizadas dos científicos que não estão inspirados somente pela curiosidade - o desejo de aumentar seu conhecimento subjetivo -, mas sim, em maior grau, pelo desejo de fazer uma contribuição ao aumento do conhecimento, isto é, do conhecimento objetivo." (25)

Tal situação indica-nos que este conjunto de "máquinas institucionais" (a expressão é de Popper e não de Deleuze) que chamamos "conhecimento objetivo" possui uma autonomia limitada. Acontece que "o funcionamento das instituições depende de que estejam abastecidas de pessoal apropriado." (26) e este fator humano pode chegar a incidir de maneira negativa no crescimento das ciências. Sem dúvida alguma, para

o conhecimento objetivo vale este princípio que afeta o Mundo III em sua generalidade:

"Não se podem construir instituições infalíveis, isto é, instituições cujo funcionamento não depende amplamente de pessoas: as instituições, no melhor dos casos, podem reduzir a incerteza do elemento pessoal, ajudando aos que trabalham pelos fins para os quais se projetaram as instituições, sobre cuja iniciativa e conhecimento pessoais depende principalmente êxito destas." (27)

#### A QUESTÃO DO SUJEITO

Voltamos assim à questão de dependência que o Mundo III tem em relação ao Mundo II. Sua existência, seu funcionamento e seu crescimento dependem da sua interação com os habitantes do Mundo II que sustentam e suportam sua realidade intersubjetiva e pública. E, de acordo com o aqui dizemos, e fundamentalmente de acordo com os próprios escritos de Popper, esta afirmação seria plenamente inobjetável. Esta ordem institucional que é o conhecimento objetivo repousaria sobre certas realidades preinstitucionais que seriam as mentes humanas.

O artificioso Mundo III repousaria na tibia natureza do Mundo II. De modo silencioso, mas nem por isso menos firme, o racionalismo crítico estaria revivendo um lugar comum típico da gnoseologia tra-

dicional: o de pensar o sujeito cognoscente como uma natureza constituinte do fato gnoseológico e não como uma estrutura sujeita e constituída no mesmo processo de conhecer.

Mas, acreditamos que o corpus popperiano dá indícios para desestimular esta leitura psicologizante. A maneira como Popper pensa a constituição do "eu" não é de todo clara e pode dar lugar a que acabemos pensando o sujeito epistemológico também em termos institucionalistas e artificialistas e não de uma maneira próxima ao naturalismo psicologista.

Lembremos, em primeiro lugar, que para o autor aqui estudado: "A linguagem humana é (...) o elemento originário do Mundo III." (28). Sabemos, ademais, que Popper reivindicou a conjectura de Monod a respeito da relação entre os processos de hominização e a aquisição da linguagem. Com efeito, segundo ele afirma:

"(...) foi a emergência da linguagem humana que criou a pressão seletiva sob a qual emergiu o córtex cerebral e, com ele, a consciência humana do eu." (29)

Assim, pode-se dizer que:

"(...) devemos nossa condição de eu, -  
nossa humanidade, nossa racionalidade -  
à linguagem (...)." (30)

Com isto, Popper nos está mostrando que existe uma dependência genética do "eu" a respeito do Mundo III. A linguagem, instituição primária do Mundo III, é quem instaura e institui nosso "eu". Isto só

constitui motivo suficiente para não poder pensá-lo como uma natureza anterior a toda ordem institucional. Até podemos dizer que se trata de um artifício de segundo grau: efeito de outro artifício.

Por isso, quando nosso autor diz que: "Enquanto eu, enquanto seres humanos, somos todos nós produto do Mundo III" (31), não devemos acreditar que se nos convida, mais uma vez, a constatar que nossa natureza psicológica está cinzelada pela cultura. Trata-se de uma tese mais forte e radical, o que Popper nos diz é que "Nós mesmos podemos nos considerar elementos do Mundo III." (32) Somos da mesma substância que nossas teorias; habitamos o mesmo mundo.

Deste modo, o "eu" termina fugindo das intimidades do Mundo II, e se nos apresenta como uma realidade institucional. Já não poderá ser objeto da indagação psicológica, mas sim poderá sê-lo de estudos do Mundo III tais como os que costumam encarar epistemólogos e historiadores das ciências.

Um bom exemplo de aproximação "terceiro mundana" ao sujeito dá-nos próprio Sir Karl na parte oitava do quarto ensaio de "conhecimento objetivo". Referimos-nos a "Sobre a teoria da Mente Objetiva".

Ali se reconstrói a situação problema onde Galileu pôde propor e propugnar uma explicação das marés tal que a lua era poupada de toda função. Podemos dizer que ali Popper aplica o que ele denomina "lógica situacional", sem referências psicológicas dá conta de como uma trama objetiva de problemas e teorias exerceu certo tipo de cons-

trições sobre um agente individual (Galileu) até fazê-lo agir de uma certa maneira: propor a teoria referida.

De qualquer maneira, não podemos ir muito além na reconstrução desse aspecto do pensamento popperiano. Com efeito, deixando de lado sua inicial (e básica) proposta de uma "epistemologia sem sujeito cognoscente", suas posteriores referências ao "eu", como sujeito ao mundo das instituições (isto é, "ancorado no Mundo III"), ou como eventual objeto de preocupação epistemológica, são demasiado fragmentárias e confusas. Tal fato não nos dá lugar a contrastar (com rigor razoável) aquilo que eventualmente afirmamos com os textos popperianos. Estes não nos respondem ou o fazem com um balbucio confuso.

Ainda assim este balbucio é suficiente para saber que, contra o que se poderia crer, o estatuto do mundo II acaba sendo mais problemático que o do mesmíssimo Mundo III. Efetivamente, se postulamos a ancoragem institucional do sujeito, torna-se difícil saber a que nos referimos quando falamos de uma esfera psicológica autônoma do Mundo III e do Mundo I. Até parece ser que o Mundo II se resolve num limite imaginário que pretende demarcar o mundo das instituições do mundo da natureza.

Por outro lado, acreditamos haver mostrado a viabilidade de pensar, a partir das páginas do corpus racionalista crítico, o sujeito como constituído em e por a história do Mundo III. Lembrando aquela proposta althussereana de pensar a história como sendo um processo sem sujeito (nem fins), podemos dizer que o programa popperiano de uma

epistemologia sem sujeito cognoscente tende, especificamente, à impugnação do clássico "sujeito do conhecimento", mas que nada se opõe à consideração de um sujeito constituído em e por o processo de conhecimento. Assim, podemos chegar a dizer que a investigação dos processos pelos quais o sujeito ou uma subjetividade é constituída (proposta por Michel Foucault (33)) é uma indagação sobre processos institucionais próprios do Mundo III e que, por esta razão, não é de todo alheia àquelas impulsionadas pelo campeão do racionalismo contemporâneo: Sir Karl Raymund Popper. Acontece que enquanto estas são de uma ordem preponderantemente lógica, aquelas têm um caráter histórico.

#### CONJECTURAS NO FÓRUM

Esquecendo um pouco estas descuidadas referências a autores tão alheios à tradição do racionalismo crítico que acabamos de fazer, teremos que reconhecer que o maior rendimento que nos deixa a impugnação popperiana do "subjetivismo" consiste nesta reinscrição do problema gnoseológico que aqui estivemos tentando elucidar. Com efeito, acreditamos que seríamos demasiado parcos, e certamente inexatos, se disséssemos que o que Popper procurava com suas críticas ao subjetivismo era livrar a epistemologia de todo resquício "psicologístico" para transformá-la num estudo especificamente lógico; porque o que nosso homen conseguiu foi algo muito diferente. Popper inscreveu o

problema gnoseológico na ordem do institucional, fornecendo assim subsídio para a compreensão do caráter público e social do conhecimento. Nada menos platônico que tudo isto.

É certo que, pelo geral, a análise que Sir Karl empreendia desta estrutura de instituições que é o conhecimento tinha um caráter semelhante ao que Hans Kelsen dava à sua teoria pura da instituição jurídica. Mas, querer formular uma "teoria pura" de certa instituição (elucidar a lógica ou a gramática inerente a uma realidade como o conhecimento ou o direito) não significa exilar esta instituição em algum "topos uranos" de entidades lógicas hipostasiadas. Deveremos entender que Popper não arrancou o conhecimento das intimidades subjetivas para terminar nisto; o fez para jogá-lo no transitado, plural, mas sempre inestável, mundo das instituições.

#### A DIFUSÃO DO SUBJETIVISMO

Mas claro, chegado este momento, o leitor estará um pouco cansado de demorar-se em especificações a respeito da concepção institucional do conhecimento proposta por Popper, e estará demandando algum intento de reconstruir sua caracterização do subjetivismo. Com efeito, apresentamos nossa tarefa como baseada numa reconstrução da imagem popperiana da gnoseologia herdada e um dos rasgos salientes desta imagem é o subjetivismo. Por certo, assumimos certa morosidade

neste sentido, todavia, haveremos de lembrar que já em nossa introdução antecipávamos sermos mais cuidadosos na análise da alternativa popperiana ao subjetivismo que na análise deste último em si mesmo.

É que a seu respeito, e de uma forma isolada, é pouco o que se pode dizer. Tampouco é mister realizar nenhum alarde de alquimia hermenêutica para constatar que Sir Karl estende o império subjetivista muito além das fronteiras do empirismo vulgar de sentido comum. Tanto é assim que, em "As duas faces do sentido comum", pode chegar a dizer que:

"A teoria do conhecimento subjetivo é muito velha, ainda que se faça explícita com Descartes: "conhecer" é uma atividade que pressupõe a existência de um sujeito cognoscente. O que conhece é o eu subjetivo" (34)

Como vemos, o psicologismo que Popper denuncia não é coisa de autores como Hobbes, Locke, Berkeley e Hume. O próprio Hegel seria um filósofo subjetivista porque:

"(...) personaliza seu espírito numa espécie de consciência divina: as idéias habitam nela do mesmo modo que as idéias humanas habitam na consciência humana. Por tudo isto, sua doutrina afirma que o espírito não somente é a consciência, mas também é um sujeito." (35)

Excetuando autores como Bolzano e Frege, os lógicos estóicos (36) e Platão (neste caso erroneamente), Popper estende sua acusação a toda a tradição gnoseológica. Um pouco impiedosamente, acusa pensadores como Russel e Kant de serem "filósofos da crença". Ainda que, em

outro momento, deste último destaque seu:

"(...) empenho em discutir constantemente os enunciados, proposições, princípios e teorias científicas junto com os argumentos em pro e em contra, ali onde seus predecessores tinham falado fundamentalmente de sensações, impressões ou crenças." (37)

Em geral, podemos dizer que o subjetivismo se define e resolve na usurpação, por parte de certas especulações que hoje atribuíamos a uma psicologia pré-científica, do espaço de interrogação específico da teoria do conhecimento. Exemplo paradigmático disto o constituem escritos como o "De anima" de Aristóteles e "An enquiry concerning human understanding" de Hume. Em texto como esses os protagonistas são faculdades tais como os sentidos ou o intelecto que agem conjugados ou de modo exclusivo segundo os distintos autores. Os vícios são sempre algum tipo de crença ou estado mental (em algum momento denominado "ideologia") que ofusca o florescimento do conhecer, e, por esta razão, dir-nos-á Lakatos, o método sempre é pensado como uma "psicoterapia para purgar a alma destes conteúdos nefastos." (38) Em tal marco, obviamente, os conteúdos epistêmicos são sempre pensados em termos de representações, idéias, impressões, imagens, etc.

De qualquer forma, e para evitar ulteriores repetições ociosas, o (exame popperiano de como foi posto a funcionar todo este imaginário psicologista será estudado nos dois próximos capítulos. É que o estudo dos elementos justificacionistas ou instructivistas da gnoseologia herdada nos obrigará a descrever as generalidades e algumas particularidades deste funcionamento.

NOTAS E REFERENCIAS

- (01) "Two faces of common sense" in "Objective Knowledge"; oxford at the clarendon press, London 1972 p.75 (# 21)
- (02) "Epistemology without a Knowing subject" in "Objective Knowledge" op. cit. pp108 e 109 (# 1)
- (03) "Intelectual autobiography", edited by P.A. Schilpp in "The philosophy of K. Popper" (volume XIV - Book1 - of "The library of living philosophers) ; the open court, la salle 1974 p.143 (# 38)
- (04) e (05) ib idem p.144 (# 38)
- (06) Gottlob Frege, "El pensamiento" (trad ao espanhol de Carlos Pereda) em "Escritos logico -semanticos" ed. Tecnos. Madrid 1974 p. 148 também: G. Frege; "Thoughts" (A logical investigation) in "Collected papers" (on mathematics, logic, and philosophy)-translated by Peter Greach and R. H. Stoothoff-Basil Blackwell, oxford 1984.

Seria oportuno deter-se, pelo menos brevemente, para entender como pode justificar-se a distinção introduzida por Frege. Para fazê-lo observemos certos rasgos que ele assinalou como sendo distintivos do segundo reino, como próprio de nossas representações.

Segundo nos parece, os mesmos não são outra coisa que genuínas regras gramaticais que, em um sentido wittgensteiniano, governam nosso possível e legítimo dizer a respeito da ordem mental. Apresentemolas assim:

RI As representações são inobserváveis

RII As representações são privadas

RIII O privado é incomensurável

RIV Não cabe dúvida ou erro respeito do privado

Subordinar a ordem disto que Frege denomina "pensamento" a estas regras da ordem representacional obrigaria-nos a aceitar certas consequências um tanto dificultosas. Claro, não é o caso da primeira delas: a não ser que confundamos um pensamento com o que costumamos denominar seu suporte material (a palavra ou a escritura) não teremos problema em assumi-lo como algo inobservável e por isso alheio a isto que Frege chama "mundo exterior" (primeiro reino). Porém, não acontece o mesmo com as outras três regras. Se aceitarmos RII deveremos pensar que não existe algo assim como uma teoria física mas sim tantas teorias quantas os sujeitos pensam nela. Mais ainda, a expressão "pensam nela" fica fora de lugar pois não existe um conteúdo único no qual pensar. Por outro lado, segundo RIII, os conteúdos pensados por estes sujeitos seriam sempre incopárveis uns com os outros, e finalmente, por RIV, cada um destes sujeitos não poderia ter nada mais que certeza do pensado por ele e jamais poderia submetê-lo à crítica ou ao exame.

- (07) "The logic of scientific discovery", Basic Books inc, New York  
1959 p.31 (# 2)
- (08) "Epistemology without a Knowing Subject" op. cit. 109 (# 1)
- (09) "The open universe" (from the postscript to the logic of scientific discovery) - ed. by W.W. Bartley III - Hutchinson, London  
1982 p.114 (# 1, adenda)
- (10) "The self and its brain" - Springer International, New York 1985  
p.38 (# 11)
- (11) "ib idem" p.38 (# 11)
- (12) "The poverty of historicism"; routledge and Kegan Paul, London  
1957 p.65 (# 21)
- (13) "The self and its brain" op. cit. p.40 (# 11)
- (14) "Intellectual Autobiography" op. cit. pp.147 e 148 (# 38)
- (15) ib idem p.148 (# 38)
- (16) ib idem p.149 (38)

- (17) Sobre o lugar comum platônico do conhecimento como "boa cópia" recomendamos um apêndice à "Lógica do sentido" de Gilles Deleuze: "Platão e o simulacro".
- (18) "The open universe" op. cit. p. 114 (# 1, adenda)
- (19) "Intellectual Autobiography ..." op. cit. p.149 (# 38)
- (20) "Realism and the Aim of Science" (From the postscript to the logic of scientific discovery) - ed. by W. W. Bartley, III - Hutchinson, London 1983 p.96 (# 9)
- (21) "The poverty of historicism" op. cit. p.125 (# 32)
- (22) "Realism and the Aim of Science" op. cit. p.96 (# 9)
- (23) ib idem p.96 (# 9)
- (24) "The logic of scientific discovery" op. cit. p.53 (# 11)
- (25) "Realism and the Aim ..." op. cit. p.96 (# 9)
- (26) "The poverty of ..." op. cit. p.66 (note I)
- (27) ib idem p.66 (# 21)
- (28) "Sociedad Abierta, Universo Abierto" (conversación con F. Kreuzer) (trad. ao espanhol de S. M. Torres) ed. tecnos, Madrid 1984

p.103

- (29) "The self and its ..." op. cit. p.13 (# )
- (30), (31) e (32) ib idem p.144 (# 42)
- (33) C. F. R. Michel Foucault, "Por qué hay que estudiar el poder: La cuestion del sujeto" em "Materiales de sociologia crítica" (trad. ao espanhol de J. Varela) ed. La Piqueta, Madrid 1986 p.29
- (34) "Two faces of common sense" op. cit. p.73 (# 20)
- (35) "Epistemology without a KNOWING subject" op. cit. p.125 (# 5.2)
- (36) A respeito de como os estoicos haviam vislumbrado a distinção entre o que Popper atribui ao Mundo III e aquilo que haveremos de remeter ao Mundo II, nosso autor nos disse que estes pensadores: "estabeleceram pela primeira vez a importante distinção entre o conteúdo lógico objetivo (...) do que dizemos e os objetos de que falamos. Estes, por sua vez, podem pertencer a qualquer um dos três mundos: podemos falar, em primeiro lugar, acerca do mundo físico (...); em segundo lugar, podemos falar sobre nossos estados mentais subjetivos (incluindo nossa compreensão de uma teoria); em terceiro lugar, podemos falar acerca do conteúdo de algumas teorias (...) ou, suponhamos o caso, acerca de sua verdade ou falsidade". Ademais, sempre segundo Popper, é de se notar que "os estóicos não se limitaram a aplicar a teoria do terceiro mun-

do às teorias e proposições mas sim ademais destas entidades linguísticas do terceiro mundo, como são os enunciados declarativos e as asserções, também incluíam coisas tais como problemas, argumentos, investigações argumentadores e inclusive ordens, avisos, súplicas, tratados e, naturalmente, a poesia e a narração". Por outro lado, nos diz Sir Karl, os estóicos introduziam "uma distinção entre o estado pessoal de veracidade e a verdade de uma teoria ou proposição; isto é, uma teoria ou proposição a que se aplica o predicado do terceiro mundo "objetivamente verdadeiro" ("On the theory of the objective mind" in "Objective Knowledge", op. cit. p.157 e ss.)

(37) "Two faces of ..." op. cit. p.93 (# 28)

(38) Imre Lakatos, "Newton's effect on scientific standars" in "the methodology of scientific research programmes" (Philosophical papers volume I); Cambridge University press 1978, p.197

Tratemos de investigar con agudeza. Si sabemos ver lo que es cierto entre las falsificaciones de lo falso, tal vez podamos un día desenmascarar para siempre a los escurridizos miembros del club de los falsificadores. Busquemos la verdad. Para que otra cosa sirve la inteligencia?

Alejandro Dolina

## CAPÍTULO II

Do reino da certeza

à

República da Crítica

### A DEMANDA DE FUNDAMENTO

Poderíamos descrever o subjetivismo como uma presunção relativa ao gênero próximo do conhecimento. Com efeito, inscrevendo este último no universo das crenças ou estados mentais, a gnoseologia herdada pretende indicar-nos aquilo que constitui a materialidade de seu objeto de preocupação. Mas, segundo a ótica popperiana, o que melhor tipifica os modos tradicionais de interrogar o conhecer não é tanto isso, mas sim a idéia que têm a respeito da diferença específica que distingue as crenças que são conhecimento daquelas que não o são.

Acontece que, para a maioria dos filósofos, o conhecimento foi sempre crença justificada, e quando por ele se interrogaram, o fizeram procurando estabelecer a possibilidade e a natureza desta justificação. Os que decretaram a impossibilidade desta última foram os céuticos; os outros, os que a pensaram factível, dividiram-se em sensualistas e intelectualistas ao discutir sua natureza. Mas todos eles, inclusive os céuticos, ao não duvidarem da pertinência daquele questionário, foram militantes disto que Popper denominou "justificacionismo": o modo de interrogar o conhecer que define a gnoseologia herdada e que nos ocupará neste capítulo.

Assim, poder-se-ia começar dizendo que o justificacionismo se entronca com o subjetivismo ao assumir o conhecer como um crer, mas seu rendimento específico está em dividir este universo crido em duas

ordens excludentes: a ordem do que podemos crer legitimamente e a ordem daquelas crenças que não podem gozar do consentimento de um sujeito. O primeiro tipo de crença, as legítimas, são as justificadas, constituem a esfera do conhecimento; as outras são aquelas que, por carecerem desta justificação, não podemos sustentar ou afirmar de uma maneira cabal.

Perguntemos agora: são as primeiras as crenças verdadeiras e as segundas as falsas? De maneira alguma, ambas dicotomias (isto é: falso-verdadeiro e justificado-injustificado) não se superpõem, nem podemos reduzir uma à outra. É certo que, para o justificacionista, as crenças legítimas sempre foram verdadeiras, mas a recíproca não é válida. Cometeríamos um grave erro se disséssemos que toda crença verdadeira é considerada, no marco do justificacionismo, como crença legitimada; isto é: como verdadeiro conhecimento.

Acontece que aqui, para entender o que se quer dizer com "verdadeiro conhecimento", necessitamos lembrar dois usos diferentes dos termos "falso" e "verdadeiro". Um é aquele que, normalmente, colocamos em jogo quando nos referimos a crenças, juízos, relatos, testemunhos, etc e pretendemos caracterizar sua veracidade. Assim, digo que o juízo "Mauro é inteligente" é verdadeiro se e somente se acredito que Mauro é realmente inteligente. Um realista poderia dizer que, nestes casos, usamos os adjetivos "verdadeiro" e "falso" como sinónimos de "concorda" ou "não concorda" com o real. Mas existe outra maneira de usar tais adjetivos onde esta sinomímia jamais poderia funcionar. É o caso que se dá quando falamos de coisas como dólares, relógios sui-

ços, pinturas ou assinaturas. Aí "falso" significa "falsificado": no entanto, "verdadeiro" quer dizer coisas como "legítimo" e "genuíno".

Quando dizemos que "para o justificacionismo só é conhecimento verdadeiro a crença justificada" estamos usando a expressão "verdadeiro" neste segundo sentido; como sinônimo de "legítimo" e "genuíno". Assim, podemos dizer que uma "crença verdadeira" (isto é: uma crença acorde com algum critério de verdade) pode não ser "verdadeiro conhecimento" (isto é: pode não ser conhecimento genuíno ou legítimo).

De qualquer forma, nenhum filósofo propôs jamais que se considerasse conhecimento legítimo uma crença que não fosse verdadeira no primeiro dos sentidos referidos. Porém o certo é que, em geral, à tradição justificacionista preocupou mais distinguir conhecimento falso e verdadeiro (separar o legítimo do ilegítimo) que diferenciar crenças verdadeiras e falsas (no primeiro dos sentidos referidos).

Porém, o melhor caminho para chegar a entender a problemática justificacionista pode ser encontrado nesta formulação que Sir Karl fez de certa exigência constitutiva da teoria do conhecimento do sentido comum. Com efeito, em "As duas faces do sentido comum", podemos ler:

"Para que um tipo de crença ou estado da mente equivalha a algo mais que uma mera crença e possa justificar a pretensão de ser conhecimento, precisa-se que o crente esteja em posse de razões suficientes para estabelecer que o conhecimento em questão é com certeza conhecimento." (01)

Como vemos, é sempre um sujeito, um crente, quem suporta e constitui o conhecimento; mas, para poder fazê-lo, este sujeito deve ter razões suficientes para acreditar no que crê e não em outra coisa (e claro está: não se trata de uma questão meramente quantitativa, sempre existe alguma especificação qualitativa). O importante é ressaltar que, em virtude da maridagem subjetivista-justificacionista, "ter razões" significa sempre "conhecer as razões". Assim, o depositário da diferença específica entre o mero crer e o genuíno conhecer é o mesmo sujeito.

Em resumo: para o justificacionismo, sujeito conhece quando está em condições de dar argumentos válidos, suficientes e conclusivos, a favor de uma crença sua. Caso contrário, só pode ser tera opinião; e não importa se esta última é verdadeira.

Por tal motivo, o justificacionismo não deve ser pensado como baseado no imperativo de só crer no verdadeiro; mas sim como edificado sobre o terror de dar consentimento subjetivo a uma crença sem ter fundamento (ou direito) para fazê-lo. Este terror desencadeia e estimula esta imaginária empresa que Popper, seguindo a John Dewey, denominou "busca da certeza". Por isso, podemos dizer que, para o justificacionismo, a verdade não é suficiente, o que ele demanda é um fundamento que nos dê certeza de nosso crer.

Tal coisa fica clara ao deter-nos em analisar a maneira como Platão entendeu sua própria e influente operação dicotômica e hierarquizante a respeito das formas do conhecer. A mesma não estava orien-

tada, preeminentemente, a distinguir o sempre verdadeiro daquilo que é irremediavelmente falso, o problema de Platão não foi o critério da verdade; o que aquela dicotomia queria era demarcar saberes bem fundados de saberes mal fundados.

Efetivamente, o melhor rendimento da hierarquia episteme-doxa deve procurar-se em relação ao problema dos fundamentos do conhecimento antes que em relação ao problema da verdade. Assim, ainda que toda episteme deva ser pleonasmicamente pensada como verdadeira (uma "episteme falsa" é algo que ingressa na ordem do oxímoro), não é a verdade o que a torna algo diferente da doxa. Sintoma de tal coisa é o fato de que, em distintos momentos de seus diálogos, Platão admite a existência de doxa verdadeira (o que denomina "recta opinião"); tal é o caso de Gorgias (IX 455) e Teetetos (XXXIV, 194-5). Com efeito, admitir a possibilidade de opiniões verdadeiras é indicador claro e suficiente de que aquilo que faz da episteme o que ela é (isto é: sua diferença específica) resulta ser, pelo menos para Platão, alguma coisa distinta da veracidade. O que o sujeito portador de uma opinião verdadeira precisa, para poder ser considerado dono de genuína episteme, é de fundamento que justifique sua pretensão de haver dado com uma verdade.

O vulgo murmurante que, ainda que não tenha uma idéia cabal de justiça, acerca ao julgar, por exemplo, o caráter justo ou injusto do obrar de um governante, é portador, sim, de uma recta opinião, possui doxa verdadeira. Sua fraqueza, sua necessidade de uma tutela filossófica, nos diria um platônico, está em que, por carecer de razões su-

ficientes para fundar seu juízo, este vulgo está inerme ante a maliciosa retórica do sofista que sempre pode persuadir qualquer pobre homem de abandonar sua frágil verdade para ambarcar-se no engano.

É por tal motivo que Platão, no "Menón", dizia-nos que mesmo quando devíamos felicitar-nos pela posse de opiniões verdadeiras (às que reconhecia como muito vantajosas), devíamos reconhecer que são um bem pouco durável porque:

Escapa muito cedo de nossa alma, de forma que têm um valor escasso enquanto não se as ata mediante um raciocínio de causalidade (...). Apenas elas são encadeadas, convertem-se em ciência e, por conseguinte, se fazem estáveis; e esta é a razão para que a ciência tenha mais valor que a opinião verdadeira (...)" (02)

Isto é, as opiniões só se tornam algo apreciável quando deixam de ser o que são e (a partir da consecução de um fundamento) se transmutam em genuína ciência. A episteme não é tanto um saber definitivo porque porque a verdade seja pensada como transhistórica, mas sim o é porque se a considera como uma aquisição definitiva da alma. É o modo como um conteúdo se relaciona com o sujeito aquilo que constitui no genuíno conhecimento. E não alguma determinação objetiva como seria a verdade.

Enfim, no justificacionismo, os conceitos de "crença verdadeira" e "crenças justificada" não coincidem nem intencional nem extencionalmente. Levar em conta isto é fundamental para captar a divisão que o justificacionismo introduz no universo das crenças, aquela

divisão entre o legitimamente crível e aquilo que não devia esperar nosso assentimento subjetivo. Assim, poderemos entender o significado da identificação do conhecimento com este primeiro grupo de crenças: as justificadas.

Poderíamos intentar definir o justificacionismo como "a identificação do conhecer com o crer justificadamente" e cumpriríamos com a apelação ao sujeito que nos parece fundamental. Mas esta definição, apesar dos esclarecimentos formulados, seria demasiado opaca e até confusa. Em seu laconismo extremo e mesquinho, apresentaria o justificacionismo como uma tese e não como um modo total de problematizar o conhecimento que, claro está, tem como um de seus pivôs fundamentais esta identificação entre conhecimento e crença justificada.

O melhor que podemos fazer, em lugar de nos preocupar em diagramar definições elegantes do justificacionismo, é, como Popper diria, tentar elucidar o que o justificacionismo faz; isto é, denunciar seu "modus operandi" no seio da teoria do conhecimento. Haveremos de aproveitar nossos esclarecimentos relativos à noção de crença justificada como uma ferramenta para revelar o que constitui e define a problemática gnoseológica justificacionista.

Neste sentido, e considerando a partição entre crenças legítimas e ilegítimas, haveremos de pensar que as perguntas básicas do justificacionismo são:

a) A pergunta por um critério para demarcar crenças bem fundadas e crenças mal fundadas.

b) A pergunta pela identidade e pela índole deste fundamento no qual as crenças devem achar sua legitimação.

A querela entre empiristas e intelectualistas se origina em torno de b); e pode-se dizer que esta última acabou sendo mais importante que a pergunta pelo critério. É que os filósofos tenderam a pensar que, uma vez respondida b), a) não implicaria em muitas dificuldades nem em demasiadas discussões.

No marco de uma colocação genética do assunto, pensou-se que, uma vez eleita a instância fundadora do conhecimento, poder-se-ia distinguir facilmente entre aquelas crenças que ali se originaram e aquelas que encontram sua gênese em alguma outra parte. Por isso, como assinala Popper, a pergunta mais relevante para a gnoseologia passou a ser aquela que poderíamos formular assim:

"(...) quais são as melhores fontes de nosso conhecimento, as mais confiáveis, as que não nos conduzem ao erro, e às que podemos e devemos dirigir-nos em caso de dúvida, como corte de apelação final?" (03)

Na já tantas vezes denunciada, e pertinentemente condenada, confusão entre problemas genéticos e problemas de validade, o justificacionismo: "inquire a respeito da origem do conhecimento na crença de que este pode legitimar-se por sua genealogia" (04) O certo é que,

deste modo, a pergunta pela índole do fundamento e a questão relativa a como diferenciar as crenças ali originadas das que achavam sua origem em uma outra parte constituíram-se na problemática definitiva do pensar justificacionista: problemática que Lakatos chamou de "lógica da justificação". Como o assinala tal autor, esta questão justificacionista sempre pareceu ter uma solução óbvia:

"(...) estabelecer alguns alicerces de verdade (chamemos-lhes proposições básicas) e um mecanismo garantido de transmissão da verdade a partir de tais proposições; alguma classe de lógica infalível." (05)

Mas claro, emergia assim o segundo problema por nós mencionado: onde estabelecer o fundamento, que instância declarar como legitimadora? ou, em termos do próprio Lakatos:

"(...) onde se deviam buscar as proposições básicas? Entre as proposições potentes de grande conteúdo? Neste caso, a luz natural e imediata da intuição deve ser muito forte para estabelecê-las. Devemos procurá-las entre as proposições mais fracas e quase tautológicas de escasso conteúdo? Neste caso, a lógica deve ser muito poderosa para incrementar seu conteúdo de verdade no processo de transmissão" (06)

Podemos dizer que aí está o núcleo problemático elementar do justificacionismo; tudo o mais não é outra coisa que infinito e labiríntico emaranhado de perguntas e respostas que se gerou a partir do intento (sempre falido) de resolver estes problemas fundamentais. Porém, eis aqui algo importante de ser salientado, o desenvolvimento concreto deste plexo problemático (que não é outra coisa que toda a

gnoseologia clássica) não pode ser entendido (nem gerado) pelo que poderíamos chamar a dialética intrínseca da lógica da justificação. Ela é uma chave hermenêutica demasiadamente sóbria para interpretar o polifacético modo justificacionista de interrogar o conhecer.

É que, se nos limitássemos a esta chave interpretativa, não poderíamos entender certas constantes e recorrências nos diversos modos em que se intentou responder às perguntas próprias desta lógica da justificação. Referimo-nos a certos rasgos do que chamaremos "naturalismo" e "autoritarismo" que, de uma maneira ou de outra, apresentam-se em todas as variantes alternativas de resposta que se quis dar à insistente interrogação justificacionista.

Estamos convencidos de que semelhantes constantes nas respostas a um certo problema não fazem outra coisa a não ser denunciar certa peculiaridade deste problema. Acreditamos que estes rasgos de naturalismo e autoritarismo que haveremos de estudar denunciam aquilo que sustenta, e motiva, este modo de interrogação que aqui nos ocupa. Com efeito, estes rasgos comuns a todas as variantes do pensamento ocidental que são os responsáveis de que as perguntas que estruturam a lógica da justificação sejam tão tenazmente colocadas ao longo da história de nossa gnoseologia. Estes lugares comuns de nossa cultura (naturalismo, autoritarismo e, também, conspiracionalismo) nos permitem entender como e porque os filósofos empreenderam, uma e outra vez, a quixotesca busca do grail que conteria as respostas destas insistentes perguntas. Brevemente: as distintas vertentes do justificacionismo são tentativas de satisfazer às demandas naturalistas e autoritárias que

estão surdamente incrustadas nas perguntas que definem a lógica da justificação; demandas que, por sua vez, sustentam e motivam esta problemática.

Nunca terminaremos de compreender e avaliar as contribuições de Popper à epistemologia se não conseguirmos entender como seu modo de interrogar e de problematizar o conhecimento se instala no espaço deixado pelo justificacionismo e como suas novas perguntas e preocupações somente são possíveis pela mediação de uma rotunda negação destes lugares comuns da cultura que, não somente davam suporte e sentido àquela maneira de pensar o conhecer, mas que também funcionavam como mudos pressupostos comuns das distintas variantes do justificacionismo.

Digamos, pois, que é mister elucidar a natureza destas "certezas inconfessas" para, assim, poder entender melhor a problemática deste espaço teórico que o racionalismo crítico abriu. Felizmente, os mesmos textos de Popper nos dão elementos para isto; ainda que, claro está, não rejeitaremos o recurso a outros autores se os mesmos nos ajudarem a conceitualizar melhor a operação filosófica que estamos procurando entender.

Tal é o caso de Clement Rosset, a cuja "Antinatureza" temos de recorrer para analisar a demanda que mais claramente sustenta à pergunta pelo fundamento; trata-se da já mencionada demanda de uma instância natural alheia ao obrar dos homens concretos; homens cujo papel na edificação do conhecimento foi reivindicado pelo autor que aqui nos vem ocupando.

### A PRIMAZIA DO NATURAL

Para entender o que queremos dizer com "natureza", haveremos de nos remeter, primeiramente, a Platão. Mais precisamente àquela classificação das coisas existentes que propusera em "As leis" e que, de um modo menos ruidoso, foi influente como aquela relativa aos graus do saber. Como se pode supor, esta outra classificação também propunha uma hierarquia. Naquele diálogo se nos permite ler: "Todas as coisas existentes (...) devem sua existência ora à natureza, ora à arte, ora ao acaso." (07)

É muito fácil entender qual é o segundo item da classificação, trata-se dos artifícios, aqueles seres que devem sua razão de existir ao arbítrio humano. Logo, seguindo a pueril lógica dos antônimos, poderíamos arriscar alguma definição, ainda que negativa, do primeiro item da tríada e dizer, simplesmente, que "a natureza é (...) o que existe independentemente da atividade humana" (08). E não estaria nada mal, o natural é aquilo que não é artificial. Só que não saberíamos o que fazer com o terceiro termo da taxonomia: os seres que devem sua existência ao acaso. Eles tampouco são produto do arbítrio humano; em que se distinguem, pois, dos seres naturais? O certo é que a resposta a esta interrogação só poderá ser achada se considerarmos o con-

texto do pensamento grego antigo; em particular suas noções de matéria e sua concepção teleológica da ordem mundana.

Assim, levando em conta este marco, poderemos nos entender se dissermos que a natureza é isto que age segundo princípio, segundo leis. Mas claro, trata-se de um princípio teleológico, de um princípio que ordena a coisa a um fim. É que, como afirmou Aristóteles: "A natureza (...) nada faz sem um fim determinado" (09). E nisto o natural e o artificial se parecem, estão orientados a um fim. Somente que o artificial é produto (ainda que não exclusivamente) do arbítrio, poderia não ter sido ou sido de alguma outra maneira. No entanto, o natural se ordena segundo necessidade, segundo um princípio não arbitrário. Não poderia ser distinto de como é.

O ocasional, por sua vez, não é tanto isto que carece de uma causa, mas sim aquilo que carece de todo princípio teleológico que o ordene em virtude de um fim. O ocasional é isto que, ainda contando com uma causa eficiente, não conta com uma causa final. Exemplo claro de tal coisa seria, segundo Aristóteles, o evento que se produz pelo encontro de duas séries de fatos independentes entre si. Cada sequência é um movimento até uma meta, o resultado do encontro é um fato de que carece toda finalidade.

O acaso é pleno "nonsense". Seu reino, platonicamente falando, seria o da matéria antes da ação do demiurgo. Ou, se queremos remeter a Aristóteles, a matéria prima pensada sem forma alguma (sem finalidade) seria reino de acaso. Assim, podemos entender a matéria co-

mo: "Um modo de existência não só independente das produções humanas, mas também indiferente a qualquer princípio e a qualquer lei." (10)

E não a confundiremos com o natural, isto é; "Um conjunto de atuações que transcendem a inércia material, mas alheias também aos efeitos da vontade humana." (11)

Desta maneira, ao voltar os nossos olhos para o artifício, contataremos que este, como nos disse Clement Rosset, só é oposto à natureza na medida em que é tributário de acaso. Com efeito, com os artifícios se reintroduz na existência uma instância aleatória; ainda que não como inércia material, mas sim como risco:

"Risco glorioso quiçá, porque é o distintivo específico do poder humano sobre a natureza, mas risco perigoso: o homem está armando de um imprevisível poder de intervenção que lhe permite simultaneamente consolidar e arruinar as construções naturais (...). No alto da escala dos seres, o homem reintroduz, por um ligeiro aumento de poder cujo nome é liberdade, um elemento de incerteza que a natureza, por sua conquista sobre a matéria, havia conseguido riscar do mapa da existência." (12)

Como é notório: "(...) a natureza ocupa o lugar da ordem e da necessidade: zona de certeza entre o acaso da matéria e os acidentes da atividade humana." (13)

Então, se, considerando o exposto, atrevemo-nos a afinar um pouco a terminologia com que Platão expôs sua taxonomia, poderemos dizer que os seres existentes foram divididos em três categorias segundo

a razão de sua existência:

a) Os que existem por e segundo princípio.

b) Os que existem por e segundo arbítrio.

b) Os que existem por e segundo acaso.

Mas, como já foi dito, esta taxonomia não é inocente, propõe uma hierarquia. O que está por trás dela é a afirmação da primazia do natural por sobre aquilo que, ora é produto da ação humana, ora é produto do acaso. É mérito de Clement Rosset ter mostrado que esta "ideologia naturalista" influenciou os mais diversos âmbitos do pensamento ocidental. De um modo geralmente implícito e silencioso, a oposição de uma ordem natural a uma ordem artificial (é esta a oposição chave) dominou a reflexão filosófica; sempre o natural foi pensado como depositário de excelência. Eis aí o naturalismo: a idéia segundo a qual aquilo que acontece (ou tem sua ordem e fundamento) em virtude de certa necessidade ou instância tão alheia ao acaso como ao obrar humano, há de ser pensado como preeminente (ontológica, ética, jurídica, política e ou epistemologicamente) a tudo aquilo que foi fruto do arbítrio dos homens concretos (e obviamente: a tudo aquilo que deve sua existência ao acaso). Exemplo paradigmático de tal naturalismo são aquelas doutrinas sobre o direito, segundo as quais a lei positiva deve adequar-se (ou submeter-se) a certa instância não deliberada por despota ou parlamento algum: o direito natural.

Com efeito, a partir do naturalismo sempre está-se querendo dividir o universo dos artifícios em duas sub-ordens: os bons artifícios e os maus artifícios. Os primeiros são aqueles que se adequam ou submetem à instância natural; os segundos são os que a violam ou transgridem. Assim, podemos dizer que o iusnaturalismo pretende distinguir, entre estes artifícios que compõem o direito positivo, aqueles que são nobres (pro-natura) daqueles que são perversos (contra-natura). O critério de demarcação, claro está, será o respeito que os mesmos tenham, ou não tenham, pelo direito natural.

Por regra, que algo seja considerado como instância natural dependerá do dogma ou da instituição (de fato, trata-se sempre de institutos do Mundo III) que se queira sacralizar e pôr fora de discussão, ao resguardo do obrar dos homens concretos, além da interrogação irreverente do sofista. A natureza é sempre uma ordem que se pretende com eficácia ou pertinência normativa em relação aos assuntos humanos; mas, não sendo fruto do arbítrio dos homens, não pode ser nem questionado, nem abolido, nem suplantado ou arruinado pelos homens concretos.

Como vemos, as analogias entre naturalismo e justificacionismo são fáceis, quase óbvias. Dado um certo universo (crenças ou artifícios) ambos tipos de pensamentos se propõem traçar nele uma linha demarcatória que o divida em dois sub-conjuntos: o dos elementos legítimos e o dos elementos ilegítimos. Assim como o justificacionismo se preocupa em demarcar crenças justificadas e crenças injustificadas, o naturalismo se preocupa em, distinguir bons artifícios de maus artifícios. Em ambos os casos encontramos-nos com o problema de separar o bem

fundado do mal fundado (ou simplesmente: do infundado). O bom artifício é aquele que se funda na instância natural; da mesma forma: a crença justificada é aquela que se funda na instância escolhida como legitimante.

Mas deixemos de lado a analogia e, simplesmente, consideremos o conhecimento dentro da classificação das coisas existentes proposta por Platão em "As leis". Assim, numa primeiríssima aproximação, podemos considerá-lo como um artifício. Como puntualiza Nora Grigoleit, "Desde que são resultado de uma operação humana" (14), podemos dizer que não se trata de Algo natural nem de algo que possa pensar-se como fruto do acaso. Digamos, pois que o gênero próximo do conhecimento é o artifício; ou em outras palavras: estamos pensando as crenças como objetos artificiais. Deixando para mais adiante uma séria limitação que o justificacionismo termina por impor a esta afirmação, digamos que, no marco geral do naturalismo, o conhecimento é pensado como um bom artifício (15). Conhecimento é o artifício que se adequa, submete-se, e se funda numa instância natural. A crença se justifica, legitima-se, obtém seu direito de ser crida se, e somente se, origina-se em uma ordem anterior a toda deliberação. Isto é, uma ordem independente de todo arbítrio humano.

Porém, se prestarmos atenção aos desenvolvimentos concretos do justificacionismo ao longo da história da reflexão gnoseológica, haveremos de notar que é o suposto encontro de uma ordem como a acima mencionada o que satisfaz a demanda de fundamento. Assim é, não é outra coisa fora da postulação de uma instância natural o que permite

dar legitimidade a certas crenças. Ou dito de outra forma: a instância fundadora e legitimante sempre resulta ter as virtudes de uma natureza. E, como já foi afirmado neste trabalho, semelhante constância na resposta só pode estar denunciando alguma constância na pergunta. Se o que acalma o desejo de justificação resulta ser sempre uma natureza, então: a demanda justificacionista é uma demanda naturalista. Consignemos: justificacionismo é naturalismo. Aquela primeiro é a expressão deste último na frente gnoseológica.

Sua preocupação é mostrar que certas crenças não são mera ocorrência arbitrária do sujeito, mas sim se impuseram a ele por e segundo princípio, de acordo com uma ordem independente de toda deliberação ou opção; isto é: segundo natureza. Tais crenças, então, ficam separadas daquelas outras que não guardam tal relação com a natureza fundadora. Estas últimas são artifícios ruins (artifícios puros); as outras são bons artifícios (artifícios quase naturais).

Mas eis aqui algo de importância fundamental: o trajeto da reflexão justificacionista sempre termina constatando que estes "bons artifícios" não só acham seu fundamento numa instância natural, mas que também o mecanismo de sua formação tem este caráter. Isto é, o conhecimento genuíno se impõe sem a mediação de arbítrio algum, a intromissão deste não pode conspirar contra a manifestação da verdade. Por isso, "a gnoseologia herdada" necessita pensar o conhecimento como atributo de uma subjetividade natural anterior a toda instituição e é por isso que, ao fim e ao cabo, termina considerando a crença justificada já não como bom artifício, mas sim diretamente como natureza. A

aliança entre subjetivismo e justificacionismo é também uma exigência do naturalismo.

Neste sentido, assinalemos que é em Parmenides onde primeiro nos encontramos com a identificação entre "fundamento gnoseológico" e "instância natural" (não sujeita a arbítrio). Para aquele ancestral de Platão e de todo racionalismo dogmático, o ponto de partida do conhecer é isto que só pode ser concebido de uma maneira. É que, em certo nível de abstração, o pensamento mostra que está sujeito a uma legalidade que escapa de todo arbítrio e se impõe com independência de toda convenção. A pensamento mostra-se ao parmenídeo como sujeito a uma ordem natural; tal ordem, tal legalidade, impõe-nos a aceitação de certas teses e o abandono de outras. Se as aceitamos, e não tentamos pensar o impensável (como por exemplo: que o ser não é), sempre estaremos certos. Só edificaremos nosso conhecer se deixarmos ao logos que, por ele mesmo, fale em nós; o isomorfismo entre o ser e o pensar nos garante isto.

Nos alvoreceres de nossa modernidade, Descartes chegou a algo semelhante. Sua dúvida descangalhada lhe permitia pensar que dormia e sonhava quando cria estar desperto e percebendo a realidade. Podia duvidar de seu saber empírico e de todo seu saber herdado da tradição; podia pensar que as coisas eram de um modo distinto daquilo que seus saberes indicavam. Porém, existia algo contra o que sua dúvida parecia chocar. Certos pensamentos, como poderiam ser "o todo é maior que as partes" e "dois mais dois é igual a quatro" se lhe impunham de uma maneira apodítica. Sua dúvida lhe permitia conceber a possibilidade de

que tudo isto fosse uma faísca de racionalidade num mundo de absoluta irracionalidade, mas sua mente era incapaz de conceber (ainda que minimamente) um mundo onde tais enunciados não fossem certos. Podemos imaginar que a mesa que vemos vermelha é em verdade azul. O que não podemos de nenhuma maneira é pensar que dois mais dois não sejam quatro. Assim, os momentos subsequentes da reflexão cartesiana tenderam a encontrar uma fundamentação da veracidade de tais poderosas evidências. A idéia de um ser perfeito foi o instrumento utilizado para justificar o que Parmênides deu por óbvio: nosso conhecimento do ser só deverá fundar-se e gerar-se a partir disto que nos impõe como verdadeiro a natural estrutura da razão.

Contudo, a coincidência entre ambos filósofos; segue sendo importante: nosso conhecimento há de fundar-se naquilo que se impõe a nosso intelecto de um modo tal que o contrário daquilo torna-se impensável. O fundamento do conhecer, e o conhecimento mesmo, termina sendo aquilo que se nos impõe sem opção, com independência de toda convenção. Pelo menos isto é o que acontece na tradição racionalista onde o natural tende a pensar-se como o alheio e anterior a toda convenção.

No âmbito da tradição empirista, a situação é ligeiramente diferente. Aí o natural não será pensado tanto como o alheio a toda convenção, mas sim como aquilo que é anterior a todo trabalho, a toda elaboração ou a todo agregado. Ali, o natural é sempre virginal "matéria prima". Assim, uma experiência livre de todo ídolo artificial, de toda antecipação preconceituosa, de toda elaboração teórica, será o fundamento sob o qual haveremos de edificar e legitimar nossas cren-

ças. No empirismo a natureza se apresenta com um de seus perfumes prediletos: a incência. Digamos, ademais, que a tradição Baconiana parece encarnar um tipo de bom selvagismo epistemológico.

Mas, o que nos importa ressaltar aqui é como o pretendido achado e o reconhecimento desta instância natural tornou-se uma questão chave da teoria do conhecimento. Compelida pela demanda naturalista que a sustenta, a reflexão justificacionista viu-se conduzida a postular a existência de certos conteúdos epistêmicos últimos sobre os quais e a partir dos quais podia-se e devia-se fundar e contruir o genuíno conhecimento. Imaginariamente, o circuito de justificação rompia com a ameaça de transforma-se numa regressão ao infinito, era possível dar com conteúdos últimos que-se impunham por natureza ao sujeito. O problema era, pois, dar com os mesmos a reconhecê-los como tais. Era mister estabelecer o modo em que o sujeito cognoscente podia entrar em contacto com aquela natureza fundadora, e era mais imprescindível ainda dotar-lhe de um mecanismo capaz de discriminar esta natureza de qualquer eventual, falso e artificioso pretendente a fundamento.

Mas claro, garantir que nossa travessa subjetividade, incultavelmente responsável por todo artifício, possa descobrir e reconhecer esta instância natural para logo ser-lhe fiel na edificação do conhecimento, resultou algo problemático. Para poder fazê-lo foi mister que o sujeito se submetesse a um tipo de mitose. Da mesma resultou, por um lado, esta subjetividade capaz de arbítrio e por isso de erro que Popper chamou "nosso eu comum e por outro lado emergiu uma subjetividade inibida de toda aribtriedade.

A primeira devia submeter-se a esta última para poder chegar a possuir genuíno conhecimento.

### AUTORITARISMO

Deste modo, conduzido pelo naturalismo que o anima, o justificacionismo entronca com outro lugar comum da cultura: o autoritarismo. Mas a necessidade deste recurso pode ser melhor entendida se nos remetermos a isto que Popper denomina "doutrina da verdade manifesta". Neste sentido, recordemos que segundo esta difundida doutrina:

"Quiçá se possa cobrir a verdade com um véu, mas ela pode revelar-se. Mas se não se revela por si mesma, pode ser revelada por nós. Retirar o véu pode não ser fácil, mas, uma vez que a verdade se erque revelada ante nossos olhos, temos o poder de vê-la, de distingui-la da falsidade e de saber que ela é a verdade" (16)

É que no marco do subjetivismo, que serve de enquadramento ao justificacionismo, a postulação de um nível ou momento onde a verdade se manifesta de uma maneira natural não pode significar outra coisa senão a presunção de que, num momento, a verdade impõe-se ao sujeito como uma crença inevitável e indubitável; como certeza irrecusável. Neste modo de ver as coisas, a postulação de uma instância fun-

dadora não pode ser outra coisa que a afirmação de que certos conteúdos se imporão ao sujeito sem necessidade de mais argumentos. Claro, trata-se do momento em que o recurso ao "por si próprio evidente" deve tomar sua parte no jogo. O "por si próprio evidente" é isto do que não posso duvidar, isto que se impõe por si mesmo. O "evidente" é o que dá fundamento a si próprio e funda todos os saberes contingentes que, por outro lado, acham nele sua "razão suficiente" para serem acreditados. No entanto, o "evidente" dá-se ao sujeito sem a mediação de argumento ou deliberação alguma; diante destes conteúdos, o consentimento subjetivo sobrevém de um modo inevitável e imediato. É a própria natureza do sujeito que está em jogo, não há arbítrio que possa se opor a isto.

Ou pelo menos: não há arbítrio que tenha razão para mediar este processo. E este esclarecimento é pertinente porque, de fato, o arbítrio deve poder interferir nos processos naturais para que o erro possa ser explicado. Eis aí o maior rendimento desta mitose da subjetividade antes referida: deve existir uma instância subjetiva que garanta a possibilidade de que o fato gnoseológico seja consumado segundo o cânone justificacionista; porém, o caráter naturalista destes cânones exige que esta instância não possa ser, também, responsável pelo erro. Por isso, é necessário portular uma outra instância subjetiva que possa ser culpada por tão lamentável, porém inocultável, realidade.

O caráter autoritário desta dicotomia está em que se postula uma instância de decisão inapelável e definitiva, uma autoridade, e se propõe que a única maneira de chegar ao conhecer é submetendo todo arbítrio ou deliberação aos mandatos desta autoridade. Conhecer é con-

sentir, é submeter-se. Só se duvida para desmascarar falsas autoridades e reconhecer aquela perante a qual devemos prostrar-nos; caso contrário: duvida-se até mostrar que não existe autoridade e assim se nega a possibilidade do conhecimento. O cético é um autoritário que caiu na desilusão.

De maneira muito clara, Popper mostra-nos como as reflexões gnoseológicas de Bacon e Descartes são paradigmas exemplares deste autoritarismo:

"Bacon e Descartes instauraram a observação e a razão como novas autoridades, e as instauraram como tais dentro de cada homem. Mas ao fazê-lo, dividiram este em duas partes: uma superior, com autoridade no referente à verdade - as observações em Bacon, o intelecto em Descartes, e outra inferior. Esta parte inferior é a que constitui nosso eu comum, o velho Adão que há em nós, pois sempre somos "nós mesmos" os presponsáveis pelo erro, se a verdade é manifesta. É a nós, com nossos preconceitos, nossa negligência e nossa teimosia, a quem temos que acusar; nós mesmos somos a fonte de nossa ignorância." (17)

"Nós mesmos" denota aqui a nossa subjetividade individual e concreta. É a ela que o pensamento naturalista repudia por estar carregada deste poder perigoso que chamamos arbítrio. É a ela que o justificacionismo acusa de ser a responsável por estas crenças ilegítimas, os maus artifícios, que constituem nossos preconceitos apresentados e nossos obcecados erros. É esta subjetividade a que, deixada a seus vícios e fraquezas, arruina a mostraçào natural e espontânea da verdade. No entanto, os sentidos para Bacon (e os demais empiristas) e

a razão para Descartes ( e seus seguidores) são, ora o divino no homem, ora o "HOMEM" do humanismo leigo encarnado nos pobres e miseráveis adões que somos. São uma peculiar subjetividade inibida para gerar artifícios, castrada de toda arbitrariedade, que, justamente por esta carência, somente age segundo princípio (e nunca por acaso), só age segundo sua ordenação constitutiva que a conduz à captação e à apropriação da verdade.

Se nos remetermos, como já fizemos antes, a uma analogia com o iusnaturalismo, acharemos que esta subjetividade funciona na teoria do conhecimento como a "razão natural" o faz na teoria do direito. Ambas são o tribunal que decide o caráter natural ou antinatural de um elemento determinado, permitindo assim a distinção entre bons e maus artifícios.

Como sublinha Sir Karl:

"(...) ficamos divididos numa parte humana, nós mesmos, a parte que é a fonte de nossas opiniões (doxa) falíveis, de nossos erros e de nossa ignorância, e uma parte sobrehumana, os sentidos ou o intelecto, a parte que é a fonte de conhecimento (episteme) real e que tem sobre nós uma autoridade quase divina." (18)

Deste modo, ainda que exista uma fonte infalível de conhecimento, podemos seguir dando conta de nossos reiterados, recorrentes e arraigados erros. Os empiristas podem sempre dizer que a culpa de nossos erros está nos defeitos da "parte humana" de nossa subjetividade que é a encarregada de edificar a episteme sobre os sempre sólidos

alicerces naturais que provêm nossos sentidos. A respeito dos empiristas podemos dizer o mesmo que Popper:

"(...) eles ainda acreditam que não são nossos sentidos os que se equivocam, mas sim que somos sempre "nos mesmos" quem nos equivocamos em nossa interpretação do que nos é "dado" pelos sentidos. Nossos sentidos dizem a verdade, mas podemos equivocar-nos, por exemplo, quando tratamos de verter à linguagem-linguagem convencional, humana, imperfeita - o que nos dizem." (19)

Acontece que, como disse nosso homen:

"Acusando-nos a nós mesmos e à nossa linguagem (...) é possível defender a autoridade divina dos sentidos (...). Mas só é possível ao custo de aprofundar o abismo entre esta autoridade e nós, entre as fontes puras nas que podemos obter um conhecimento autorizado da vera deusa natura e nossos eus impuros e culpáveis, entre Deus e o homen." (20)

Contudo, é ao racionalista Decartes a quem devemos uma das versões mais claras da doutrina segundo a qual o erro é um produto fundamentalmente humano; é que o cartesianismo, em sua totalidade, resulta ser um resplandescente exemplo de gnoseologia naturalista. Para ele, o erro só pode ser efeito da vontade, isto é: do arbítrio humano. Com efeito, como o puntualiza Ferdinand Alquié, Decartes explica os erros "pela ingerência, no puro conhecimento, da vontade necessaria para julgar." (21)

Claro, a estrutura do intelecto estava naturalmente desenhada em função da verdade, mas para atingir esta verdade era mister certo tipo peculiar de operação: o julgar. Esta operação, esta produção de artifícios, requer a vontade e é aí onde começam as dificuldades:

"O juízo é feito de entendimento e de vontade. O entendimento apercebe infalivelmente o que apercebe claramente. É certo que é finito. Mas é da natureza do entendimento criado ser assim, aqui não tenho defeito. E, do mesmo modo, a minha vontade é sem defeito. Mas, desta vez, a sua perfeição consiste no fato de não ter limites, porque se pode estender a todas as coisas, nem graus, porque é faculdade de opção, faculdade do sim ou do não. A vontade é infinita. Desde logo, pode ultrapassar os limites do entendimento, e daí vem o erro. Eu julgo quando não tenho idéias claras e distintas, quando não vejo nada; julgo sem aperceber." (22)

Efetivamente, sendo a vontade mais ampla e vasta que o intelecto, tendemos a estendê-la além dos limites do mesmo, julgando a respeito do que não compreendemos totalmente. A vontade nos conduz à elaboração de artifícios mal fundados ou simplesmente infundados. Como afirma Jaime Labastida: "O mais amplo que Descartes encontra no homem é a vontade e ela é, pois, a causa do erro." (23)

De qualquer maneira, o mais importante de reter é que, para Descartes: "O erro vem (...) da minha operação, e não de meu ser; sou o único responsável por ele, e posso evitá-lo." (24) Isto é, o erro não é efeito de minha natureza, mas sim do meu arbítrio que vai além do que esta natureza lhe indica.

Por tal razão, para Descartes era fundamental a observância daquela regra que dizia assim:

"Somente temos que nos ocupar daqueles objetos para cujo conhecimento certo e indubitável parecem ser suficientes as nossas mentes." (25)

Assim, numa passagem das "Meditações metafísicas" podemos chegar a ler:

"Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a conheço com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado: mas, se me determino a negá-la ou a assegurá-la então não me sirvo como devo do meu livre arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falar e de utilizar mal o meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ilumina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder à determinação da vontade. E é neste mal uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro." (26)

A vontade deve ficar sujeita à razão para que o conhecimento seja possível. Aquilo que define a humanidade, esse perigoso arbítrio, causa de todo artifício, deve submeter-se àquilo que não posso evitar pensar, àquilo que se me impõe pela dinâmica intrínseca do cogito, o natural. A ciência requer certo peculiar estoicismo.

Conhecer torna-se assim um ato pelo qual o sujeito humano aceita e consente aquilo que esta outra instância superior lhe dita; o

já dito: o conhecimento é pensado como a submissão de nosso "eu comum" às autoridades supostamente infalíveis. É assim, como o naturalismo justificacionista cai em certo autoridarismo. A pergunta fundamental da teoria do conhecimento torna-se análoga àquela que, desde Platão e durante séculos, governou a filosofia política: "Quem deve governar?" (27). Com efeito, a transitada polêmica entre empiristas e intelectuaistas deve ser entendida como o debate gerado pela pergunta "Quem deve conhecer?". Assim é, torna-se necessário supor que existe uma faculdade do sujeito que é gnoseologicamente infalível, que por sua própria natureza capta os fundamentos justificantes de todo verdadeiro conhecimento. A razão e os sentidos foram só dois exemplos de aspirantes à autoridade suprema. Assim, toda metodologia tornou-se um chamado à submissão, uma exigência de acatar os mandatos de uma autoridade inquestionável.

#### ARTIFÍCIOS CONSPIRADORES

Antes de deixar nossa caracterização do justificacionismo, gostaríamos de fazer alguns comentários mais a respeito do tema do erro no marco desta forma de encarar a teoria do conhecimento. Em tal sentido, seria oportuno remeter-nos a uma passagem dos escritos popperianos onde nosso autor refere-se a um suposto justificacionismo Kantiano e nos diz algo que, podendo não ser plenamente correto em função do autor da "Crítica da razão pura", resulta altamente esclarecedor se o trasladamos à nossa compreensão geral do conceito de "justificacio-

nismo".

Com efeito, em relação à Teoria Kantiana do conhecimento, Sir Karl nos disse:

"Esta teoria é uma mescla estranha de absurdo e verdade. É tão absurda como o equivocado problema que pretendia resolver; pois demonstra além da conta, já que está concebida para provar além da conta. De acordo com a teoria de Kant, a "ciência natural pura" não é somente possível, mas também, contrariamente à sua intenção, converte-se no resultado necessário de nosso aparelho mental, ainda que nem sempre se dê conta disto. Pois se o fato de que chegamos à episteme pode ser explicado pelo fato de que nosso intelecto legisla e impõe suas próprias leis à natureza, então o primeiro destes fatos não pode ser mais contingente que o segundo. Assim, o problema já não é como Newton pôde fazer sua descoberta, mas sim como deixou de fazê-lo qualquer outra pessoa. Como é que nosso mecanismo assimilador não agiu muito antes?" (28)

Claro, a colocação do conhecimento no lugar de um efeito necessário de uma estrutura tem um resultado duplo. Uma parte do mesmo é a desejada, nos explica como e por que o conhecimento é possível; o problema é que parece fazê-lo ao preço de tornar ininteligível o erro. Esta seria a indesejável segunda parte do resultado mencionado.

Mas, com base em coisas já ditas neste capítulo, podemos saber que o naturalismo justificacionista já possui certa tese ad-hoc para dar conta de tão lamentável como irremediável patência do erro. Se a verdade é manifesta e o conhecimento é um resultado necessário de

nossa natureza subjetiva, então a ignorância só pode explicar-se por alguma conspiração. Isto é; se o verdadeiro conhecimento nos é naturalmente dado, nossa eventual carência do mesmo só pode dever-se a alguma conjuração dos artifícios. Como nos disse o próprio Popper:

" O conhecimento, a possessão da verdade, não necessita ser explicado. Mas como podemos cair no erro, se a verdade é manifesta? A resposta é esta: por nossa pecaminosa negativa à verdade manifesta; ou porque nossas mentes abrigam preconceitos inculcados pela educação e pela tradição ou por outras influências que perverterem nossas mentes originalmente puras e inocentes. A ignorância pode ser a obra de poderes que conspiram para manter-nos nela, para envenenar nossas mentes infiltrando nelas a falsidade, e que cegam nossos olhos para que não possamos ver a verdade manifesta. Estes preconceitos e estes poderes são, pois, as fontes da ignorância." (29)

E uma vez mais podemos assinalar semelhanças entre o empirismo Baconiano e o racionalismo cartesiano, pois, como diz Hans Albert, em ambos os casos:

(...) o espírito deve ser purificado de preconceitos para que se possa chegar à verdade revelada, a um seguro fundamento do conhecimento, ou seja: a intelecções racionais ou a percepções dos sentidos (...). (30)

Em clara solidariedade com o gesto aquele que atribui a uma instância natural a mostraçãõ diáfana do verdadeiro, o escurecimento desta mostraçãõ não pode ser explicado se não recorrermos ao produto de ações que encontram sua causa em nosso arbítrio; como é o caso da educação e da tradição. Os produtos do arbítrio estragam e desviam a

original e natural disposição de nossa alma para a verdade. Dito melhor: preso por ilusões artificiais, o homem concreto se vê impedido de assinalar aquilo que os sentidos lhe provêm ou que o intelecto lhe impõe.

Comentando estes mesmos tópicos justificacionistas, Imre Lakatos nos diz que o pensamento dogmático sempre sustentou que existem certas faculdades humanas (como os sentidos, o intelecto ou a "aptidão para receber comunicação divina") que, de um modo exclusivo ou associadas entre si capacitam os humanos a reconhecerem a verdade do que este autor denomina "proposições básicas". Porém, como resulta imprescindível dar conta do erro, recorre-se à doutrina ad-hoc segundo a qual:

"As faculdades humanas não nos enganam quando se encontram num estado "saudável", "correto", "normal", ou, como se disse mais tarde, "científico". Portanto, os enunciados básicos resultam provados se são aceitos como certos por uma mente "saudável", "correto", "normal", ou, "científica". De modo que a questão de se uma proposição foi autenticamente provada ou não, terá que decidir-se mediante um exame da mente do descobridor: se é "científica", a proposição é aceita." (31)

Mais abaixo, este autor coincide com Popper ao mostrar que todas as variantes do justificacionismo (ele prefere falar de "dogmatismos") postulam a existência de certos conteúdos cognitivos elementares ou fundamentais (os que ele chama "enunciados básicos") que têm a virtude de motivar, de modo imediato, o consentimento de toda mente que se ache no estado correto. Ou, o que é o mesmo, de toda mente inteiramente sujeita e submetida a esta esfera capaz de captar o funda-

mento. Claro, o que acontece é que as distintas variantes do dogmatismo justificacionista não lograram colocar-se de acordo a respeito da índole destes conteúdos fundantes e na maneira de entender o que constitui a correção da mente.

Em outras palavras, poderíamos caracterizar este último problema como sendo causado pelo intento de estabelecer a "relação de forças" que deve imperar entre as distintas faculdades do sujeito para que o conhecimento seja possuído. Lakatos, por sua vez, dá-nos exemplos de como foi entendida esta correção segundo distintos expoentes da tradição dogmática. Assim, disse-nos que, para Aristóteles e para os estóicos, a correção da mente consistia em sua sanidade do ponto de vista médico. Um pouco longe desse subjetivismo quase psiquiátrico, Descartes nos propunha que a mente correta era aquela que, guiada e purificada pela dúvida cética, achou a mão firme e generosa de Deus. No entanto, e sempre de acordo com Lakatos, recordemos dos baconianos segundo os quais a mente correta é esta mítica tabula rasa desprovida de todo conteúdo idolátrico e aberto a receber sem distorções o carimbo da natureza.

Assim, conclui este popperiano:

"(...) todas as escolas do dogmatismo podem caracterizar-se pela psicoterapia particular com a qual prepara a mente para receber a graça da verdade provada no curso de uma comunhão mística." (32)

Ante a ameaça da conspiração dos artifícios, devemos nos preocupar com manter sempre pura e sadia a estrutura cognitiva com a qual estamos dotados por nossa própria natureza. Ou, no jargão de Richard Rorty, haveremos de manter o espelho limpo. Por isso, a psicoterapia de que fala Lakatos é sempre de inspiração naturista. Socraticamente, trata-se de purgar a alma de todo artifício que possa intorpecer sua natural capacidade e propensão para captar e refletir os fundamentos de todo genuíno conhecimento. A alma deve retornar a seu estado de inocência e pureza primitivas, a um momento anterior ao pecado original que nos tornou capazes de prejudicar e opinar arbitrariamente.

Por esta razão, no marco do justificacionismo, não existe lugar para uma "lógica da investigação" que não seja a mítica descrição de algum processo de catarse psicoterapêutica que deveria preceder ao início do processo pelo qual a episteme se acumula. Acontece que, como Lakatos aponta:

"(...) a lógica da investigação converte-se na avaliação da mente científica, em um exame não da investigação, mas sim do investigador do qual se deduz se esteve submetido de modo adequado à psicoterapia. De maneira que uma má heurística e uma falsa psicologia servem como lógica da justificação." (33)

É por isso que, no marco do justificacionismo, o abandono de uma teoria por outra que se considera mais adequada só pode ser índice de que:

"(...) a teoria refutada não era realmente um resultado da comunhão científica com a verdade, e de que havia fracas-

sado a psicoterapia. Cada mudança científica considera-se então como a mudança a partir de um estado mental pseudo-científico a outro científico." (34)

Porém, não deixemos de reiterar que este estado "científico" que se deve atingir não é outra coisa senão a recuperação de um estado primitivo, original. Tudo é pensado em chave platônica: considera-se que a história da ciência tem como protagonistas inteligências angélicas que, caídas em nossos corpos, lutam por sua liberação. Conhecer é restaurar o império originário da alma por sobre a conspiração usurpadora dos artificios.

#### A HISTÓRIA DO ERRO

Assim, a pergunta pela origem legitimante do conhecimento ofuscou, reprimiu e desvirtuou a investigação do modo como o saber era fabricado, inventado, por homens concretos. No lugar que deviam ocupar a história da ciência e a lógica da descoberta floresceram relatos épicos onde se catava a epopéia de um anjo caído que, sobrepondo-se à tenebrosa conspiração dos erros, podia chegar a captar, seja por meio dos sentidos ou do intelecto, o logos redentor.

Nestes relatos, o conhecimento genuíno era algo sempre já constituído; isto é, era algo desde sempre precontido na estrutura

mesma do intelecto que teria que ser desenvolvido dedutivamente, ou era algo analiticamente espalhado nos átomos da experiência que aguardava ser condensado segundo um método indutivo. E o desde sempre já constituído não pode ser historiado. Num esquema justificacionista só resta inventariar os desatinos que sucessivamente foram se propondo dar com a pura verdade. Neste marco somente há história dos erros, conta-se-nos "como e porque" a verdade não podia ser descoberta. Jamais poder-se-ia conceber uma história da ciência como reconstrução dos modos como o conhecimento é construído e produzido sem romper com as exigências do justificacionismo.

Com efeito, só com o abandono deste modo de pensar o conhecer pode-se chegar a entender que a história da ciência é a história do trabalho febril de pobres e miseráveis homens, negligentes e etimossos, que suam tecendo e destescendo "doxa". Assim, ocupemo-nos da lógica deste processo ou do estudo de sua história concreta, haveremos de abordar o conhecimento a partir de uma perspectiva radicalmente diferente daquela que a gnoseologia tradicional nos propõe.

Em que consiste esta perspectiva é algo que poderemos entender se nos demormos naqueles delineamentos para interrogação gnoseológica que Popper opõe aos que emanam do justificacionismo impugnado. Por tal razão, nas próximas páginas deste capítulo nos empenharemos em apresentar os rasgos mais gerais disto que pretende ser um modo de interrogar o conhecer genuinamente crítico e cabalmente descomprometido com aqueles elementos naturalistas e autoritários que definiam e sustentavam a pergunta pela justificação.

### NOVAS PERGUNTAS

Assim é, havendo dado conta do que seria o "núcleo duro" da gnoseologia herdada, propomo-nos a fazer o mesmo com isto que pretende ser todo um novo programa de interrogação epistemológica: o racionalismo crítico.

Neste sentido, podemos propor que pensemos o racionalismo crítico como operando uma "mudança progressiva de problemática" em relação ao modelo justificacionista de interrogação. É que, sendo já irremediável a bancarrota de todo recurso racionalista ou intelectualista, a meditação justificacionista encontrava-se envolvida na quixotesca tarefa de salvar o empirismo e responder ao desafio de Hume. Mas o certo é que, como afirmava John Watkins, "depois de Hume (...) ninguém podia ainda insistir em exigir certeza absoluta da ciência." (35)

A situação não podia ser pior, o filósofo teria que optar entre se expor à ironia do escossês ou postular alguma instância onto-teológica que permitisse voltar aos velhos truques intelectualistas (36).

Existia, claro, a alternativa de afundar-nos num silêncio pirroniano. Efetivamente, ante a impossibilidade de satisfazer às exi-

gências justificacionistas, podíamos declarar que, não existindo nenhuma crença justificada, tempoco havia nenhum conhecimento; por isto, o mais prudente seria calar-se.

Porém, se não deixarmos que o terror que produz este esqueleto guardado no armário nos imobilize, poderemos optar ainda por outra alternativa: a de rejeitar os pontos de partida deste modo de interrogar o conhecer que analisamos.

Assim, assumindo junto ao cético que, ante aos ruidosos fracassos e mistificações aos quais conduz todo intento de determinar a natureza e a modalidade da justificação, só se pode concluir que a mesma é impossível, o racionalista crítico também se vê obrigado a reconhecer que isto que chamamos conhecimento "é tudo conjectura, doxa mais do que episteme." (37) Todavia este reconhecimento não se dá no marco de um angustiante silêncio pirrônico, porque o que o racionalista crítico quer é, justamente, impugnar esta indentificação do conhecimento com a crença justificada. Excetuando, se é que se pode, isto que denominamos "conhecimento demonstrável" e que "compreende (se é que compreende algo) as proposições da lógica formal e da aritmética (finita)" (38), o racionalismo crítico assume o conhecimento como conjectura injustificada a injustificável; ademais: frequentemente falsa. E o assume até com entusiasmo, não já como conclusão desiludida de alguma desesperada busca da certeza, mas sim como ponto de partida de um novo tipo de indagação epistemológica que, obviamente, não se perguntará pela natureza e pela modalidade da justificação, mas sim preocupar-se-á em estabelecer as regras que regem o processo pelo qual as

teorias se propõem, avaliam, aceitam e rejeitam. A teoria do conhecimento não justificacionista procura estabelecer a lógica peculiar pela qual regulam-se as mudanças e os reordenamentos a que está sujeito nosso universo conjectural. Esta indagação já não procurará dar-nos uma receita para conseguir a certeza subjetiva ou para a construção de teorias adequadas, mas sim estará interessada em elucidar as convenções que, de uma maneira mais ou menos tácita, regulam este espaço institucional de diálogo e debate onde as distintas contribuições que se fazem ao conhecimento objetivo são avaliadas e criticadas.

#### O PROBLEMA DA CRÍTICA

Estas regras definem o que Popper entende por "método científico"; mas, tal como nosso autor quer, haveremos de dar a este termo um significado o suficientemente amplo para que possa ser sinônimo de "crítica racional". Com efeito, segundo Sir Karl, as regras do método científico são as regras da crítica racional, e não existe racionalidade a não ser no império desta gramática que a epistemologia procura elucidar. Não haveremos de entender o triunfo da racionalidade como sendo a conquista de um íntimo estado de certeza; a racionalidade só se impõe no marco institucional que lhe outorgam as regras da crítica racional. Mais ainda, a república da crítica não se dá muito bem com o reino íntimo da certeza; esta última, no caso de existir, pode obturar

a eficácia daquela. Por isso podemos dizer que: "um resultado científico não pode se justificar, mas sim criticar e contrastar." (39)

Isto é:

"(...) não podemos dar nenhuma justificação positiva ou nenhuma razão positiva de nossas teorias ou de nossas crenças. Isto é, não podemos dar nenhuma razão positiva para sustentar que nossas teorias são verdadeiras" (40)

Porém, podemos sim dar razões que justifiquem nosso abandono de uma conjectura ou teoria em favor de alguma outra. Segundo palavras de Popper:

"Amiúde podemos dar razões para considerar uma teoria preferível à outra. Estas consistem em assinalar que uma teoria resistiu às críticas melhor que outra, até o momento, e como o tem feito. Chamarei a estas razões "razões críticas" para distingui-las das "razões positivas" que se oferecem com a intenção de justificar uma teoria ou, em outras palavras, de justificar a crença em sua verdade" (41)

É de ressaltar, por outro lado, que:

"As razões críticas não justificam uma teoria, porque o fato de que uma teoria tenha resistido à crítica melhor que outra não é razão, de modo algum, para acreditar que é realmente verdadeira" (42)

Não obstante, ainda que as razões críticas não sirvam para justificar uma teoria, podem muito bem ser usadas na defesa de nossa preferência por ela. Isto é, as razões críticas podem ser usadas para

respaldar nossa decisão de sustentar uma certa teoria em detrimento das outras que até o momento foram propostas para o debate da cidade científica. Claro está que nossa preferência não é menos conjectural que a teoria eleita; por isso temos que estar dispostos a:

"(...) renunciar a nossa preferência se novas razões críticas falam contra ela ou se se propõe uma nova e promissora teoria, o que exige a reabertura de discussão crítica" (43)

Mas deixemos que o próprio Sir Karl resuma tudo isto:

"(...) nunca podemos justificar racionalmente uma teoria - isto é, a pretensão de que conhecemos sua verdade -, porém se temos sorte podemos justificar racionalmente a preferência provisória de uma teoria sobre todo um conjunto de teorias rivais; isto é, a respeito do estado atual da discussão." (44)

Assim, depois de dar uma solução negativa a toda a problemática gerada pela demanda justificacionista de fundamento. Karl Popper nos propõe que a indagação do epistemólogo encare a solução de um novo problema, aquele que, seguindo a W. W. Bartley III, nosso autor denominou "problema da crítica". Isto é, o problema que surge no intento de estabelecer as regras que regem a crítica racional e que dão marco da referência a nossas preferências interteóricas. Esta é a mudança progressiva de problemática à qual já tínhamos referido pouco mais acima: o deslocamento da lógica da justificação em favor de uma lógica da preferência.

Enclausurada a pergunta pela índole das razões positivas suficientes com que temos que contar para afirmar legitimamente a verdade de uma certa teoria, chama-se-nos a perguntar pelas condições que necessitamos para considerar que temos, em relação a certo estado de discussão, razões críticas conjuturalmente suficientes para preferir uma certa teoria a um conjunto, unitário ou múltiplo, de conjecturas rivais.

#### AS REGRAS DA LUTA

Para Popper, "a arte da discussão é uma forma peculiar da arte da luta" (45), porém supõe que a discussão racional é uma luta regrada por um tipo de código de honra que o epistemólogo deve procurar explicitar. Este código regularia o fluxo de argumentos e contra-argumentos e fixaria quando e em que condições um dos adversários deve ser desqualificado ou quando deve ser provisoriamente coroado como o melhor de todos.

Os debates gerados por esta presunção e pela já referida "mudança de problemática" são estes que ocupam os textos de autores como Lakatos e Feyerabend. O primeiro quis ampliar e complexizar a concepção um tanto estreita e simplista que sir Karl tinha das normas que regiam a racionalidade científica. Mais radical, Feyerabend negou

que esta racionalidade existisse; assim, tomou uma posição relativa ao problema da crítica análoga à que os céticos tomavam em relação ao problema da justificação. Com efeito, estes últimos negavam-se a discutir a natureza e a modalidade da justificação pelo fato de haver constatado sua impossibilidade; no entanto, nosso radical anarquista impulsiona o abandono do problema da crítica porque disse ter assumido que esta racionalidade da que Popper fala não existe. Mais ainda, não somente não existe como também não é necessária e no caso de existir obstaculizariam o desenvolvimento da ciência. Mas ali termina a analogia. O ceticismo de Feyerabend jamais poderia acabar em um angustiado silêncio pirrônico, pelo contrário: parece-nos ameaçar com uma gritaria infernal. Digamos que para este autor a discussão científica não é, nem pode ser, racional; isto é, não pode nem precisa estar subordinada a um único conjunto de normas ou regras, por flexíveis que sejam. Da mesma forma que Popper, Feyerabend acredita que a discussão é uma luta, porém, está convencido de que se trata de um combate onde, ainda que nem tudo resulte, em princípio: "vale tudo". Isto é, não há regras; mas nem por isso deixa de haver perdedores.

Contudo, ainda que como em nosso caso tendamos a concordar com as apreciações de Feyerabend, haveremos de ter sempre claro que posições como o anarquismo epistemológico por ele impulsionado supõem, pelo menos tacitamente, a aceitação da mudança de problemática operada pelo racionalismo crítico. Por sobre todas as coisas, necessitam terminar com as exigências naturalistas e autoritárias que sustentavam e sobredeterminavam o modo justificacionista de interrogar o conhecer. Por esta razão, acreditamos que é de suma importância que nos detenha-

mos no exame dos aspectos artificialistas e antiautoritários da gnoseologia popperiana. Os mesmos constituem o melhor e maior rendimento desta mudança de problemática que aqui procuramos descrever.

### BUSCA SEM FIM

Ao não identificar "a busca do conhecimento com a busca da certeza" (46) o racionalismo crítico não precisa de todo este imaginário despreendido pelo justificacionismo; não requer de uma autoridade natural que possibilite tal certeza nem tampouco tem motivo para recorrer à denúncia de uma conspiração para dar conta dos erros. Segundo Popper:

"A ciência não tem autoridade. Não é o produto mágico do dado, dos dados, das observações. Não é um evangelho de verdade. É o resultado de nossos próprios esforços e erros. Somos você e eu os responsáveis por ela." (47)

Na ciência não há um elemento que não seja produto direto ou indireto da ação de homens concretos; nada há em nosso conhecimento que possa ser atribuído a uma autoridade supra-humana imbutida em nossa subjetividade. Nosso saber, isto é, nosso saber objetivo conjectural, é o resultado de nosso labor e também de nossos equívocos. Isto é, o erro toma parte constitutiva disto que costumamos chamar "nosso co-

nhhecimento"; não é uma exterioridade que se lhe opõe. Tanto é assim que Popper pôde dizer que "todo nosso conhecimento aumenta só através da correção de nossos erros." (48) Nosso conhecimento consiste em saber que as coisas não eram como acreditávamos que eram. Além disto, todo o universo de nosso conhecimento objetivo poderia ser um conjunto de erros e nem por isso deveríamos revisar o racionalismo crítico. Este calaga sobre esta possibilidade.

E eis aí o valor que esta maneira de encarar a teoria do conhecimento outorga à crítica. Esta última já não é pensada como uma ortopedia corretiva que só pode servir a uma inteligência minorada e impossibilitada de relacionar-se de um modo imediato com as verdades evidentes. A crítica já não é uma mera purga encarregada de recompor a pureza original da alma, nem é uma polícia encarregada de denunciar conspiradores e falsos pretendentes ao título de "episteme". A eliminação dos erros não é um processo pelo qual se procura chegar até a calma que dá a certeza; estado que por outro lado, tornaria a crítica algo desnecessário ou simplesmente impossível.

Assim, contra as pretensões do racionalismo dogmático, Popper propõe nos reconhecer que o único limite "superior" da crítica é constituído por isto que chamamos "saber demonstrativo" (ainda que ele mesmo relativize isto) e certas banalidades que, por não deixar-se contradizer, dizem nada ou muito pouco (49). Aquilo que se nos impõe com independência de toda convenção ou deliberação (ou como consequência ou como suposto lógico de nossas convenções) é absolutamente insuficiente para justificar a maior parte de nosso conhecimento objeti-

vo: por exemplo, teorias físicas, químicas, biológicas, etc. Por este motivo, não fica outra alternativa a não ser seguir o caminho empirista de tentar justificá-lo por suas conseqüências; mas tampouco ali teremos sorte. Claro, não poderemos achar a experiência naturalmente pura e virginal que o empirismo quer como última instância justificante de nossas afirmações. Nunca nos encontramos com o "naturalmente dado"; nossa experiência é ela mesma um emaranhado de conjecturas. Por isso Popper nos disse que os supostos dados sensoriais dos que nos falam os empiristas não são outra coisa que:

"(...) interpretações que supõem teorias e preconceitos e que, como as teorias, estão impregnadas de expectativas de caráter conjectural." (50)

Segundo prossegue o mesmo Popper, o grande erro do empirismo consite em não reconhecer:

"(...) que não pode haver percepção pura, dados puros, do mesmo modo que não pode haver uma linguagem observacional pura, uma vez que toda linguagem está impregnada de teorias e mitos" (51)

A experiência é um precipitado de artifícios; por mais que nos afundemos nela, não acharemos nunca nenhuma profundidade virginal. Por isso, podemos afirmar que;

"A base empírica da ciência objetiva (...) não tem nada de absoluto; a ciência não está embasada sobre rochas: pelo contrário, poderíamos dizer que a atrevida estrutura de suas teorias se eleva sobre um terreno pantanoso, é como uma palafita erguida sobre estaças. Estas se introduzem desde cima no lodo, porém de

modo algum até atingir nenhum embasamento natural ou dado. Quando interrompemos nossos intentos de introduzir-nos até um estrato mais profundo, isto não se deve a que tenhamos encontrado um terreno firme; paramos simplesmente porque bastamos que tenham firmeza suficiente para suportar a estrutura, pelo menos no momento" (52)

Não há fundamento onde apoiar com certeza nossas teorias; a crítica, a dúvida, o exame, as perguntas indiscretas e capciosas, sempre podem ir um pouco além, nada se impõe ante elas por sua própria evidência, nada "cai de maduro". Que algo seja aceito como um fato depende de uma conjuntura no transcurso de uma investigação; mas esta aceitação, meramente convencional e jamais imposta por uma necessidade anterior a todo arbítrio, é sempre provisória e revogável.

O que acontece é que toda vez que uma certa teoria está sendo submetida a contrastação (aconteça sua refutação ou corroboração), o processo deve detor-se em algum enunciado que decidamos aceitar sem exigir, pelo momento, posteriores contrastações do mesmo. Caso contrário, os testes não levariam a parte alguma. A chave disto está em que:

"(...) considerando a coisa a partir de um ponto de vista lógico, nunca a situação é tal que nos force a parar neste enunciado básico concreto em lugar de naquele outro, ou a abandonar inteiramente a contrastação. Pois, todo enunciado básico pode ser submetido a contraste, por sua vez, utilizando como pedra de toque qualquer dos enunciados básicos que possam deduzir-se dele valendo-se de uma teoria, seja esta a que se está contratando ou qualquer outra." (53)

Como esclarece Popper, este processo carece de um ponto final que se estabeleça em função de sua própria natureza. Por tal motivo, se é que queremos obter algum resultado, mesmo que seja provisório, haveremos de nos deter num ponto ou noutra e de nos declararmos, satisfeitos por hora. Mais cedo ou mais tarde, o processo começará novamente.

Como vemos, o modo como Sir Karl entende a "base empírica" não só choca com o naturalismo empirista ao declarar o caráter "sempre já teorizado" de toda observação, mas também contradiz a toda forma de naturalismo ao postular o caráter convencional dos chamados "enunciados básicos". Com efeito, segundo nosso autor: "Os enunciados básicos aceitaram-se como o resultado de uma decisão ou de um acordo, e partir deste ponto de vista são convenções." (54)

Os "protocolos da ciência" não são enunciados últimos que descrevem uma natureza de índole psicológica, como poderiam ser "nossas percepções"; são convenções tão criticáveis e aboliáveis como qualquer uma das outras instituições que compõem o Mundo III. Voltamos, pois, ao caráter insuperável e imprescindível da crítica. Esta nunca deixa de ser necessária, nunca acha um conteúdo ante o qual deva deter-se para dar lugar à quietude que outorga a certeza e a evidência de estar ante o que se impõe por si mesmo. E assim chegamos a um lugar comum do "racionalismo crítico": conhecer não é um processo que tem um limite ou um fim (nem sequer um princípio), é uma "busca sem fim" que vai de artifício em artifício sem nunca dar com alguma inocente natureza onde repousar. Sem nunca achar aquele procurado conhecimento não

problemático.

### ARTIFICIALISMO CRÍTICO

Assim, ao postular a impossibilidade de que o conhecimento ache este fundamento natural (irremovível e indubitável), o racionalismo crítico pode prescindir daquele tradicional recurso a uma autoridade responsável de reconhecer este fundamento. Autoridade que, como vimos, se erige em fonte inquestionável de conhecimento. É que a bancarrota do naturalismo faz inútil a pergunta pela fonte do conhecimento e cria as condições para suplantá-la por uma mais fecunda.

Popper nos propõe esquecer a clássica pergunta pela origem legitimante do conhecimento para preocupar-nos por: "Como podemos detectar e eliminar o erro?" (55). Sendo que a única resposta geral que podemos dar a tal pergunta não é outra senão: "Submetendo-nos ao império da racionalidade crítica."

A respeito das diferenças que há entre estas duas perguntas, o campeão do "racionalismo crítico" nos diz:

"A pergunta pelas fontes de nosso conhecimento, como tantas outras perguntas autoritárias, é de caráter genético. (...) A nobreza do conhecimento racio-

nalmente puro, do conhecimento imaculado, do conhecimento que deriva da autoridade mais alta, se possível de Deus: Tais são as idéias metafísicas (...) que estão por trás desta pergunta." (56)

Em contrapartida, nova pergunta que se nos propõe:

"(...) deriva da idéia de que tais fontes pura, imaculadas e seguras não existem, e de que questões de origem ou de pureza não devem ser confundidas com as questões de validade ou de verdade" (57)

Contudo, o racionalismo crítico está em condições de responder à pergunta, não pela origem da episteme, mas sim pela mera proveniência de nossas conjecturas. Mais ainda, e como já dissemos, ao impugnar a pergunta tradicional pelas fontes do conhecimento, o pensamento popperiano pode-nos brindar um marco idôneo para entender a gênese e a evolução do saber conjectural.

Mas, os delineamentos gerais desta contribuição popperiana serão examinados no próximo capítulo; ali oporemos o seletivismo próprio do racionalismo crítico ao instructivismo que, de um modo ou de outro, imperou na gnoseologia tradicional.

#### NOTAS E REFERENCIAS

(01) "Two faces of Common ..." op. cit. p.76 (# 21)

- (02) Platón, "Menón" (97D/98C) em "Obras Completas" (trad. ao espanhol de P. samaranch); ed. Aguilar, Madrid 1977 p.458
- (03) e (04) "On the Sources of Knowledge and of ignorance", introduction to "Conjectures and Refutations", Basic Books ind, New York 1963 p.25 (# 15)
- (05) e (06) Imre Lakatos op. cit. p.196
- (07) Platón, "Las Leyes" (libro x, 888B/889C) em "Obras completas" op. cit. p.1456
- (08) Clement Rosset "L'anti-nature" Puf, Paris 1973 p.15
- (09) Aristoteles, "La Politica" (libro I 1253A/1253B) em "Obras" (trad. de F. Samaranch) ed. Aguilar, Madrid 1977 p.1125
- (10) Clement Rosset, op. cit. 16
- (11), (12) e (13) ib idem p.17
- (14) Nora Grigoleit, "El discreto encanto de lo natural" em "Paragnoseologicas"; ed. Keynes, Rosario 1986 p.62
- (15) CFR, ib idem p.62

- (16) "On the Sources of Knowledge and of Ignorance", introduction to "Conjectures and Refutations", Basic Books in, New York 1963 p.5 (# 3)
- (17) "On the Sources of Knowledge and of Ignorance" op. cit. p.17
- (18), (19) e (20) ib idem p.17
- (21) Ferdinand Alquié, "A filosofia de Descartes" (trad. de M. Rodrigues Martins); ed. Presença, Lisboa 1986 p.100
- (22) ib idem p.101. Alquié também puntualiza que, para Descartes, "(...) o juízo pode ser válido na medida em que depende de Deus, e errôneo na medida em que depende de nós próprios". Mais uma vez, somos nós os culpados pelo erro e o divino que nos sujeita é a causa de todo acerto.
- (23) Jaime Labastida, "Producción, Ciencia y Sociedad: de Descartes a Marx", Siglo XXI, Mexico 1969 p.142
- (24) Ferdinand Alquié, op. cit. p.101
- (25) Renato Descartes, "Reglas para la Direccion de la mente" (ed. bilingue preparada por Carlos Ortega); Universidad Nacional del Litoral // ed. Colmena, Santa Fé 1967 p.75 (Regula II)

- (26) Renato Descartes, "Meditações Metafísicas" (trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.) ed. Abril, São Paul 1973 p.128
- (27) A respeito do predomínio de tal pergunta no pensamento político, ver o capítulo VII de "The open society and its enemies"
- (28) "The Nature of Philosophical Problemas and Their Roots in Science" em "Conjectures and and Refutations" op. cit. p.95 (# 10)
- (29) "On the Sources of Knowledge and of Inorance" op. cit. p.7 (# 5)
- (30) Hans Albert, "Tratado da Razão Critica" (trad. de E. Gudde); ed. Tempo Brasileiro, Rio de Jnaeiro 1976 p.35
- (31), (32) e (33) Imre Lakatos, op. cit. p.196
- (34) ib idem 197
- (35) John Watkins, "El enfoque Popperiano del conocimiento científico" em "Progreso y Racionalidad en la ciencia" ed. Alianza, Madrid 1982 (trad. de Luiz Meana) p.33 (# 1)
- (36) A índole destes truques, e o recurso a instâncias ontoteológicas que os mesmos supõem, será algo que examinaremos no capítulo V.
- (37) "Realism and the aim of Science" op. cit. p.259 (# 33)

- (38) "Two faces ..." op. cit. p.77
- (39) "Evolution and the tree of Knowledge" in "Objective Knowledge"  
op. cit. p.75 (# 2)
- (40) "Realism and the aim ..." op. cit. p.19 (# 2)
- (41), (42) e (43) ib idem p.20 (# 2)
- (44) "Two faces ..." p.82 (# 24)
- (45) "Realism and aim of ..." op. cit. p.6 (Preface, 1956). O caráter  
"combativo" da gnoseologia popperiana será um tema que abordare-  
mos com maior detalhe no último capítulo deste Trabalho.
- (46) "Two faces ..." op. cit. p.77 (# 21)
- (47) "Realism and ..." op. cit. p.259 (# 33)
- (48) "Preface to the second edition of Conjectures and Refutations" op.  
cit. p.IX
- (49) Ver o decimo dos novos apendizes a "The logic of scientific Dis-  
covery" op. cit. p.420
- (50) e (51) "epistemology without Knowing subject" op. cit. p.145  
(# 8)

(52) "The logic of Scientific ..." op. cit. p.111 (# 30)

(53) ib idem p.106 (# 30)

(54) ib idem p.106 (# 30)

(55), (56) e (57) "On the Sources of Knowlwdgw and of Ignorance" op.  
cit. p.25 (# 15)

De onde provêm as idéias corretas?

Mao Tse Tung

CAPÍTULO III

"Da Ameba a Einstein"

## EMPIRISMO E INSTRUCTIVISMO

Na sua autobiografia, Sir Karl nos diz que sua "Logik der Forchung" continha:

"(...) uma teoria do aumento do conhecimento por ensaio e eliminação do erro, isto é, por seleção darwiniana mais que por instrução lamarckiana" (01)

Acontece que, segundo nosso autor, a maneira como o racionalismo crítico se opõe ao empirismo indutivista (no que tange a como entender a gênese e a evolução do conhecimento) é análoga a como se opõem darwinismo e lamarckismo no que diz respeito aos mecanismos que guiam a transformação dos seres vivos. Isto é, segundo Popper, em ambos os casos se opõem modelos seletivos a modelos instrutivos ou didáticos.

Neste sentido, recordemos que para o lamarckismo:

"As mudanças que se produzem no mundo orgânico estão condicionadas (...), pelo fato de que se manifestam nele determinadas necessidades, as quais orientam as funções do organismo em uma determinada direção. E a nova função conduz, por último, ao desenvolvimento de um novo órgão." (02)

As necessidades criam funções que têm como resultado condutas consequentes que geram mudanças na estrutura anatômica. Por isto,

o lamarckismo pode ser resumido na tão famosa como inexata fórmula segundo a qual "a função faz o órgão". Segundo este esquema, o meio, através de fenômenos como o hábito e o exercício, introduz sentido na evolução que vai seguindo (em seu trajeto) as necessidades dos organismos. O meio instrui a evolução.

Contra este modelo se erige a tese darwinista onde as mudanças anatômicas ou etológicas não surgem seguindo instruções do meio, mas sim emergem ocasional e caprichosamente, com independência de toda tendência ou exigência adaptativa, para desaparecer ou proliferar logo em função dos resultados aos quais elas mesmas conduzem. O meio, longe de instruir de antemão a estrutura mutante a respeito da índole da mutação requerida, simplesmente seleciona a posteriori da ocorrência da mudança e o faz em função do que a estrutura mutante propõe. A função, longe de fazer o órgão, é o "campo de honra" que a nova estrutura ou o novo rasgo propõe para demonstrar seu valor. Isto é, a função não gera a estrutura mas sim a estrutura torna possível a função, e, no exercício da mesma, acha as condições da sua seleção (as condições de seu êxito ou fracasso).

No instructivismo lamarckiano, os organismos são indefinidamente plásticos e submissos ao requerimento do meio, se adaptam a partir de uma passiva aceitação do que o meio impõe; no entanto, o seletivismo darwiniano requer que as formas vivas mudem com independência das exigências ambientais. No darminismo, uma nova estrutura não é uma resposta a um estímulo exterior, mas sim uma proposta a ser julgada, um ensaio passível de êxito ou fracasso.

E é aqui onde convém começar a analisar as analogias entre instructivismo lamarckiano e indutivismo, por um lado, é seletivismo darwiniano e racionalismo crítico por outro. No indutivismo, isto é, no empirismo em geral, as estruturas epistêmicas (que são pensadas como crenças de um sujeito) vão-se gerando e aperfeiçoando em virtude das instruções que provê a experiência. Para não obstaculizar este processo, o sujeito deve adotar uma atitude de submissa passividade ante a autoridade dos sentidos que são os que o contactam com certos conteúdos empíricos supostamente puros. Todo prejuízo e toda antecipação ficam proibidos; o sujeito deve procurar voltar a seu estado original de "tabula rasa" ou "white paper" para não interferir no processo de repetição indutiva que terminará por gerar uma crença legítima e justificada em uma intimidade que é pensada como um recipiente manso e tranquilo. Como vemos, a experiência joga, no empirismo, um papel análogo ao que cumprem as circunstâncias ou o meio no instructivismo lamarckiano; a repetição indutiva, por sua vez, tem uma função semelhante à que poderiam ter o hábito e o exercício: modelam as estruturas (viventes ou cognitivas) seguindo as instruções que provêm de fora de tais estruturas (o meio ou a experiência).

Porém, se olharmos melhor, constataremos que a esta função genética, tanto a repetição indutiva quanto o hábito e o exercício, acrescentam uma virtude validante. Isto é, o exercício assegura que a estrutura por ele gerada se adequará às necessidades do organismo; e não poderia ser de outro modo: o exercício seguiu o rumo que lhe impunham estas necessidades. Da mesma maneira, a indução assegura que a crença se adequará à experiência porque, segundo reza a lenda, gerou-

se de acordo com ela. Como vemos, o indutivismo torna tão improvável o erro, como o lamarckismo a falta de atitude para sobreviver.

### RACIONALISMO DARWINIANO

Contra tudo isto, Popper nos propõe aceitar seu modelo seletivo darwiniano para entender a gênese e a evolução do conhecimento. Neste modelo, a relação entre teoria e experiência é exatamente o contrário do que propõe o empirismo; com efeito, segundo Popper:

"(...) a teoria sempre vai adiante (...) sempre precede as observações cujo papel fundamental, assim como o das contrastações experimentais, é mostrar que algumas de nossas teorias são falsas. (...)"(03)

Por isto, nosso autor pôde dizer que o caminho do conhecimento se vai trançando à força de "conjecturas e refutações", ensaio e eliminação crítica do erro. Para Popper:

"(...) o aumento do conhecimento é o resultado de um processo muito similar ao que Darwin chamava "seleção natural"; isto é, à seleção natural de hipóteses: nosso conhecimento consta em todo momento daquelas hipóteses que mostraram sua atitude (comparativa), havendo sobrevivido até o momento atual na sua luta pela existência; luta competitiva que elimina estas hipóteses inadequadas" (04)

A experiência no racionalismo crítico (como o meio no darwinismo), tem uma função puramente seletiva; e assim como o meio (que estabelece se um organismo é ou não apto) é pensado, no marco do darwinismo, como sendo um tribunal também formado por organismo, a experiência é considerada como uma malha de teorias conjecturais

Mas, o maior rendimento desta concepção seletiva do conhecimento consiste em que ela não precisa postular mítico "ponto zero" da ciência não precisa nem de "tabulas razas" nem de "white papers". Segundo o ponto de vista popperiano:

"A ciência nunca parte de um ponto zero, não pode estar livre de supostos, pois em todo momento pressupõe um horizonte de expectativas (...). A ciência de hoje se constrói sobre a ciência de ontem, e, por sua vez, a ciência de ontem se baseia na ciência do dia anterior. Da mesma forma, as teorias mais antigas se montam sobre mitos pré-científicos, os quais se baseiam em expectativas ainda mais antigas. Ontogeneticamente (...) chegamos ao estágio de expectativas do recém-nascido; filogeneticamente (...) chegamos até o estágio das expectativas dos organismos unicelulares (...) como se disséssemos, da ameba a Einstein não há mais que um passo." (05)

Liberado de todo justificacionismo, Popper não precisa de nenhuma fonte natural do conhecimento que possa ser pensada como autoridade legitimante daquilo que pretendamos erigir em episteme. No racionalismo crítico a pergunta pela mera proveniência de nossas conjecturas não está ofuscada por esta busca autoritária das fontes últimas da verdade, por isto Sir Karl pode assumir que nossas conjecturas não são mais que artifícios que provêm da transformação e retransformação

inventiva à que está submetida este fenomenal emaranhado de artifícios que é a tradição: de fato, a principal fonte de conjecturas.

Além desta tradição, Popper não pretende achar nenhuma natureza, pelo menos "natureza" no sentido deste naturalismo que denunciaremos no capítulo anterior. Com efeito, pensadas em termos darwinianos, as expectativas do recém-nascido e dos organismos unicelulares, resultam ser algo mais próximo ao acaso (ausência de toda finalidade) que à teleológica natureza. Por outro lado, Popper não considera que esta primazia genética de certos aprioris biológicos constitua fato suficiente para que lhes demos primazia epistêmica por sobre os artifícios da tradição. Coisa que sim teria exigido o naturalismo. Como nosso autor está muito longe de pensar o domínio do biológico como uma natureza no sentido naturalista, no racionalismo crítico se pode muito bem conceber que "salamanca" corrija, impugne, melhore ou supere àquilo que "natura" deu.

O importante de sublinhar aqui é como a proveniência de uma estrutura, assim como as eventuais causas de sua transformação, estão totalmente dissociadas das condições experimentais que, em última instância, decidem se tal estrutura epistêmica, com tal ou qual transformação, resulta provisoriamente adequada. Pelo menos, estão dissociadas no sentido que o instructivismo empirista quer relacioná-las; porque muito bem podemos dizer que a experiência "evoca" nossos ensaios conjecturais. Assim, seguindo a Peter Medawar, nosso autor pode afirmar que:

"Aprendemos do meio não porque ele nos instrua, mas sim porque ele nos lança um

desafio: evoca nossas respostas (...) e a aprendemos mediante a supressão das respostas estéreis." (06)

Agora estamos em condições de entender porque Sir Karl sustenta que:

"(...) o darwinismo está exatamente na mesma relação com o lamarckismo em que o estão:

dedutivismo	com	inductivismo	
seleção	com	instrução por repetição	
eliminação			
crítica do			
erro	com	justificação	(07)

#### GENERALIZANDO UMA ANALOGIA

Mas até aqui conseguimos somente a metade do que nos propúnhamos fazer neste capítulo. com efeito, até aqui somente mostramos como o seletivismo popperiano se contrapõe ao inductivismo empirista, quando o que nos interessa é mostrar que este seletivismo também está em posição de polemizar com vertentes não empiristas da teoria do conhecimento. Acontece que, como em outras oportunidades, conjunturas especiais da discussão filosófica levaram a que a crítica popperiana ache seu bode expiatório no empirismo vulgar; por isso, uma vez mais, haveremos de mostrar que as mesmas são facilmente extensíveis às correntes intelectualistas da gnoseologia clássica. Com efeito, estas úl-

timas também apresentam rasgos pré-darwinianos e instructivistas análogos aos que nosso autor soube detectar nisto que ele gosta de denominar "teoria do conhecimento do sentido comum".

Para mostrar como o instructivismo gnoseológico escapa dos limites do empirismo, será mister levar em conta que, ainda no que diz respeito à gênese das espécies viventes, o instructivismo também transcende os limites do lamarckismo. É que, como o assinalou Françoise Jacob, a oposição entre criação e seleção natural é também um exemplo de oposição entre um modelo instructivista ou didático e um modelo seletivo.

Observemos que, como nos disse o autor da "Lógica do vivente", (na idéia criacionista) o criador atua como um demiurgo que indica à matéria a forma que deve adotar; ou como um informático que projeta um programa e ensina ao computador as operações que deve efetuar. E, com esta comparação que propõe Jacob, nós formamos uma imagem cabal e geral do instructivismo. Segundo este modo de entender os processos de gênese, dada uma estrutura qualquer, devemos supô-la como o efeito de um agente que atua em virtude de um fim determinado. No criacionismo, Deus, desde o início, desenha os organismos em virtude do lugar e da função que deverão ocupar e cumprir na natureza. No Lamarckismo, em troca, o demiurgo são as circunstâncias que, paulatinamente, vão modelando e remodelando o perfil das espécies; estas são pensadas como feitas de uma argila indefinidamente plástica.

Em ambos os esquemas estão presentes o maestro - instrutor e o aluno-instruído; orientador e orientando. No criacionismo o maestro é o pai que instrui desde a origem; no lamarckismo, em troca, o organismo deverá submeter-se às instruções de seu treinador, isto é: o meio, ou, usando o termo do autor da "filosofia zoológica": "as circunstâncias". Mas, em um e no outro caso, a matéria deve submeter-se ao sentido; e é esta a chave de todo instructivismo. A matéria orgânica se conforma em função de um sentido; o designo divino (ou as necessidades geradas pelas circunstâncias) instruem a estruturação do vivente em função de um certo objetivo que preexiste a esta gênese ou transformação: a matéria, obediente e dócil como um bom aluno, submete-se e segue a direção que lhe impõem a partir de fora. A perfeição não é mais que um prêmio à submissão.

Com efeito, no instructivismo existe um certo logocentrismo que nos faz pensar o ser vivo como sendo um texto que expressa ou remete a um sentido que, segundo se supõe, lhe deu origem e forma; ou melhor: a vida se pensa como um rastro de alguma coisa da qual nos dá testemunho. Seja esta coisa a sabedoria divina ou as circunstâncias: Os seres vivos não fariam mais que traduzir o que já estava formulado como mandato ou como exigência.

E aqui seria oportuno lembrar aquilo que, em um capítulo anterior, havíamos dito a respeito do justificacionismo e da idéia que lhe é inerente segundo a qual o conhecimento genuíno era algo já constituído; isto é, ou bem era algo analiticamente esparso nos átomos da experiência que aguardava ser condensado segundo o método indutivo; ou

bem era algo sinteticamente embutido na estrutura íntima do intelecto que era mister desenvolver dedutivamente. Isto é, o conhecimento é pensado como um discurso já plenamente formulado e que nos é fornecido por uma autoridade que com ele nos conecta. A gnoseologia justificacionista é instructivista uma vez que pensa o sujeito do conhecimento como um aluno-balde que adquire saber na medida em que se submete aos ditados de uma autoridade professoral que o vincula e uma episteme desde sempre já constituída.

No empirismo, como vimos, este processo guarda uma analogia mais estreita com o lamarckismo. No primeiro, a repetição indutiva ocupa o lugar que o hábito e o exercício ocupam no segundo: modelar as estruturas em função de exigências exteriores. No racionalismo, em troca, a analogia nos vincula melhor com o criacionismo; É desde sua origem que a estrutura está ordenada e instruída para cumprir certos objetivos; sejam estes adaptar-se ao meio ou atingir a verdade. Mas, ainda agindo a partir de sua conformação, esta pré-ordenação da estrutura subjetiva em função da verdade se deve a uma instância exterior a esta subjetividade. No racionalismo clássico é Deus quem desde a origem instrui a alma a respeito da verdade; no caso do platonismo, em troca, esta instrução se dá por mediação de uma intuição original das essências inteligíveis que enche a alma balde de toda a episteme possível.

Notemos, ademais, como esta mítica instrução primária possui o mesmo papel duplo, lógico e genético, que encontramos na inferência indutiva. Com efeito, ambas pretendem poder dar conta não somente de

como certas idéias chegam a nossa alma, mas também pretendem garantir sua adequação em relação à verdade. Assim como a indução assegura que a crença se adequará à experiência porque, tal e qual se supõe, a gerou de acordo com ela; os recursos do racionalismo garantem a veracidade de certas idéias porque, ou bem Deus assim o quis, ou bem tais idéias são efeito da influência direta e imediata dos conteúdos últimos de toda genuína ciência no sujeito cognoscente.

Como vemos, da mesma maneira que, no criacionismo, a extinção de certas espécies e a inaptitude de certos rasgos são tão difíceis de pensar como o seriam no marco do evolucionismo lamarckiano; no instructivismo racionalista o erro torna-se tão improvável como no instructivismo empirista devoto da indução.

É claro, o instructivismo conduz aos mesmos erros e problemas que o justificacionismo ( e não simplesmente a problemas análogos) porque, como já indicamos em nossa introdução, não é outra coisa que o resultado quase inevitável de submeter e acomodar nossa imagem dos processos de gênese e evolução do conhecimento às demandas do modo justificacionista de interrogar o conhecer.

#### UM ERRO DUPLO E SUA RETIFICAÇÃO

Como vimos no capítulo anterior, as demandas naturalistas e autoritárias que sustentam à interrogação justificacionista exigem que

as perguntas que dela emergem sejam respondidas em termos genéticos. É por este motivo que o problema central da gnoseologia clássica veio a ser a questão relativa à origem do conhecimento; supunha-se que com a resolução adequada desta questão estaríamos em condições de determinar quais são as fontes naturais (não pervertidas por arbítrio algum) da episteme e qual é a autoridade encarregada de colocar-nos em contacto com as mesmas.

Cometia-se um erro duplo, confundiam-se questões genéticas com questões epistemológicas, e impedia-se uma discussão adequada das primeiras. Como já foi dito, a pergunta pela origem legitimante do conhecimento obstaculizou a indagação da história, fabricação e invenção destas conjecturas que são nosso único saber. O instructivismo é o resultado desta situação.

Mas, ao ficar abolido o justificacionismo, nossa indagação dos processos de gênese e evolução do conhecimento fica dispensada de ter que satisfazer aos desejos naturalistas e autoritários daquele modo metafísico de abordar o conhecer. Assim, o modelo instructivista pode deixar passo ao modelo seletivo darwiniano. Neste último, a possibilidade de qualquer instrução externa capaz de garantir o êxito de uma teoria fica abolida para dar lugar à idéia segundo a qual a estrutura de nosso saber científico evolui segundo um processo de "variação injustificada e retenção seletiva" daquelas variações que resultem conjunturalmente aceitas (08)

Os mecanismos históricos desta variação serão objeto da indagação histórica; o epistemólogo, nos dirá Popper, procura estabelecer a normativa que rege esta retenção seletiva. Segundo ele, trata-se de um processo de eliminação crítica do erro que se rege segundo certas regras que constituem o marco de toda racionalidade; mas podemos considerar que se trata de um processo de outra índole sem por isso abandonar o modelo seletivo. Com efeito, o racionalismo crítico requer um modelo darwiniano para a evolução do conhecimento, mas este modelo é mais universal que a tese epistemológica que o convocou.

A preeminência que Popper reclama para os epistemólogos em relação aos genetistas não deve ocultar-nos o fato de que os efeitos da indagação epistemológica popperiana terminam por ortogar mais autonomias às investigações genéticas que a que a estas lhes davam as mistificações em torno da origem do conhecimento que tanto preocupavam à gnoseologia tradicional. Nesta última, as respostas aos problemas genéticos deviam resolver as questões colocadas pelo justificacionismo; no entanto, no esquema que emerge com o racionalismo crítico, os estudos genéticos não deixam de colocar problemas aos estudos epistemológicos.

#### NOTAS E REFERENCIAS

(01) "Intellectual autobiography" op. cit. p.133 (# 37)

- (02) Ernst Cassirer, "El problema del Conocimiento" vol IV, (trad. de W. Roces); F.C.E., Mexico 1979 p.201
- (03) "Evolution and the tree of Knowledge" op. cit. p.258 (# 1)
- (04) ib idem p.261 (# 1)
- (05) "The bucket and the searchlight: two theories of knowledge", appendix of "Objective Knowledge" op. cit. pp.346 e 347 (# 4)
- (06) "Evolución and tree of knowledge" op. cit. p.266
- (07) "Intelectual autob ..." op. cit. p.134 (# 37)
- (08) a expressão aspeada é de Donald T. Campbell; ver "Studies in the philosophy of biology" edited by F. Ayala and T. Dobzhansky (the Macmillan press Ltd., London 1974)

PARTE II

CAPÍTULO IV

De Realismo Dogmático

ao

Realismo Hipotético

## O PROGRESSO

A impugnação popperiana do justificacionismo conduz-nos a assumir que:

"A ciência não é um sistema de enunciados seguros e bem assentados, nem um que avance firmemente até um estado final. Nossa ciência não é conhecimento (episteme): nunca pode pretender que tenha alcançado a verdade, nem sequer o substituto desta que é a probabilidade." (01)

Contudo, nosso autor nunca deixou de sustentar que na ciência existia progresso e que, apesar de não existir nenhuma lei que torne o mesmo um fato necessário (como pretenderia algum historicismo), contávamos com um critério objetivo para determinar se certa teoria constitui ou não um progresso em relação a outras. Tanto é assim que, segundo Popper, ainda sem ter submetido uma conjectura a contrastações empíricas, estamos em condições de estabelecer se esta, no caso que supere certas provas específicas, constituirá ou não um progresso em relação a outras teorias como as que estamos familiarizados. Isto é, contamos (pelo menos tacitamente) com um conhecimento meta-científico que permite falar de progresso na ciência e de eleição racional entre teorias. Esse conhecimento dá-nos lugar a estabelecer:

"(...) como teria que ser uma boa teoria científica e (...) que tipo de teoria seria ainda melhor, sempre que resista a certos testes cruciais." (02)

Possuímos um critério (para determinar o caráter satisfatório relativo potencial ou o caráter progressista potencial de uma teoria) que podemos aplicar sem saber se, em função do resultado obtido a partir dos testes pertinentes, tal teoria é ou não é, de fato, satisfatória ou progressista. Tal critério, insiste Popper, é altamente simples e extremamente intuitivo. Segundo ele, haveremos de preferir a teoria que mais bize-nos ou informa-nos a respeito do mundo. Isto é, haveremos de preferir a teoria de maior conteúdo empírico, a teoria logicamente mais forte e de maior poder explicativo e preditivo. A chave está em que tais virtudes fazem com que uma conjectura possa ser testada com mais severidade por meio da comparação entre fatos preditos e fatos constatados. Em resumo: "preferimos uma teoria interessante, audaciosa e informativa em alto grau a uma teoria trivial" (03). O importante é que todas estas propriedades equivalem a isto: "maior grau de conteúdo empírico ou de testabilidade" (04).

O estudo popperiano da noção da "conteúdo de uma teoria ou enunciado" está baseado na óbvia constatação de que o conteúdo informativo da conjunção "(f.g)" de dois enunciados quaisquer, "f" "g", será, em todos os casos, maior ou igual a qualquer de seus componentes considerados separadamente.

Sendo "f" o enunciado "João ganhará as eleições" e "g" aquele que diz "haverá golpe de estado", é óbvio que o conteúdo informativo da conjunção de ambos, isto é, "João ganhará as eleições e haverá golpe de estado" é maior que a de qualquer de seus componentes. Mas também é óbvio que a probabilidade de que "(f.g)" seja uma afirmação

verdadeira é claramente menor que a de que o sejam "f" e "g" tomados como enunciados isolados. Por tal motivo, se usamos a notação  $Ct(f)$  para expressar "o conteúdo informativo de f" e  $Ct(fg)$  para denotar o conteúdo informativo da conjunção "(f.g)", obteremos:

$$(1) Ct(f) \leq Ct(f.g) \geq Ct(g)$$

Expressão que, como vemos, se contrapõe à lei correspondente do cálculo de probabilidades, isto é:

$$(2) P(f) \geq P(fg) \leq P(g)$$

(1) e (2), juntas, estão -nos dizendo que ao se aumentar o conteúdo informativo de uma teoria aumenta também a improbabilidade da mesma. Como ressalta o próprio Popper:

"Esta análise concorda plenamente com a idéia geral de que o conteúdo lógico de um enunciado é a classe de todos os enunciados logicamente implicados por ele." (05)

Assim, podemos dizer que uma teoria  $T_1$  é logicamente mais forte que uma teoria  $T_2$  se, e somente se, seu conteúdo é maior que o  $T_2$ ; isto é: se possui mais implicações que  $T_2$ . Observemos, por outra parte, que as noções até aqui mencionadas de "conteúdo informativo" e "improbabilidade", e também de "conteúdo empírico", são todas elas equivalentes à típica noção popperiana de "contrastabilidade"; isto é: o grau de contrastabilidade de uma teoria e o que determina seu conteúdo informativo, sua improbabilidade e, se assim se quer, seu con-

teúdo empírico.

Neste sentido, recordemos que para Popper os enunciados científicos constituem proibições de certos acontecimentos concebíveis; em poucas palavras: uma lei científica deve recortar o universo do possível decretando certos impossíveis. Se algum destes impossíveis acontecer, a lei terá problemas. Popper propôs que os enunciados que descrevem tais "impossíveis" sejam chamados "falsadores possíveis" ou "falsadores potenciais" da teoria ou lei (ou enunciado) que esteja em consideração; e nos convidou a aceitar que uma teoria pode ser considerada contrastável somente se:

(...) existe, pelo menos, uma classe não vazia de enunciados básicos homotípicos proibidos por ela; isto é, se a classe de seus possíveis falsadores não é uma classe vazia" (06)

Assim:

"(...) poderíamos dizer que se a classe dos possíveis falsadores de uma teoria é maior do que a correspondente de outra, a primeira teoria teria mais ocasiões de ser refutada pela experiência; portanto, comparada com a segunda, poder-se-á dizer que aquela é falsável em maior grau; o que quer dizer, por sua vez, que a primeira teoria diz mais a respeito do mundo da experiência que a segunda, já que exclui uma classe maior de enunciados básicos (...) Desta forma, pode-se dizer que a quantidade de informação empírica que nos fornece uma teoria, isto é, seu conteúdo empírico, aumenta com o grau de falsabilidade." (07)

Digamos, também, que, para ter uma idéia de como uma magnitude como a falsabilidade, ou contrastabilidade, pode-se homologar a uma magnitude como a de "conteúdo informativo", é oportuno remeternos à informática e lembrar que o bit, a medida originária de informação, pode ser entendido como a quantidade de informação produzida pela eleição efetivamente realizada entre duas possibilidades equiprováveis. Por exemplo, se, perante a possibilidade de que amanhã chova ou não chova, o prognóstico me anuncia "choverá" (e eu não conheço nenhuma variável climática que me dê maior ou menor preferência por este prognóstico), a informação fornecida é igual a um bit. Da mesma maneira, quando "se atira a moeda", a informação produzida pelo resultado é também de um bit. Assim, quando nos dizem a posição de uma peça no tabuleiro de xadrez, a informação fornecida é de seis bits. Como se notará, a quantidade de bits é diretamente proporcional à improbabilidade da informação. Por isso, quanto mais improvável é uma teoria científica, quanto maior é o conjunto de seus possíveis falsadores, mais informa-nos a respeito do mundo. Nada menos informativo que uma tautologia: "amanhã chove ou não chove" é algo tão verdadeiro como pouco informativo.

É considerando elementos desta índole que Popper pôde chegar a dizer que:

"se "desenvolvimento do conhecimento" significa que operamos com teorias de conteúdo crescente, isto deve significar também que operamos com teorias de probabilidade decrescente (...) Assim, se nosso objetivo é o avanço ou o desenvolvimento do conhecimento, então não pode ser também nosso objetivo lograr uma

elevada probabilidade (...) estes dois objetivos são incompatíveis." (08)

E desde que uma alta improbabilidade signifique uma alta probabilidade de ser refutada, haveremos de concluir que um dos objetivos da ciência é a edificação de teorias com um alto grau de testabilidade ou refutabilidade. Segundo nosso autor, "trata-se precisamente do mesmo objetivo que o de elevado conteúdo informativo". (09)

Por tudo isso, podemos concluir que:

"O critério da satisfatoriedade potencial é, pois, a testabilidade ou improbabilidade": somente é digna de ser testada uma teoria altamente testável ou improvável, e é realmente (e Não só potencialmente) satisfatória se resiste aos testes severos, em particular estes que podemos assinalar como cruciais para a teoria ainda antes de que sejam realizados." (10)

Como vemos, Popper está em condições de oferecer-nos um critério de progresso sem por isso ter que conceder absolutamente nada ao justificacionismo. Tanto é assim que tal critério resulta ser radicalmente antijustificacionista desde que supõe que a ciência progride para a improbabilidade e a incerteza e não até algum tranquilizador estado de certeza. Por outro lado, esta concepção de progresso resulta ser absolutamente solidária com a idéia que Popper tem de racionalidade. Com efeito, se a racionalidade só impera no exercício da crítica, uma teoria que tenda a ampliar o espaço e as oportunidades para o exercício crítico será mais racional que outra que, por causa de seu menor grau de testabilidade, tenda a restringir a margem do criticável

e refutável. Por tal razão, podemos dizer que o famoso critério popperiano de refutabilidade está orientado, em certo sentido, a demarcar teorias compatíveis com o império da racionalidade (isto é, teorias permeáveis à crítica) daquelas que são imunes a todo tipo de contrastações ou objeções. Uma teoria irrefutável é uma teoria inibida para ingressar no jogo da crítica, é uma teoria que deve permanecer alheia ao espaço da racionalidade: exilada num ostracismo de invulnerabilidade.

Assinalemos também que este critério de progresso que Popper nos propõe resulta muito apropriado a esta idéia segundo a qual "só podemos aprender a partir de nossos erros". Efetivamente, uma teoria improvável sempre pode gerar mais erros que uma que se assemelha mais a um truísmo, e por tal razão, poderá contribuir mais com a nossa aprendizagem. Mas claro, não existe erro mais frutífero que aquele que ainda não descobrimos. Isto é, a lógica da pesquisa científica conduz-nos à procura de novos erros, de erros ainda escondidos e dissimulados. Se queremos seguir aprendendo, não podemos permanecer naqueles erros que já foram detectados, e devemos partir para a procura daqueles ainda ignorados. Por tal motivo, haveremos de preferir aquelas teorias que, até o momento, tenham se mostrado mais resistentes aos testes. Isto é, é melhor trabalhar em teorias que ainda possam dar-nos surpresas e sobressaltos.

Assim, nosso critério de satisfatoriedade potencial deve ser completado com alguma norma que permita reger-nos no ato de aceitar efetiva, mas provisoriamente, uma teoria. E o que tal norma nos dirá é

que, das teorias que se nos propõem numa conjuntura determinada, deveremos procurar escolher não só aquela que é mais testável, mas também aquela que foi mais testada e que mais sorte teve nestes testes. Isto é: devemos procurar optar pela teoria que, em função da evidência disponível até o momento, resulta melhor corroborada. Mas claro, para considerar o nível de corroboração atingido por uma teoria é mister levar também em consideração o grau de falsabilidade da mesma. É que quanto mais possa ser submetida à crítica uma teoria, tanto mais poderá ser corroborada. Por tal razão, ao cometar estes aspectos da obra popperiana, Dominique Lecourt pôde dizer que:

"A "marcha da ciência" aparece assim como um incremento progressivo do grau de corroboração de teorias com um grau de falsabilidade que por si próprio também cresce." (11)

### A VERDADE

Assim, contrariando toda expectativa justificacionista, Popper pôde oferecer-nos uma idéia de progresso para a evolução das estruturas epistêmicas, sem por isso ter que recorrer aos velhos ídolos da verdade e da falsidade. Com efeito, no marco do tratamento que Popper deu ao problema que nos ocupa, as teorias podem ser pensadas como máquinas de colocar e resolver problemas; quanto mais problemas gerem e quantos mais estão em condições de resolver de uma forma satisfató-

ria, melhor consideraremos as teorias. Mas, a idéia que nosso autor nos dá a respeito do progresso científico não nos compromete com nenhuma idéia particular no atinente à índole dos problemas colocados e resolvidos pelas teorias científicas. Isto é, podemos pensar em tais problemas em termos instrumentalistas, pragmáticos, realistas ou convencionalistas, sem por isso ter que modificar em algo a concepção que, em relação ao progresso científico, acabamos de expor. Nas palavras do próprio Sir Karl:

"Até agora falamos da ciência e de seu progresso sem ter mencionado sequer a verdade. Apesar de que isto seja surpreendente, é possível fazê-lo sem cair no pragmatismo ou no instrumentalismo. Na realidade, até é possível argumentar em favor da satisfatoriedade intuitiva do critério de progresso na ciência sem falar nunca a respeito da verdade de suas teorias." (12)

Mais ainda, esse era o modo como originalmente Popper discutia e argumentava a favor de seu critério de progresso. Mas, segundo ele confessou reiteradamente, depois de conhecer (em um diálogo pessoal que teve lugar em 1935 no Volksgarten de Viena) as teses tarskianas a respeito da verdade, sua atitude mudou de uma maneira radical. Até o momento em que ocorreu este encontro com Tarski, Popper era uma espécie de realista furtivo. Aceitava a idéia segundo a qual a verdade consiste na correspondência entre enunciados e fatos; mas, acovardado pelas dificuldades às quais este ponto de vista conduzia, preferia evitar colocar a questão e optava por resolver outros problemas que não exigiam o recurso a tão incômoda noção. Mas, depois daquela tarde em Viena, Popper sentiu-se animado a brindar uma formulação e uma ex-

plicação daquela noção tradicional (atribuída por Sir Karl ao sentido comum) que, tomando como um modelo a que Tarski havia proposto para certas linguagens formalizadas, podia ser aplicada à elucidação da idéia de correspondência entre fatos e enunciados sem cair em velhas dificuldades.

Nessa formulação, a falsidade e a verdade são consideradas como atributos predicáveis de enunciados formulados numa certa linguagem. Mas, o relevante para tal formulação é que se haverá de supor que possuímos uma outra linguagem que tem virtudes especiais. Uma é a virtude de referir-se aos enunciados formulados naquela primeira linguagem (trata-se de uma função metalinguística) e a outra é a virtude de referir-se aos fatos com os quais os enunciados em questão haverão de corresponder ou não. Se dispomos de uma linguagem assim, será fácil estabelecer afirmações a respeito da correspondência entre um enunciado e um fato.

Com efeito, se consideramos que a linguagem na qual havermos de formular enunciados verdadeiros ou falsos é o inglês e, ademais, pensamos que a linguagem destinada a referir enunciados e fatos é aquela que agora usamos, poderemos dizer maravilhas tais como: "o enunciado em inglês "The moon is blue" corresponde aos fatos se se dá o caso que a lua é azul". Generalizando, podemos propor esta regra: um enunciado  $x$  em uma linguagem  $L$  corresponde aos fatos se e somente se  $X$ . Sendo que " $x$ " é uma variável para um enunciado metalinguístico daqueles que descrevem fatos cujo valor deve ser sempre a descrição do fato indicado por " $X$ ".

Uma vez que tenha sido enunciado desta maneira o requisito que deverá cumprir-se para que um enunciado corresponda aos fatos (e uma vez que sabemos o que necessitamos para enunciar tais condições (13)), estamos em posição de propor a seguinte caracterização de um enunciado verdadeiro; isto é: um enunciado é verdadeiro se e somente se corresponde aos fatos. Ou, de outro modo,  $x$  é verdadeiro se e somente se  $X$ .

Segundo o assinala nosso autor, os rivais mais comuns desta concepção de verdade como correspondência são: a teoria da coerência, a teoria da evidência e a teoria pragmatista ou instrumentalista. A primeira confunde a verdade com a consistência de uma teoria com o resto do saber aceito (é uma teoria acorde ao convencionalismo); a segunda gera-se ao identificar o verdadeiro com isso que como tal se nos impõe; a terceira, enfim, confunde a verdade com a utilidade ou fecundidade (prática ou teórica) de um enunciado. O certo é que todas elas são subjetivistas (no sentido que demos ao termo no primeiro capítulo); isto é, confundem o conhecimento e suas propriedades com algum tipo peculiar de estados subjetivos. Por tal razão, confundem uma definição de verdade com um critério para reconhecê-la. Sir Karl nos explica assim:

"Se partimos de nossa experiência subjetiva do ato de crer e, assim, consideramos o conhecimento como um tipo especial de crença, então teremos que considerar a verdade - isto é, o conhecimento verdadeiro - como um tipo de crença ainda mais especial: um bem fundado ou bem justificado. Isto significaria que deve haver critério mais ou menos efetivo (...) para estabelecer se uma crença es-

tá ou não bem fundada; algum sintoma pelo qual diferenciar a experiência de uma crença bem fundada das outras experiências de crenças." (14)

Efetivamente, teorias da verdade como a da coerência, a da utilidade e, mais ainda, a da evidência, procurariam estabelecer certos rasgos ou propriedades que, se se apresentam em certas crenças ou enunciados, nos indicam sua veracidade. Como Popper nos assinala:

"Tais teorias corroboram a opinião tradicional de que uma teoria séria sobre a verdade deveria fornecer-nos métodos para decidir se um enunciado determinado é ou não verdadeiro." (15)

Nada disso acontece com a concepção da verdade como correspondência. Assim, Stephan Korner pode dizer que:

"A teoria da correspondência não pretende ajudar-nos a decidir se uma generalização empírica ou qualquer outra proposição contingente é verdadeira, mas simplesmente dizer-nos que, se assim for, então corresponde a algo não proposicional" (16)

No entanto, teorias da verdade como as mencionadas anteriormente são solidárias com o preconceito justificacionista segundo o qual:

"(...) a verdade é o que se justifica que acreditemos ou aceitemos, de acordo com certas regras ou critérios relativos às origens ou às fontes de nosso conhecimento, ou da confiabilidade, ou da estabilidade, ou do êxito biológico, ou da força da convicção, ou da impossibilidade para pensar de outra forma." (17)

A teoria da verdade como correspondência não pretende dar-nos nenhum destes critérios, nem nos força a pensar que tais critérios existem. Assim, Popper pode dizer que uma definição de verdade: "Não nos fornece meios para encontrá-la nem para ter a segurança de tê-la encontrado, ainda que de fato seja assim." (18)

Quase paradoxalmente, Sir Karl nos está indicando que concepções da verdade como a instrumentalista, sobretudo por exigência do subjetivismo que as anima, podem estar mais perto do justificacionismo que sua tradicional concepção da verdade como correspondência. Mas claro, o que acontece é que a concepção de verdade que nosso autor emprestou (ou pretende ter tomado) de Tarski, guarda algumas importantes diferenças com aquela difundida idéia de que a verdade consiste na adequação entre a coisa e o intelecto. Esta última concepção da verdade tem uma carga de subjetivismo que está totalmente ausente na definição proposta por Popper. Esta se refere a entidades do Mundo III, aos enunciados em si mesmos, com independência de que algum indivíduo acredite neles ou esteja disposto a morrer por sua causa. Isto torna-se palpável no fato de que esta concepção da verdade nos permite pensar que:

"(...) uma teoria pode ser verdadeira ainda que ninguém acredite nela e mesmo que não tenhamos razão alguma para aceitá-la ou para acreditar que ela seja verdadeira; e outra teoria pode ser falsa mesmo que tenhamos razões relativamente boas para aceitá-la." (19)

A verdade não se impõe por si mesma, ainda diante dela podemos optar pelo erro. Como assinalou Jenofanes, mesmo quando nos encontramos com a verdade não sabemos que o fizemos. É claro, a impossibilidade da justificação atinge até as teorias verdadeiras. Por isso, podemos dizer que:

"(...) procuramos a verdade, mas pode acontecer que não nos demos conta de que a achamos ou não; que não tenhamos nenhum critério geral mediante o qual reconhecer a verdade, exceto quicà a verdade para estabelecer a verdade, não obstante nos deixemos guiar pela idéia da verdade como princípio regulador (...), e que, ainda que não exista nenhum critério tautológico, exista algo similar a critérios de progresso para a verdade." (20)

Assim, a verdade como correpondência, considerada num sentido objetivo e considerada como um princípio regulador, pode ser comparada, dize-nos Popper, com o cume de uma montanha que está perpetuamente envolto por nuvens que o ocultam. Um alpinista que queira atingi-lo não somente deverá vencer grandes dificuldades como também corre o risco de não se dar conta de tê-lo conseguido. Pode confundir o cume com algum pico subsidiário. Porém, mesmo que o alpinista nunca chegue a ter certeza de haver alcançado o cume, sempre terá oportunidade de saber que não o faz. Por exemplo, batendo contra uma parede de rocha que nos indique que existe algo mais acima. Contudo, o cume oculto e possivelmente inalcançável ou irreconhecível, continua sendo o objetivo ordenador de todos os esforços.

### A VEROSSIMILHANÇA

Por tal motivo, pelo fato de que a verdade pode ser considerada como um princípio regulador ainda quando seja impossível atingi-la, estamos em condições, nos sugere Popper, de utilizar a idéia de aproximação da verdade como critério para definir o caráter progressivo ou regressivo das teorias científicas. A respeito, nosso autor reconhece que, muitas vezes, da mesma forma que outras pessoas, sentiu-se tentando a interpretar a evolução da ciência em termos de uma aproximação progressiva da verdade, mas sempre sentia remorsos ao fazê-lo por causa da vagueza em que esta idéia se lhe apresentava. A Popper parecia que, quando falava de aproximação da verdade, estava falando de uma noção misteriosa e metafísica que era mister escrever com maiúsculas para opô-la à concepção tarskiana de verdade (esta última podia ser representada por simples letras minúsculas). Mais tarde, em troca, e para glória do sentido comum, nosso homem se deu conta de que entre estas duas idéias não existia nenhuma diferença que justificasse semelhante preciosismo tipográfico e que a aplicação das estipulações tarskianas à elucidação da idéia de aproximação da verdade não devia arrastar tanta dificuldade. Finalmente, conclui Sir Karl, não existe razão para deixar de dizer, a viva voz e sem remorsos, que uma teoria corresponde aos fatos mais ou melhor que outra. Porém realmente:

"(...) podemos falar de uma correspondência melhor? Há graus de verdade? Não

é perigosamente enganoso falar como se a verdade de Tarski estivesse localizada em alguma parte, em uma espécie de espaço métrico ou, pelo menos, topológico, de modo que pudéssemos dizer - sensatamente - de duas teorias - uma primeira teoria T1 e uma teoria posterior T2 - que T2 superou a T1 ou que progrediu além de T1, ao aproximar-se mais da verdade que T1?" (21)

E Popper não só pensa que falar dessa forma é possível, mas também acredita que é imprescindível fazê-lo. De qualquer maneira, essa segunda, e mais poderosa, parte da sua tese é esquecida na hora de argumentar. Com efeito, mesmo autor só fornece elementos que servem para mostrar-nos como é que podemos falar de maior ou menor aproximação da verdade de uma teoria em relação a outra. Neste sentido, em "A verdade, a racionalidade e o crescimento do conhecimento científico", Popper oferece-nos uma lista de seis casos nos quais estamos em condições de dizer que uma teoria T1 foi superada em relação à sua proximidade da verdade por uma teoria T2:

- (1) T2 faz afirmações mais precisas do que T1 e estas afirmações precisas suportam a prova de testes mais precisos.
- (2) T2 leva em conta e explica mais fatos que T1 (...)
- (3) T2 descreve, ou explica, os fatos com maior detalhe que T1
- (4) T2 resistiu a testes em que T1 fracassou
- (5) T2 sugeriu novos testes experimentais, os quais não haviam sido pensado antes de que T2 fosse concebida (e não sugeridos por T1, quiçá nem sequer aplicáveis a T1); e T2 resistiu à prova destes testes.

(6) T2 unificou ou conectou diversos problemas até o momento desvinculados entre si" (22)

Se consideramos que o conteúdo lógico de uma teoria é idêntico ao conjunto de todos os enunciados por ela implicados, e se aceitamos que o conteúdo empírico da mesma nos é dado pelo conjunto de todos os enunciados básicos que a contradizem, veremos que tais conceitos estão funcionando tacitamente na comparação entre T1 e T2. Tal facto sugeriu a Popper a idéia de fundir em um único conceito as noções de verdade e conteúdo e gerar assim a categoria de maior ou menor semelhança de uma teoria com a verdade, isto é: a idéia de graus de verossimilhança.

Para entender a idéia Popperiana de verossimilhança, convém começar lembrando que a verdade se transmite sempre de uma premissa a todas suas conclusões, e por tal razão, podemos dizer que um enunciado é verdadeiro se e somente se a classe consequência do mesmo está formada, exclusivamente, por enunciados verdadeiros. Não ocorra o mesmo com a falsidade, a classe consequência de um enunciado falso será um cambalacho de verdades e falsidades. Desta forma, sendo um enunciado falso ou verdadeiro, poderá existir mais ou menos verdade no que ele afirma segundo sua classe consequência tenha mais ou menos enunciados verdadeiros.

Se chamamos "conteúdo de verdade" de um enunciado à classe de suas consequências verdadeiras, e chamamos "conteúdo de falsidade" à classe das consequências falsas do mesmo, e supomos a comensurabilidade dos conteúdos da verdade e falsidade de duas teorias T1 e T2,

poderemos dizer que a segunda corresponde melhor aos fatos que a primeira se se dão estas condições:

1) o conteúdo de verdade de T2 é maior que o de T1, mas não acontece o mesmo com o conteúdo de falsidade.

2) o conteúdo de falsidade de T1 é maior que o de T2, mas não acontece o mesmo com o conteúdo de verdade.

Assim, se aceitamos a suposição (possivelmente errônea) de que estes conteúdos são mensuráveis, podemos ir um pouco além do até agora afirmado e intentar definir a medida da verossimilhança de uma teoria A. Tal definição poderia ser assim:

$$V_S(A) = Ct_v(A) - Ct_f(A)$$

Onde " $V_S(A)$ " significa "verossimilhança de A" e " $Ct_v(A)$ " e " $Ct_f(A)$ " significam "conteúdo de verdade de A" e "conteúdo de falsidade de A", respectivamente. Como vemos, esta definição satisfaz nosas exigências segundo as quais  $V_S(A)$  so se incrementa se:

(A)  $Ct_v(A)$  cresce, mas não faz  $Ct_f(A)$

(B)  $Ct_f(A)$  diminui, mas não o faz  $Ct_v(A)$

Segundo nos diz Sir Karl, esta idéia de verossimilhança ou aproximação da verdade tem o mesmo caráter objetivo e a mesma função

de ideal regulador que a idéia de verdade objetiva ou absoluta. Por tal motivo, para tentar compreendê-la melhor, haveremos de distinguir entre estes dois interrogantes:

(1) O que pode querer dizer que uma teoria tem um maior grau de verossimilhança que outra?

(2) Como se pode saber se uma teoria tem um maior grau de verossimilhança que outra?

Como pôde perceber o leitor atento, até agora só nos ocupamos do primeiro interrogante, a segunda é uma pergunta análoga à interrogação pelo critério de verdade e como tal não acha uma resposta nos textos popperianos. Na opinião de nosso autor:

"(...) não somente são conjecturas as teorias, mas também as valorações das teorias, inclusive as comparações em relação à verossimilhança ." (23)

Por esta razão: Sempre é possível (...) que cometamos erros em nossa estimativa relativa de duas teorias; a estimativa amiúde será discutível." (24)

Nunca poderemos ter certeza de haver feito uma estimativa adequada a respeito da verossimilhança ou do mero grau de corroboração de uma teoria. "Toda valoração de teorias é valoração do estado de sua discussão" (25) e pode ocorrer mesmo que este estado mude como que mude nossa estimativa do mesmo. Por isso podemos dizer que todas as nos-

sas apreciações a respeito da verossimilhança são tão injustificadas e conjecturais como as teorias que procuram avaliar.

Pelo mesmo motivo, é pensável que a teoria "objetivamente" mais verossímil seja rejeitada por nós em favor de uma em relação à qual contamos com mais elementos que lhe apóiam, mas que, "em si mesma", não é tão verossímil como a primeira. Tampuoco é impensável que um erro assim nunca seja detectado. Porém, na realidade, a chave de tudo isto (o fator que torna injustificável toda a avaliação da verossimilhança) está em que a classe dos enunciados verdadeiros que se derivam de uma teoria (e o mesmo ocorre com a classe dos falsos) se estabelece somente em função de uma atribuição de verdade que não pode ser senão conjectural, injustificável e sempre retificável. Portanto, se os termos que compõem a equação da verossimilhança possuem um valor conjectural, não poderá acontecer outra coisa com seu resultado. A fórmula que Popper nos propõe para estabelecer a verossimilhança possui um carácter análogo à sua definição de verdade. Ambas servem para elucidar o que é que queremos indicar com certas noções, mas não são critérios para descobrir a presença efetiva do que tais noções indicam.

## REALISMO E JUSTIFICACIONISMO

E assim, sem ter feito uma colocação explícita da questão, começamos a responder a algumas das perguntas que, em relação aos temas deste capítulo, nós formulamos na introdução. Com efeito, ao estudar o modo em que Popper adere à concepção tradicional da verdade, e ao examinar sua idéia de verossimilhança, demos início à avaliação do realismo popperiano. Isto é, começamos a tratar a idéia popperiana segundo a qual nossas estruturas epistêmicas devem tender à consecução de um estado final (ideal) de adequação ou correspondência com o real, e examinamos, também, sua proposta de que tais estruturas epistêmicas sejam julgadas em virtude de sua maior ou menor suposta aproximação daquela meta final.

Neste sentido, podemos dizer que aquela pergunta que nós formulávamos em relação à possibilidade de pensar um realismo sem justificacionismo tem sido respondida de uma maneira afirmativa. Vimos que o modo como Popper colocava em jogo seus conceitos de verdade e de verossimilhança não somente não conduz a satisfazer demandas justificacionistas como também parece haver um conflito entre sua maneira objetivista de encarar estes problemas e a atitude subjetivista que caracteriza as colocações justificacionistas. Contra o que poderia esperar-se, o realismo popperiano está concebido de uma maneira tal que pode conviver com seu criticismo e sua concepção institucional de conhecimento. De qualquer maneira, não haveremos de ocultar que esta

certeza que nosso autor tem em relação a que "em nosso saber conjectural existe um progresso para o melhor" (26) contradiz, de fato, sua impugnação do justificacionismo. Mas, não devemos perder de vista que uma afirmação como a citada, além do que Popper queira (operamos no mundo III), não se deduz da sua idéia de verossimilhança. Se a mesma não nos dá um critério para a sua avaliação, menos poderá nos dar uma certeza de que, de fato, progredimos para seu incremento.

Poder-se-ia dizer que a posição oficial do racionalismo crítico perante esta tensão entre realismo e justificacionismo fica expressada nestas palavras de John Watkins:

"Deve-se dizer que aceitamos a idéia da verdade absoluta. Mas, junto a esta idéia, está a de que não pode haver um critério geral de verdade: temos que nos contentar com uma idéia regulativa de verdade. Ao contrário do que pensa o partido da "licença de inferência", nós vemos uma hipótese universal como verdadeira ou falsa; e ainda mais, ao contrário do partido "fenomenalista-empirista", vemos uma teoria ontologicamente rica como verdadeira ou falsa. Ademais, queremos teorias verdadeiras. E queremos teorias altamente contrastáveis porque esperamos que exista uma possibilidade grande de que estas teorias sejam eliminadas, se de fato são falsas, ao ser severamente contrastadas. Mas (...) toda a filosofia da ciência posterior a hume está obrigada a conter algum elemento pessimista; e o nosso aflora neste ponto. Do fato de que uma hipótese altamente contrastável tenha sido severamente contrastada e tenha superado triunfalmente todas as provas, não podemos inferir a verdade ou a verdade provável da hipótese." (27)

## REALISMO E INSTRUCTIVISMO

Mas ainda fica sem responder uma pergunta que também foi colocada em nossa introdução: pode se pensar um realismo sem instructivismo? A pertinência desta pergunta está na sólida aliança entre realismo e instructivismo com que nos encontramos no âmbito da "gnoseologia herdada". Aí, nossas estruturas cognitivas se forjam a partir de instruções que a realidade faz chegar ao sujeito. Ocorra isto por meio da experiência, pela mediação de algum tipo peculiar de intelecção, ou por intervenção divina, conhecer é submeter-se a isto que a realidade nos diz. Desta maneira, e somente desta maneira, é que podemos formar uma imagem adequada do que as coisas realmente são. Em todos os realismos tradicionais, a primeira palavra, tem-na a realidade. Caso contrário nunca poderíamos chegar a conhecê-la.

É mister aceitar que para poder responder à nossa pergunta relativa à possibilidade de um "realismo darwiniano" (se se nos permite o termo), haveremos de procurar elucidar em primeiro lugar a que questão da teoria tradicional do conhecimento responde esta aliança entre instructivismo e realismo que agora está-nos preocupando. Para tanto, será necessário lembrar o justificacionismo que forma parte essencial da teoria tradicional do conhecimento e também será necessário recordar como o instructivismo servia a este justificacionismo: aquele era uma forma de entender a gênese e a evolução do conhecimento que satisfazia às demandas deste. Os instructivismos são mistificações ge-

nético-epistemológicas que pretendem explicar a origem do genuíno conhecimento.

Neste sentido, os instructivismos servem aos realismos da gnoseologia tradicional desde que pretendem dar conta, como já foi dito, de como os sujeitos formam uma idéia adequada (isto é, verdadeira) da realidade. Sem o recurso ao instructivismo, este fato parece tornar-se impossível, ou pelo menos improvável; coisa que o justificacionismo não poderia tolerar.

Porém pode-o tolerar o "racionalismo crítico". Como já foi dito, esta postura gnoseológica é compatível com o fato extremo de que todas as nossas conjecturas sejam falsas. Em termos realistas, isto seria o mesmo que dizer que nenhuma dessas se adequa ou corresponde à realidade; portanto, um realismo como o de nosso autor pode prescindir de todo instructivismo uma vez que para ele a verdade como correspondência é somente uma idéia reguladora e não um suposto resultado efetivo que tenha que ser explicado.

Outra objeção que se pode levantar contra a possibilidade de um realismo não instructivista consiste em assinalar que o modelo seletivo da evolução e da gênese do conhecimento que Popper propõe torna impossível pensar em uma abordagem do mundo que seja independente de nossas teorias. Este fato, disse-se com toda razão, faz impensável a existência de método ou critério (independente de toda teoria) que nos permita determinar se uma hipótese se adequa com a realidade em si mesma. É claro: desde que toda aproximação do mundo se faz a partir de

alguma teoria, a realidade em si mesma torna-se impossível de conhecer e portanto não podemos contrastar nenhuma teoria com ela. (28)

Mas o que se crê que é uma objeção não resulta ser tal coisa. A concepção objetivista da verdade como correspondência não pretende ser um critério para sua descoberta nem tampouco requer ou exige que possuamos algum. Como já foi visto, a mesma funciona com independência do fato de que nunca possamos saber com certeza se descobrimos a verdade ou continuamos nadando na imensidão polimorfa do erro.

Enquanto o "realismo dogmático" da gnoseologia tradicional empenha-se na tarefa de pretender mostrar "como foi" que conhecemos a realidade; o "realismo hipotético" de Popper somente quer persuadir-nos de que a busca da verdade é uma tarefa possível de ser pensada e empreendida. Por tais razões, por sua surdez perante às demandas justificacionistas, é que resulta possível para o "reacionalismo crítico" o devir "realismo" sem ter que trair seu "darwinismo".

Assim, a operação filosófica consistente em impugnar a chamada "teoria do conhecimento do sentido comum", conservando o "realismo" intrínseco a este, torna-se possível.

#### O RETORNO AO NATURAL

No prefácio de 1982 ao volume II do postscriptum à "Lógica da Descoberta científica", encontramos-nos com um parágrafo que retrata muito bem este "realismo darwiniano" de nosso autor. Aí ele nos diz que:

"(...) as teorias são invenções nossas: isto foi visto claramente pelos idealistas epistemológicos. Mas algumas destas teorias são tão arriscadas que podem chocar com a realidade: são as teorias contrastáveis da ciência. E quando se chocam, então sabemos que há uma realidade: algo que pode informar-nos de que nossas idéias são errôneas, e, por isso, realista tem razão." (29)

Mas rapidamente nos esclarece:

"Por certo, este tipo de informação - a rejeição de nossas teorias pela realidade - é, na minha opinião, a única informação que podemos obter da realidade mesma: o resto é criação nossa. Isto explica porque todas as nossas teorias estão coloridas por nosso ponto de vista humano, mas cada vez menos deformadas por ele à medida que continua nossa busca." (30)

Deste modo, mostrando mais uma vez sua injustificada fé no incremento da verossimilhança, Popper nos chama a atenção para uma conseqüência de sua idéia de aproximação progressiva da verdade que nos parece digna de ser discutida e objetada. É que a mesma entra em conflito com este "artificialismo" que havíamos destacado como elemento constitutivo e constituinte do "racionalismo crítico" e parece tender até certa variante peculiar de naturalismo.

Com efeito, Popper começa o parágrafo citado com expressões próprias de seu "artificialismo militante": afirma que nossas teorias são invenções; mas, no final parece sugerir que este caráter se atenuará paulatinamente com o progresso da ciência. Assim, o objetivo desta última se torna idêntico a uma progressiva naturalização destes artifícios que até agora são nossas teorias. O estado de natural pureza que a gnoseologia tradicional propunha como condição preliminar para o início de nossa atividade cognitiva acaba sendo colocado como fim possível e desejável desta mesma atividade.

Foi a leitura de uma passagem de "O Que é esta coisa Chamada Ciência?" o que nos alertou para este retorno ao naturalismo que estava implicado pela idéia segundo a qual a ciência deve procurar uma progressiva adequação das estruturas epistêmicas à realidade. Nesta passagem, o que Alan Chaerlmers nos dizia era que, desde a ótica da teoria da verdade como correspondência, a meta ideal de qualquer disciplina científica seria atingir "sua parte" da verdade absoluta; isto é: a descrição correta desta parte do mundo da qual tal disciplina se ocupa. Por isto:

"À parte alguns aspectos secundários tais como as palavras utilizadas para denominar os rasgos preexistentes do mundo, a meta de um ramo da ciência, a verdade, não será de modo algum um produto social. Estará predeterminada pela natureza do mundo antes de que a ciência se embarque nela. A ciência, que é um produto social, se quisesse atingir alguma vez sua meta, assim concebida, deixaria bruscamente de ser um produto humano, social, para ser algo que, em um sentido forte, não seria em absoluto um produto humano." (31)

O objetivo da ciência seria o de poder negar-se como artifício para poder tornar-se a reduplicação especular de uma natureza fugidia, porém desejada. O ideal da ciência seria deixar o espelho finalmente limpo. Que o "realismo hipotético" afirme o caráter conjectural e até improvável deste objetivo, não significa que ele negue sua importância diretriz como ideal regulador; assim, a ciência seria um conjunto de artifícios que procuram sua redenção final.

Mas, as críticas que mais nos interessa formular contra o "realismo hipotético" que nosso autor propunha, não estão dirigidas contra as conseqüências que possa ter a idéia segundo a qual a ciência deve procurar a verosimilhança absoluta; mas sim contra certos supostos que é necessário aceitar para poder afirmar que a correspondência entre a ordem do conhecimento e a ordem das coisas é possível. Tais supostos são os que nos permitiriam afirmar que existe certa "co-naturalidade" entre ambas ordens: e, como já o assinalamos em nossa introdução, certas críticas que Sir Karl formulara contra o "racionalismo dogmático" fazem-nos pensar que, no marco do "racionalismo crítico" esta afinidade ou "co-naturalidade" é, pelo menos, problemática. Este será o tema de nosso próximo capítulo.

#### NOTAS REFERENCIAS

(01) "The logic of scientific Discovery" op. cit p.278 (# 85)

- (02) "Truth, Rationality, and The Growth of Scientific Knowledge" en  
"Conjectures and Refutations" op. cit. p.217 (# 1)
- (03) E (04) "truth, Racionality, and The Growth of Scientific Knowled-  
ge" op. cit p.217 (# 2)
- (05) ib idem p. 218 (# 3)
- (06) "The logic of ..." op. cit. p.112 (# 31)
- (07) ib idem pp 112 e 113 (# 31)
- (08) "Truth, Rationality and the ..." op. cit. p. 217 (# 2)
- (09) ib idem p.259 (# 3)
- (10) ib idem p.p.259 e 260 (# 3)
- (11) Dominique Lecourt, "L'ordre et Les Jeux"; editions grasset et  
fasquelle, Paris 1981 p.172
- (12) "Truth, Rationality and ..." op. cit. p.223 (# 7)
- (13) Recordemos: necessita-se de uma metalinguagem capaz, ao mesmo  
tempo, de descrever fatos, enunciados sobre fatos e certo tipo  
peculiar de relação entre ambas entidades: a relação de corres-  
pondência.

- (14) "truth, Rationality and ..." op. cit. p.225 (# 8)
- (15) "A realist view of logic, physics, and history" in "Objective Knowledge" op. cit 317 (# 4)
- (16) Stephan Korner, "Cuestiones fundamentales de Filosofia" (Trad. ao Espanhol de D. Bergada) Ed. Arie, Barcelona 1984 p.144
- (17) "Truth, Rationality and ..." op. cit. p.225 (# 8)
- (18) "A realist view ..." op. cit. p.318 (# 4)
- (19) "Truth, Rationality ..." op. cit. p.261 (# 8)
- (20) ib idem p.225 (# 8)
- (21) e (22) ib idem. p. 232 (# 10)
- (23) "Two faces ..." op. cit. p.58 (# 11)
- (24) "Truth, Rationality ... p.235 (# 13)
- (25) "Two Faces ..." op. cit. p.58 (# 11)
- (26) "Tolerancia y Responsabilidad intelectual" em "Sociedad abierta, universo abierto" op. cit. p.148

- (27) John Watkins "El enfogue Popperiano del conocimiento ..." op. cit. p.39 (# 1)
- (28) Quem Parece sugerir uma critica semelhante é Alan Chalmers na segunda edição de seu "O que é essa coisa chamada ciência?"
- (29) e (30) "Quantum Theory And The Schism in Physics"; Hutchinson, London 1982 p.3
- (31) Alan Chalmers, "What is this thing called science?" University of queensland Press, Sidney 1982 p.230

What peculiar privilege has this little agitation of the brain we call thought, that we must make it the model of the whole universe ?

David Hume

CAPÍTULO V

Do Racionalismo Dogmatico

ao

Racionalismo Crítico

### A VERDADE E SEUS PROBLEMAS

Para levar adiante nossa crítica, será necessário efetuar um certo rodeio com a finalidade de dar um marco claro e preciso às questões que haveremos de colocar. Neste sentido, haveremos de situar-nos na perspectiva realista segundo a qual a verdade foi sempre a correspondência (e a falsidade a não correspondência) entre o saber e a realidade; para, depois de homologar "enunciado" a "saber" e "fatos" (ou "estados de coisas") a "realidade", formular quatro problemas que, quase mecanicamente, emergem de semelhante definição de verdade:

P0 - Tem sentido falar em relação de correspondência ou não correspondência entre fatos e enunciados?

P1 - Como pode um enunciado entrar em uma relação de correspondência ou não correspondência com os fatos?

P2 - Como saber se um enunciado está ou não em correspondência com os fatos?

P3 - Como fazer para construir enunciados que correspondam aos fatos? (01)

Mas a formulação que fizemos deste quarteto de problemas é artificialmente analítica. Porque, se não perdermos de vista que a verdade foi definida como correspondência entre fatos (ou estados de coisas) e enunciados, podemos reformular tais perguntas da seguinte maneira:

P0 - Tem sentido falar da falsidade ou verdade de um enunciado?

P1 - Como pode um enunciado ser falso ou verdadeiro?

P2 - Como saber se um enunciado é verdadeiro ou falso?

P3 - Como construir enunciados verdadeiros?

Finalmente, e sempre recordando a definição de verdade que está sendo considerada, podemos dar outra volta de rosca em nosso afã sintetizador e terminar apresentando as quatro perguntas deste modo:

P0 - Tem sentido falar da verdade ou da falsidade?

P1 - Como são possíveis a verdade e a falsidade?

P2 - Como reconhecer a verdade?

P3 - Como chegar até a verdade?

Assim, qualquer escolar poderá se dar conta de que "P2" é a velha e desgastada pergunta pelo critério de verdade, da mesma maneira acontece com "P3", todos podem reconhecer nela a pergunta pelo método. Por sua vez, "P0" é uma pergunta que, como popperianos, nos parece muito pouco interessante: mas, de fato, trata-se da pergunta que Sir Karl respondeu por meio de seu recurso aos desenvolvimentos de Tarski. Nas palavras de nosso homem, este problema se enunciaria assim: "podemos ou não falar significativamente da correspondência entre um enunciado e um fato?" (02). Sua resposta afirmativa, como vimos, consiste basicamente em dizer que:

"(...) se desejo falar a respeito da correspondência entre um enunciado, E,

um fato, H, tenho que recorrer a uma linguagem na qual possa falar a respeito de ambos: enunciados do tipo E e fatos do tipo H." (03)

O que significa que:

"(...) a linguagem na qual falamos para explicar a correspondência haverá de ter os meios necessários para referir-se a enunciados e descrever fatos." (04)

E nada temos que objetar a semelhante modo de resolver "P0"; mais ainda: podemos subscrevê-lo. O que não podemos aceitar é que se confunda tal pergunta com P1. Como afirma Kurt Hübner:

"O que Tarski e Popper mostraram é que se pode falar a respeito da verdade e da versossimilhança de uma maneira logicamente inobjetável, mas nada mais." (05)

Porém Popper pretendeu ir muito longe; isto é: acreditou poder responder à pergunta pela possibilidade da verdade. Com efeito, as conseqüências que Sir Karl extrai de sua resposta a P0 são na realidade conseqüências de uma resposta afirmativa à pergunta que ele mesmo formulou assim: "pode existir um enunciado ou teoria que corresponda aos fatos ou que não corresponda a eles?" (06), mas que nunca respondeu de maneira cabal. Mais ainda, nem sequer fez uma colocação da mesma. Mas, este problema que Popper dá tacitamente como resolvido não é outra coisa a não ser uma pergunta que faz parte do problema P1 de nossa lista. Com efeito, antes de estabelecer se pode existir um enunciado que corresponda (ou não) aos fatos, haveremos de perguntar-nos pelas condições que deveriam dar-se para que uma tal correspondência

seja possível. Isto é, se tais condições se dão, podemos responder afirmativamente; caso contrário, responderemos negativamente. Assim, podemos concluir que Popper deu como tacitamente respondida a pergunta sobre a possibilidade da verdade e sobre este gesto fundou seu realismo.

### COMO É POSSÍVEL A VERDADE?

À primeira vista, não parece haver nada de ruim nisto. Perguntar-se pela possibilidade do verdadeiro e do falso parece algo gratuito e artificioso. É claro: trata-se de uma pergunta radicalmente cética, quase um convite a um tipo de ceticismo potenciado. O que acontece é que, por regra geral, nosso ceticismo não quer ir mais longe do que aquele de Jenófanes. Isto é, supomos uma resposta afirmativa para a pergunta "são possíveis a verdade a falsidade?" para fundar nossa atitude cética na negação de nosso poder de chegar até a verdade e, para o caso de que por casualidade chegássemos a ela, na negação de nossa perspicácia para reconhecê-la. Jenófanes o dizia assim:

"A verdade certa sobre os deuses e sobre todas as coisas das que falo // não a conhece nenhum humano e nenhum a conhecerá // ainda que alguém anuncie alguma vez a verdade mais acabada, // ele mesmo não poderia sabê-lo: tudo está entermee-

do de conjectura."

(07)

E o século XX tem em Popper o seu Jenófanes, porque sua afirmação explícita do realismo, e da possibilidade de concordância objetiva entre o ser e o dizer, convive como um total ceticismo a respeito do método para chegar até a verdade e a respeito do critério para reconhecê-la. (08)

Porém, segundo assinalávamos um pouco mais acima, esta aceitação da possibilidade da verdade como correspondência exige o pagamento de um custo metafísico que o próprio Popper pareceria não estar muito disposto a encarar. Mas para entender a natureza deste custo é mister captar cabalmente o que é perguntado, isto é: o problematizado, na pergunta pela possibilidade da verdade e da falsidade no marco da teoria da correspondência. Segundo ficava explicitado na formulação mais analítica que demos dela, a pergunta pela possibilidade da verdade e da falsidade é uma interrogação pela possibilidade que devem ter os enunciados de poder entrar numa relação de correspondência ou não correspondência com os fatos. (09)

O que acontece é que para que, duas entidades (da índole que sejam) possam entrar em conflito ou permanecer em harmonia, deve existir algo entre elas que faça possível esta relação. Levemos em conta que enquanto pode existir conflito ou harmonia entre grupos políticos, contradição ou compatibilidade entre enunciados, não pode existir nada análogo entre a cor púrpura e a raiz quadrada de 2; ou entre os interesses da burguesia e a hereditariedade dos caracteres adquiridos.

O que devemos examinar é o que faz possível que enunciados e fatos possam entrar em relação de contradição ou compatibilidade análogas às que vinculam a certos enunciados entre si.

Em geral, para que tal coisa seja possível, é preciso que entre enunciados (ou pelo menos certa classe peculiar dos mesmos) e fatos exista algum tipo de comunidade ou afinidade que nos permita compará-los. A pergunta pela possibilidade da verdade é uma pergunta pela existência e pela essência disto que haverá de garantir à comensurabilidade entre a ordem do discurso e a ordem disto a que o discurso quer referir-se. Tal pergunta pode enunciar-se duplamente:

(A) O que permite aos enunciados ficar sobre a jurisdição dos fatos?

(B) Que código permite aos fatos expressar um veredito sobre os enunciados?

E isto último com total independência do problema relativo a se podemos ou não conhecer com certeza este veredito; e também com total independência do problema relativo à existência de receitas que assegurem a elaboração de enunciados capazes de gozar de um veredito favorável.

Podemos dizer que toda solução afirmativa para este problema haverá de postular que um enunciado pode corresponder aos fatos na medida em que sua "gramática" seja isomorfa com certo conjunto determi-

nado de princípios tais que presidam a constituição destes fatos. A possibilidade da verdade está dada, pois, por uma certa comunidade de forma entre fatos e enunciados. Ou melhor, só poderão ser considerados como falsos ou verdadeiros os enunciados cuja forma os torne comensuráveis com os fatos. Os demais nunca poderão gozar ou sofrer do veredito dos objetos.

Se suplantamos "fato" por "realidade" e "enunciado" por "figura", podemos dizer o mesmo que Wittgenstein:

"O que qualquer figura, seja qual for sua forma, há de ter em comum com a realidade para poder sequer - correta ou falsamente - figurá-la, é a forma lógica, isto é, a forma da realidade." (10)

Mas queremos assumir que a realidade tem uma forma lógica? Poderíamos entender um pouco melhor o que estamos colocando se o ilustrarmos com um exemplo. Ainda que seja um exemplo um tanto fictício e por demais simplificado.

Imaginemos, pois, que queremos perguntar-nos pela possibilidade de que certo tipo peculiar de enunciados entre em relação de correspondência com os estados de coisas que pretendemos descrever. Convenhamos, ademais, que estes enunciados em questão são de tal índole que afirmam certas relações causais entre fenômenos, por exemplo: "O sol esquentava a pedra" ou "O vento move as folhas das árvores".

Diante de enunciados deste tipo, podemos formular as mesmas perguntas que, a respeito da verdade, nós formulávamos em relação aos juízos em geral. Assim, poderíamos chegar a interrogar-nos por um método que nos permita construir enunciados causais verdadeiros, ou, também, poderíamos ocupar-nos em achar um critério para discernir se tal ou qual enunciado causal corresponde ou não à relação que pretende descrever. Obviamente, a colocação de tais problemas e qualquer intento de resolvê-los terá que levar em conta aquela comentada crítica de Hume à idéia de causalidade. A mesma tem como resultado a conclusão de que não contamos com um método adequado e suficiente para construir enunciados causais a respeito de cuja veracidade possamos ter alguma certeza e também nos obriga a assumir que, por enquanto, não contamos com nenhum critério que nos permita estabelecer de maneira segura a verdade de um enunciado causal. As argúcias do escossês nos obrigam a aceitar que mesmo quando tudo nos indica que o calor do sol é causa de que a pedra fique quente, pode-se dar o caso de que na realidade tal fenômeno se explique pela mediação de alguma outra coisa que desconhecemos. Pode ser que a causa deste aumento de temperatura esteja em algumas reações químicas que ocorrem no interior da pedra. Com isto nosso enunciado resultará falso.

Porém, o que resulta imprescindível de constatar é que nenhuma destas dificuldades tem a ver com o problema da possibilidade da verdade dos enunciados causais. Com efeito, mesmo que a respeito destas afirmações mantenhamos um ceticismo de inspiração humeana, nossa atitude em relação ao problema que nos interessa seguirá sendo absolutamente dogmática. De um modo tácito, estaremos dando por certo que os

fatos que pretendemos descrever se ordenam em virtude de relações causais em função das quais nossos enunciados do tipo "A é a causa de B" podem resultar verdadeiros ou falsos.

Perguntar-se pela possibilidade da verdade dos enunciados causais seria o modo de problematizar esta certeza; e, para dar uma resposta afirmativa a esta pergunta, seria mister garantir (de alguma maneira) que os fatos se relacionam segundo vínculos causais análogos aos descritos por nossos enunciados. Conste, por outra parte, que não é preciso garantir que estes vínculos sejam conhecidos ou conhecíveis, basta mostrar que algo assim como um princípio de causalidade rege o mundo factual para que a questão que nos ocupa possa ser resolvida. A vigência de um princípio semelhante permitiria-nos saber que, quando falamos em termos causais, estamos formulando enunciados que tem um valor de verdade determinado. Enunciados que, ou bem correspondem aos fatos, ou bem os contradizem; isto é, enunciados objetivamente comensuráveis com os fatos. Remarquemos como a postulação desta comensurabilidade fica longe de ser suficiente para satisfazer qualquer exigência justificacionista a respeito da verdade dos enunciados. É que, como já sabemos, não é este o problema que se quer resolver.

Trata-se de um problema anterior, logicamente anterior. Assim, como já vimos, uma resposta positiva ao mesmo pode ser perfeitamente compatível com uma atitude radicalmente cética em relação às questões do método e do critério. Em troca, uma atitude dogmática ou justificacionista em relação a estas duas últimas questões (isto é; P2 e P3) exige uma resposta positiva (tácita ou explícita) para P1 (es-

queçamos já P0).

### O VELHO TRUQUE DA CO=NATURALIDADE

De fato, acontece que toda vez que nos encontramos com uma postura não cética em relação a nosso poder de atingir e reconhecer a verdade, registramos a carência de uma problematização e de tentativa de solução independente de P1. Isto é, as distintas variantes do justificacionismo, fundamentalmente aquelas que Popper engloba sobre o termo de "racionalismo dogmático", elidem uma colocação explícita da pergunta que nos ocupa, uma vez que lhe dão certa resposta que fica tacitamente incluída na resolução de P2 e de P3. Relatando como o sujeito faz para chegar até a verdade e explicando-nos como é que pode reconhecê-la, o justificacionismo insinua algo a respeito de como ela é possível. Em um tratamento adequado de certas artimanhas do racionalismo dogmático poderemos mostrar como é que P1 fica respondida sem nunca ter sido colocada.

Poder-se-ia dizer que o racionalismo dogmático, ao propor uma solução para o problema justificacionista relativo a como, necessariamente, certos conteúdos cognitivos correspondem aos fatos ou aos estados de coisas que nos são dados conhecer, nos dá também uma resposta tácita para a pergunta pela possibilidade desta correspondência.

Ressaltemos que o caráter desta resposta tácita somente pode ser entendido se se examina a solução (ou o tipo de solução) que se deu ao problema que explicitamente se estava tratando de resolver.

Tal problema (que não é outra coisa que aquele que se desencadeia a partir da exigência justificacionista de que se explique nossa suposta possessão da verdade) foi resolvido, em geral, por recursos ontoteológicos que permitiam postular um certo tipo especial de co-naturalidade ou afinidade entre as estruturas cognitivas do sujeito e aquilo que era mister conhecer. Para ver como funciona este recurso à co-naturalidade (saibamos usar o termo com certa saudável ambigüidade) seria oportuno recorrer a este exemplo paradigmático que constitui o platonismo.

Neste sentido, levemos em conta algo que o mesmo Popper disse em relação a Platão, e o que ele diz é:

"O que Platão procurava era conhecimento, não opinião; o conhecimento racional puro de um mundo livre de mudanças, mas, ao mesmo tempo, um conhecimento que pudesse ser utilizado para investigar este mutável mundo em que vivemos, e, especialmente, nossa mutante sociedade e as transformações políticas com suas esquisitas leis históricas. Platão aspirava a descobrir o segredo da ciência régia da política, da arte de governar os homens." (11)

Mas como se podia explicar e garantir a veracidade deste saber? Como um conhecimento que tem sua origem e objetivo mais imediato no mundo inteligível podia aplicar-se ao cambalacho do mundo sensível?

A teoria da reminiscência podia explicar o conhecimento do inteligível recorrendo ao fato que, por aquela intuição originária das idéias, a alma estava naturalmente dotada deste saber, mas ainda era preciso dar conta de como a lembrança era ativada e de como era possível aplicá-la também a nosso comércio com os entes sensíveis. Com o recurso à co-naturalidade que queremos elucidar aqui, se podia dar uma resposta a ambas as perguntas e ademais, dar conta do fato de que as crianças ignoravam as artes do cálculo e as aprendiam brincando com entes deste mundo sensível.

A chave de tudo está em constatar que tal mundo sensível é, como os conceitos que dormem em nossa alma, cópia daquele mundo inteligível cuja intuição é a fonte genuína de toda episteme. É por isso, por outro lado, que os objetos sensíveis possuem a virtude de despertar nossa lembrança e é por isso que vemos o escolar aprender a contar com o uso de ábacos ou coisas semelhantes. É por isso também que o nosso saber sobre o inteligível é também saber sobre o sensível; sobretudo quando o que nos interessa é conduzir a miserável vila sensível até a perfeição da cidade ideal. Ficava justificada assim a pretensão platônica de possuir episteme (fundada e originada no inteligível) de algo tão deste mundo sensível como é o político.

É inegável que este recurso platônico tem uma força particular. Permite explicar porque é que os homens chegam a conhecer a partir de seu trato com o sensível sem cair no empirismo. O sensível, rastro do inteligível na matéria, evoca a lembrança adormecida das essências ideais; como a marca de um pé no barro, ou como a foto de um

rosto esquecido. Poder-se-ia pensar que toda a ontologia platônica, baseada na idéia de modelo e cópia, tende a garantir esta co-naturalidade entre a ordem do sujeito e o campo dos objetos que é mister supor para satisfazer certas demandas justificacionistas.

No caso deste platonismo terreno que é o aristotelismo, a garantia do acesso subjetivo às formas inteligíveis abrigadas pelos entes (objetos aqueles de toda ciência) não vem dada por outra coisa senão pela presença do intelecto agente. Que esta entidade que inquietou a Averroes e a Tomás contenha em ato toda a inteligibilidade possível é um fato não explicado, mas tido como necessário para que o conhecimento dos entes seja possível. Trata-se novamente do recurso à co-naturalidade, o conhecimento é possível (e inevitável) porque as formas a serem conhecidas coincidem com aquilo que o intelecto agente haverá de projetar no intelecto paciente. Como vemos, a doutrina do intelecto agente faz um papel análogo ao da teoria da reminiscência.

Com um recurso semelhante nos encontramos no racionalismo cartesiano. Com efeito, na hora em que se quer legitimar o caráter geométrico de certas idéias inatas, Descartes recorre à divindade como garantia de que tais idéias correspondam ao real. A respeito, Michel Foucault pôde dizer:

"(...) o que assegurava na filosofia ocidental que as coisas a conhecer e o próprio conhecimento estavam em relação de continuidade? O que era que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão, arbitrariedade? Quem senão Deus garantia isto na

filosofia ocidental? Certamente, desde Descartes (...) Deus é este princípio que assegura a existência de uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Para demonstrar que o conhecimento era um conhecimento fundado verdadeiramente nas coisas do mundo, Descartes viu-se obrigado a afirmar a existência de Deus." (12)

Com efeito, o cartesianismo coloca Deus como causa e garantia desta desejada afinidade ou co-naturalidade entre a ordem das idéias inatas e a ordem da realidade física. Esta co-naturalidade consiste no caráter geométrico que compartilham ambos pólos do fato gnoseológico. Mais ainda, da origem divina e do caráter geométrico do saber inato se infere que isto que se opõe à(s) coisa(s) pensante(s) terá que ser forçosamente extenso (isto é: sujeito a uma legalidade geométrica) porque do contrário deveríamos aceitar a sacrílega idéia de que Deus nos fez naturalmente orientados para o erro. Sublinhemos, por outro lado, como o comentário que Foucault faz a respeito mostra com clareza a motivação justificacionista do recurso racionalista à co-naturalidade. O mesmo tende a garantir a veracidade de um saber e não sua mera comensurabilidade com uma realidade transcendente.

A respeito, Deleuze escreveu:

"No racionalismo dogmático, a teoria do conhecimento fundava-se sobre a idéia de uma correspondência entre o sujeito e o objeto, de um acordo entre a ordem das idéias e a ordem das coisas. Esse acordo apresentava dois aspectos: implicava em si mesmo uma finalidade e exigia um princípio teológico como fonte e garantia dessa harmonia, dessa finalidade" (13)

E esta finalidade é dupla. É a finalidade das coisas para o fato de serem conhecidas e é a ordenação do sujeito em função destas coisas dadas a conhecer. Por outro lado, acrescenta Deleuze:

"(...) Numa perspectiva totalmente diferente, o empirismo de Hume tinha uma saída semelhante: para explicar que os princípios da natureza estivessem de acordo com os da natureza humana, Hume foi forçado a invocar explicitamente uma harmonia preestabelecida" (14)

Como se poderá notar, e como assinala Deleuze, o racionalismo dogmático, mas também, possivelmente, toda a gnoseologia clássica, considerou que o conhecimento se realiza em um acordo, e este acordo tem como fim a consecução de uma harmonia, ou melhor ainda: a recuperação de uma harmonia. A alma platônica recupera sua harmonia com o inteligível. Porém esta harmonia recuperada está presente também em Hegel. Harmonia e identificação entre sujeito e objeto por meio do conhecimento; harmonia possível só porque (na sua natureza) sujeito e objeto são o mesmo, ou o foram e voltarão a sê-lo.

É digno de sublinhar como a idéia de que o conhecimento é recomposição de uma harmonia, sempre é bem associada à idéia do conhecimento como memória, lembrança, recuperação de alguma coisa já feita. Platão é somente o caso mais claro, mas a teoria da reminiscência em contra seu análogo na doutrina aristotélica do intelecto agente, nos inatismos racionalistas e no hegelianismo que supõe o conhecer (mesmo que o ser) como explicitação de algo desde sempre já dado.

Em outra ordem de coisas, nota-se também como é que esta idéia de que existe certa co-naturalidade entre a ordem das idéias e a ordem das coisas a serem conhecidas, implica e supõe uma concepção naturalista do sujeito cognoscente assim como do objeto conhecido. Neste esquema de afinidades estruturais e materiais entre ambos os pólos do drama cognitivo, o conhecimento aparece como:

"(...) o efeito "natural" que resultaria de um encontro também natural destes dois pólos co-naturalmente dispostos, a saber: a natural disposição de uma humana natureza para a conseqüente "natural captação" de um objeto naturalmente dado" (15)

### COMPROMISSOS METAFÍSICOS

Mas, voltando ao fio central de nossa exposição, o que é mister resaltar é como todos estes recursos metafísicos à co-naturalidade entre a ordem das coisas e a ordem das idéias tendem a dar uma resposta aos problemas que gera uma concepção da verdade como correspondência no marco de uma interrogação justificacionista. As artimanhas ontoteológicas do racionalismo dogmático permitem satisfazer à demanda de que isto que chamamos conhecimento corresponda efetivamente ao real. Obviamente, repetimos, a satisfação de tal exigência traz consigo a solução do problema da possibilidade da verdade. Se nossos conteúdos cognitivos efetivamente concordam com o real, é porque podem

corresponder a este. Não se trata de ser "expert" em lógica modal: se algo é necessário, então, é possível. Mais ainda, a possibilidade é pré-requisito desta necessidade. E simplificando, podemos pensar que no caso de que tenhamos certa certeza a respeito da verdade de um enunciado causal, esta certeza, automaticamente, poderá ser transladada a um enunciado do tipo: "Há relações causais" ou quiçá "Os fatos se ordenam segundo relações causais".

Como já foi dito, a pergunta pela possibilidade da correspondência entre fatos e estados de coisas fica tacitamente respondida uma vez que ele funciona como suposto mudo da solução proposta para as questões justificacionistas que coloca o racionalismo dogmático. Este último, ao desprender todos os recursos necessários para garantir esta co-naturalidade capaz de tornar efetiva e forçosa a correspondência entre nossas estruturas cognitivas e a ordem do que nos é dado conhecer, põe em cena também esta outra afinidade de estrutura (esta co-naturalidade em certo sentido mais fraca) que supomos como condição ineludível para que estas duas ordens sejam comensuráveis.

Não percamos de vista, de qualquer maneira, que (ainda no racionalismo dogmático) os compromissos metafísicos que tacitamente ou explicitamente se contraíam para dar conta da possibilidade da verdade como correspondência são não somente independentes daqueles que possamos contrair para garantir esta correspondência, mas também são logicamente anteriores a eles. Por este motivo, haveremos de assumi-los ainda quando a concepção tradicional da verdade pretenda ser enquadrada numa teoria não justificacionista do conhecimento.

E tal é o caso do racionalismo crítico, por isso se torna imprescindível a pergunta por se este modo de abordar o conhecimento deixa algum lugar para as presunções metafísicas que é mister aceitar para poder pensar a correspondência entre enunciados e fatos no marco de um realismo como o proposto por Popper.

Com efeito, para ser fiel a seu realismo e à sua idéia de verdade, Popper deveria aceitar que a realidade está estruturada em função de princípios que asseguram sua comensurabilidade com os enunciados que compõem nossos intentos de entendê-la ou explicá-la. Isto é, deveria supor e dar como seguro que esta realidade que queremos abordar possui uma racionalidade ou uma gramática afim com a legalidade que preside a constituição de nossas teorias; caso contrário, não se poderia pensar na possibilidade de que, alguma vez, alguma teoria chegue a corresponder-se com o real.

O certo é que, nas poucas ocasiões em que Popper explicita algum suposto metafísico relativo à questão que nos ocupa, mostra-se muito pouco inclinado a satisfazer às exigências que seu realismo e sua concepção da verdade lhe impõem.

#### O REAL E O RACIONAL

Consideremos, em primeiro lugar, que nosso autor parece tender a pensar que "o mundo não é racional mas a tarefa da ciência é, precisamente, racionalizá-lo" (16). O que se nos está propondo aceitar é que a tarefa da ciência não consiste em revelar uma racionalidade escondida nos fatos nem tampouco em captar alguma romântica irracionalidade abrigada nos mesmos; que nada, a tarefa do científico consiste em impor (se é que o consegue) a ordem racional das suas teorias na irracionalidade inefável do mundo. Segundo Popper, uma das diferenças fundamentais entre o "racionalismo dogmático" e o racionalismo crítico consiste em que este último "pode reconhecer que o mundo não é racional mas sim exigir que o submetamos ou o sujeitemos à razão na medida do possível". (17)

Duvidar da racionalidade do mundo equivale a questionar um suposto necessário para sustentar a idéia de verdade que Popper nos propõe. Isto é bem claro se pensamos na co-naturalidade exigida pelo justificacionismo que alimentava os racionalismos dogmáticos que examinamos; mas também podemos trasladá-lo à afinidade que supusemos imprescindível para que enunciados e fatos fossem comensuráveis.

Pensar a verdade como correspondência entre a ordem do conhecimento e a ordem do conhecido não exige, por si próprio, a suposição justificacionista segundo a qual ambos os pólos estão naturalmente ordenados para que esta correspondência se efetive de uma maneira inevitável. Mas, ainda assim, torna-se iniludível supor que estão dadas as condições que tornam possível esta correspondência. Isto é, é preciso pensar que a realidade está ordenada de uma forma tal que, em

princípio, alguma teoria racionalmente formulada possa corresponder a ela. Não se exige que esteja ordenada segundo alguma estrutura cognitiva naturalmente embutida em nosso espírito (isto é: não se exige a inevitabilidade da correspondência), mas sim se exige que sua legalidade seja da sorte que alguma teoria possível seja uma descrição adequada à mesma. Em outros termos: é mister que a realidade seja modelo para alguma teoria racionalmente formulável; e isto com independência de se alguma vez possamos formular de fato esta teoria.

Como é evidente, este suposto contradiz a idéia de que a realidade é algo irracional. Segundo ele mesmo, a realidade está, de fato, sujeita a uma racionalidade; e, pensando em termos realistas, é fácil concluir que o jogo da ciência consiste em acertar em revelá-la. Como vemos, o fantasma do racionalismo dogmático volta a dançar diante de nós, somente que, ainda sem ensaiar os passos justificacionistas tendentes a garantir esta revelação.

Mas, o mais importante que temos para concluir aqui é que, como antecipamos, o racionalismo crítico não está em posição de satisfazer às exigências que seu próprio realismo lhe impõe. Não por seu abandono do justificacionismo, nem por sua concepção seletiva da gênese e da evolução do conhecimento, mas sim por não coincidir com o racionalismo dogmático na postulação de uma racionalidade inerente ao mundo. Sublinhemos, por outro lado, como no marco desta negação ou dúvida da racionalidade do mundo, Popper anima-se a deixar de pensar o conhecimento em termos de correspondência e adequação para entrevê-lo como um ato de imposição ou sujeição do conhecimento à razão. Conhecer

é, a partir deste ponto de vista, uma racionalização do mundo tendente a negar sua possível irracionalidade.

De qualquer forma, não nos interessa negar que também esta idéia continua exigindo certos compromissos metafísicos; isto é: exige a tão irrefutável como indemonstrável presunção de que há um mundo alheio a nossas teorias e a nossa razão; um mundo ao qual nossas teorias querem submeter e racionalizar. Mas, esta presunção metafísica que agora propomos não somente parece mais fraca que as exigidas pela idéia clássica de verdade, mas também nos parece inevitável se queremos dar coerência ao racionalismo crítico. Com efeito, esta não pode funcionar sem o que poderíamos caracterizar como "o mínimo recurso metafísico a uma realidade exterior", caso contrário, jamais poderíamos explicar a potência de algo que é fundamental para a gnoseologia popperiana: isto que chamamos "erro".

#### OUTRA VEZ O ERRO

Para entender a que nos referimos, teremos de reconsiderar o modo como o racionalismo crítico pensou a relação teoria-experiência. Mais concretamente, o que haveremos de examinar é a relação que uma teoria qualquer, suponhamos a mecânica clássica, tem com a ordem que ela mesma define. Neste sentido, teremos que lembrar que toda experiência se constitui a partir de alguma teoria; por isto haveremos de

pensar que uma teoria tem o poder de gerar e ordenar um certo mundo experiencial. Na medida em que a teoria não comece a ter dificuldades (isto é: a sofrer anomalias), o mundo fenomênico funcionará tal e qual ela programou. Aí, os fatos mais que observados serão calculados pela teoria; como uma espécie de idéia de bem artificial, a teoria será a chave ontológica e gnoseológica da sua própria criação.

Criação que, considerando páginas anteriores, podemos pensar também como um artifício e não como uma natureza. O mundo fenomênico não é muito mais que uma ordem simbólica produzida pelo arbítrio humano. Ademais, considerando seu comportamento previsível e ordenado nomologicamente, podemos compará-lo com um autômata. A teoria seria pensada como o programa deste engendro epistêmico. Aquela regerá e coordenaria os desempenhos deste último.

Mas o que acontece é que, pelo geral, tudo termina como na estória de Frankenstein; a criação se revela e o proibido acontece. Primeiro tratar-se-á de reações pequenas e isoladas (anomalias inesperadas) mas logo acontecerá uma insubordinação global que terminará na destruição da criação e de seu falido programa. Uma nova teoria, reitora de uma nova ordem fenomênica, ocupará imediatamente o espaço deixado pela anterior.

O importante é notar que esta "alegoria" seria impossível de traçar se a experiência somente fosse um sonho obediente às nossas teorizações. Os mundos fenomênicos organizados e regimentados por nossas teorias nunca se revelariam ao controle destas; e a eventualidade

de uma refutação seria absolutamente impossível e ininteligível. Seríamos como Deus e não como o Dr. Frankenstein.

Mas as refutações acontecem muito amiúde. Por isso, se queremos torná-las inteligíveis, teremos que postular algum pólo de resistência a nossas teorizações. Um X incognoscível que somente pode manifestar-se de uma maneira negativa, como o desvio do previsto. Porque, não o perdamos de vista, quando estes fenômenos proibidos por uma teoria acontecem, ou são interpretados em termos desta mesma teoria (como anomalia) ou a partir de uma outra que se oferece como alternativa. O "outro" de nossas teorias não se mostra nos erros, simplesmente se denuncia como ocultando-se por trás deles.

#### AQUILO QUE RESISTE

Uma idéia semelhanete à que tratamos de expor encontramos em "Três concepções sobre o conhecimento". Ali, ainda quando Popper insiste em pensar a verdade como correspondência, vemos que o lugar primário que o real pode ter no racionalismo dogmático não é outro que o de foco de resistência a toda dominação racional. Assim, nosso autor pode afirmar que: "(...) se colocamos à prova nossa conjectura e conseguimos refutá-la, vemos muito claramente que havia uma realidade, algo com o qual podia entrar em conflito." (18)

Com efeito, a realidade é isto com o que podemos entrar em conflito, algo que se nos opõe e que desbaratina nossos projetos e previsões, a realidade é algo que molesta. Temos que entender que o real é o inteiramente alheio à nossa ordem simbólica e que como tal é totalmente inefável. Não obstante isto, o real não deixa de inscrever sua marca surda de fracassos e contrariedades neste tecido de invenções que Popper denominou "mundo III".

Esta idéia puramente negativa do real é o correlato ontológico imprescindível da tese segundo a qual o conhecimento é um intento falível de sujeitar a realidade à razão. Se queremos pensar que conhecer é racionalizar algo irracional e que, muitas vezes, fracassamos neste empenho, deveremos aceitar esta idéia do real que propusemos. Mais é inecessário, mas menos é insuficiente.

Mas em que medida estas idéias podem ter lugar no racionalismo crítico? Até este momento, o único que fizemos foi mostrar que no próprio corpus popperiano se encontram elementos que permitem questionar o realismo hipotético propugnado por seu próprio autor sem por isto obrigar-nos a resignar certo mínimo e imprescindível recurso a uma realidade. Vimos que este último era necessário para dar conta do erro. O que ainda nos resta por fazer é algo que já prometemos em nossa introdução. Devemos mostrar que nos textos que compõem o corpus racionalista crítico há elementos que poderiam dar lugar à sistematização de uma tese onde o conhecimento seja pensado como uma imposição e não como nos é mostrado pelo realismo concordacionista.

Na PUC carioca, Foucault pôde dizer que:

"A filosofia ocidental (...) sempre caracterizou o conhecimento pelo logocentrismo, a semelhança, a adequação, a beatitude, a unidade, grandes temas que se põem agora em questão." (19)

O que nós atreveremos a sugerir é que racionalismo crítico não é o pior lugar para começar a levar adiante este questionamento. Por isso, e recorrendo a algumas opiniões deste autor francês, ocuparemos o último capítulo deste trabalho na mostraçãõ de certos elementos do pensamento popperiano que, depois uma elaboraçãõ que ficaremos devendo, poderiam ser úteis na formulaçãõ de uma tese a respeito da relaçaõ entre o conhecimento e o conhecido diametralmente oposta àquela que o realismo nos propõe.

#### NOTAS E REFERENCIAS

- (01) Gostaríamos de reconhecer que a colocaçãõ relativa aos problemas da verdade que aqui expomos (especialmente no que faz ãõ problema da possibilidade da verdade) nos foi sugerida pelas teses kantianas do Prof. Zeljko Loparic. Tanto é assim que podemos dizer que os desenvolvimentos aqui expostos não são mais que o precario resultado que decorre de intentar aplicar algo de estas teses em um âmbito que sabemos serem-lhes alheio. Porem, saiba o Leitor en-

tender que a denuncia desta dívida não pretende comprometer tais teses com os possíveis erros que aqui cometamos (erros que, com certeza, podem deve-se a uma compreensão defeituosa das mesmas teses que dizemos usar).

(02) "A realist view of logic, physics, and ..." op. cit. p314 (# 4)

(03) e (04) ib. dem p.314 (# 4)

(05) Kürt Hubner, "Critica de la Razón Científica" (trad. de E. G. Valdez) ed. Alfa, Madrid 1981 p.186 (cap XI, # 1)

(06) "A realist view of logic, physics, and history", op. cit. p.314 (# 4)

No texto citado a confusão referida é notoriamente clara. Depois de algumas folclóricas condenações à pergunta "O que significa a verdade", Popper diz estar interessado por um problema "substancial": o relativo à possibilidade de que existam enunciados que correspondam ou não aos fatos; porém, depois do que poderia ser uma resenha dos distintos intentos de responder a tal questão, retorna ao que, agora, denomina "problema real" enunciando-o como se se tratasse de "Po" e é a este último problema ao que acaba respondendo. O pior é que, neste mesmo artigo (na hora de falar de verossemelhança) crerá haver respondido àquele primeiro "problema substancial". Como uma espécie de prestidigitador intelectual, Popper diz estar preocupado com um certo problema quando na realidade está resolvendo outro, só que as conseqüências que pre-

tende tirar de sua solução são em verdade consequência de uma suposta e oculta (devida) resposta do primeiro problema.

- (07) citado por Karl Popper em "Tolerancia y responsabilidad intelectual" op. cit. p.147
- (08) A posição popperiana a respeito das perguntas pelo método para chegar até a verdade e o critério para reconhecê-la, fica claramente exposta no prefácio de 1956 a "Realism and the aim of Science". Ali podemos ler: "(1) there is no method of discovering a scientific theory" e "(2) there is no method of ascertaining the truth of a scientific hypothesis" (op. cit. p.6). Como podemos ver, (1) é uma resposta para "P3" e (2) é uma resposta para "P2".
- (09) Segundo Valério Rohden, a pergunta pela possibilidade da verdade inaugura, no marco do idealismo, aquilo que Kant chamou "Lógica transcendental". Com efeito "O que contradiz a lógica transcendental perde a própria possibilidade de ser verdadeiro. Por isso, esta lógica é uma lógica da possibilidade da verdade: o que concorda com as suas condições pode ser verdadeiro. Só a partir daí tem sentido em falar de verdade fáctica" (Manuscrito, vol. XI nº 2 Unicamp outubro 1988 p.88). O importante de sublinhar é que, fora do idealismo (e nos limites do realismo), essa pergunta, a pergunta pelas condições da verdade, só pode gerar uma problemática de tipo ontológico-metafísico. Isto é, para responder tal pergunta é mister assumir onerosos compromissos metafísicos. O

idealismo kantiano é um modo de evitar os mesmos sem deixar a ideia da verdade como correspondência.

- (10) Ludwig Wittgenstein, "Tractatus logico philgsophicus" (edición biligue / version española: J. Muñoz) alianza, Madrid 1987 pp26 y 27 (# 2.18). No original se lê isto: "Was Jedes bild, welcher form immer, mit der wirklichkeit gemein haben mub, um sie überhaupt - richtig oder falsch - abbilden zu Konnen, ist die Logische form, das ist, die form der Wirklichkeit".
- (11) "The open society and its enemies" princetun univertity press 1963 p.29 (volume I)
- (12) Michel Foucault, "A verdade e as formas jurídicas" cadernos da puc, Rio de Janeiro 1978 p.24
- (13) e (14) Gilles Deleuze, "Kant" (trad. de S. danta) ed. f. alves, Rio de Janeiro 1976 p.27
- (15) Nora Grigoleit, "El discreto encanto de lo natural" op. cit. p.58.

Solidária de todo este naturalismo, é a ideia segundo a qual deve existir uma estrita complementariedade entre aquilo com que o sujeito conta para conhecer e aquilo que é conhecido. Pode-se dizer, com toda justiça, que esta ideia de complementariedade não é mais que uma nota, entre outras, da ideia de conaturalidade. Todavia, trata-se de uma nota muito importante na medida em que pa-

rece explicitar como é que esta co-naturalidade se expressa no sujeito finito quando este está orientado para conhecer o mundo físico (dê-se este ou não pela via sensível) nestes casos vemos com grande clareza como o conhecimento significa não somente uma recuperação do sujeito mas também uma recomposição do objeto mesmo. Ambos têm uma natureza que na origem é comum mas aconteceu uma catástrofe que os separou; o conhecimento, pois, é o único caminho para uma comunhão, que é reunião, e que faz-se possível contando que o sujeito conte com aquilo que o objeto carece e vice-versa. Existe complementação na medida em que cada um tem o que ao outro falta.

Se pensamos no platonismo, paradigmático exemplar e não mero exemplo, vemos como os conceitos são, por um lado, a cópia do inteligível, porém, a respeito do fenômeno, constituem seu complemento de inteligibilidade, dotam o sensível de uma inteligibilidade da qual ele carece. No conhecimento se produz uma piedosa doação de inteligibilidade da qual o sensível é beneficiário; porém, esta doação sempre se faz segundo medida, dá-se ao fenômeno a inteligibilidade que propriamente lhe falta e que constitui sua perfeição. A doação não vai além do necessário, e, no caso concreto de Platão, a inércia material faz com que a doação seja insuficiente, e isto explica que o fenômeno tenha sempre uma certa opacidade. Em Aristóteles, em troca, o conceito precontido no intelecto agente devolve à imagem sensível toda a inteligibilidade que tinha perdido em seu trânsito da realidade à subjetividade. Ali a complementariedade é perfeita. A diferença entre a ontologia platônica e a aristotélica pode ser procurada no maior otimismo gno-

seológico que o Estagirita tinha em comparação a seu mestre. Assim, podemos dizer que um dos grandes problemas da gnoseologia clássica foi o garantir certo de justiça e equanimidade retributiva no ato pelo qual damos racionalidade àquilo que ficou órfão dela. Trata-se de uma questão justificacionista que exige uma resposta naturalista que possa garantir certa conaturalidade e complementaridade entre cognoscente e conhecido.

(16) e (17) "The open society ..." op. cit. p.357 (note 19, Chapter 24)

(18) "There Views concerning Human Knowledge" em "Conjectures and refutations" op. cit. p.116 (& 6)

(19) Michel foucault, op. cit. p.28

Decir es siempre exagerar, deformar.

Fernando Savater

CAPÍTULO VI

ALÉM DO REALISMO

HIPOTÉTICO:

O REFLECTOR RAIVOSO

## O CONHECIMENTO E AS COISAS

No capítulo anterior, tivemos oportunidade de ver o nosso homem sugerindo que a relação entre o conhecimento e o mundo é de submissão e de sujeição deste último por parte daquele primeiro. Segundo esta perspectiva, o conhecimento se constituiria em um intento de impor uma ordem racional àquilo que carece dela. Por outro lado, e para poder tornar inteligível o erro, temos que considerar que estes intentos são falíveis; com isto nos vemos conduzidos a pensar que o real se opõe e resiste (ao menos pela inércia de sua própria irracionalidade) a este ato de dominação.

Por isto, podemos concluir que:

"O conhecimento houvera de lutar contra um mundo sem ordem, sem encadeamento, sem formas, sem beleza, sem sabedoria, sem harmonia, sem lei. O conhecimento se relaciona com um mundo como este e não ha nada nele que o habilite a conhecer este mundo, num é natural à natureza ser conhecida" (01)

Não existe co-naturalidade alguma entre a ordem do real e a ordem simbólica do conhecimento. Tampouco o real está naturalmente ordenado ao fato de ser conhecido. Pelo contrário, a realidade, como já foi dito, parece resistir a todo intento racionalizador. Haveremos de suspeitar que:

"Entre o conhecimento e as coisas que este tem para conhecer não pode haver nenhuma relação de continuidade natural. Só pode haver uma relação de violência, de dominação, de poder e de força, uma relação de violação. o conhecimento, só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação de ou com elas. (02)

Conhecer é, pois, um intento de submeter o real a certas normas inventadas; a esse respeito Popper nos diz:

"As leis da natureza são invenção nossa, são geneticamente a priori por construção animal ou humana, ainda que não sejam válidas a priori. Pretendemos impô-las à natureza e com muita frequência fracassamos" (03)

Com estas leis pretendemos formar uma imagem racional do real; procuramos que este se nos mostre afim com a razão. Não obstante isto, um resto de irracionalidade sempre se insinua entre as malhas de nossas estruturas simbólicas e o impensado acontece. Sempre alguma bomba destrói alguma parte de nosso horizonte de expectativas e nos vemos obrigados a reempreender sua reconstrução. Assim, procedemos a inventar novas regras; e, cada uma destas, "se erige (...) como hipótese para dominar o mundo (...)"; isto é: "uma mutação com a qual procuramos submeter o mundo" (04).

### DARWINISMO COMBATIVO

Claro, esta mutação não acha nunca ante si um caos inarticulado de elementos tais como percepções ou estímulos de alguma outra índole. A hipótese sempre se lança à conquista de um fenômeno que somente é tal na medida em que já é uma ordem sempre antes teorizada. As conjecturas das que fala o racionalismo crítico não podem ser nunca pensadas como formas puras que encontram ante si seu passivo complemento de conteúdo. O racionalismo crítico não é um neokantismo e a partir dele pensamos a hipótese como uma afirmação cabal e completa que não pode evitar o conflito com uma experiência à qual encontrará já sujeita e submetida, pelo, menos parcialmente, a algum outro projeto racionalizador; projeto que também é, por outro lado, um produto de processos históricos singulares.

Assim é, a hipótese se encontra com uma experiência já pensada e teorizada a partir de outras hipóteses e, ainda que a antiga ordem esteja em crise (convulsionada por toda classe de anomalias, e carcomida por fragorosas e intermináveis polêmicas), a nova hipótese deverá lutar para impor-se contra as velhas autoridades e contra outros bárbaros invasores. Se conhecer é domar fenômenos, haveremos de convir que se trata de uma "doma" extremamente complexa. Não somente temos que lutar para impor uma ordem à bestial irracionalidade do real, mas também devemos procurar vencer a outros projetos alternativos de ordenação. Este é o significado da chamada "seleção darwiniana

de hipóteses".

A respeito disto é oportuno lembrar aquele momento da já citada conversação entre Sir Karl e Franz Kreuzer em que este último pergunta a nosso autor se o uso da teoria darwinista da evolução, no que diz respeito ao âmbito de nossas invenções culturais, não supõe "uma visão muito dura, muito combativa, das coisas"; diante do que Popper admite que na sua filosofia existe um aspecto que poderia ser chamado "darwinista combativo". Tanto é assim que, pouco depois, nosso autor se refere à possibilidade que temos de criticar hipóteses como a um poder de "lutar contra as hipóteses e eventualmente liquidá-las" (05).

Popper parece estar consciente disto que Foucault leu em Nietzsche:

"(...) o filósofo e aquele que mais facilmente se engana sobre a natureza do conhecimento ao pensá-lo sempre em forma de adequação, amor, unidade, pacificação, porem, se quiséssemos saber que coisa é o conhecimento não haveremos de aproximarmos dele a partir da forma de vida, de existencia, de ascetismo, característica do filósofo. Para saber o que é, para conheceê-lo realmente, para apresndê-lo na sua raiz, na sua fabricação, devemos aproximarmos dele não como filósofos mas sim como políticos, deveremos compreender quais são as formas de luta e de poder. Somente nestas relações de luta e poder, na maneira como as coisas se põem entre sí, na maneira como se odeiam entre sí os homens como, como lutam, como procuram dominar-se uns aos outros, compreendermos em que consiste o conhecimento." (06)

Onde Platão nos ensinou a ver a recuperação de uma harmonia perdida, Popper soube denunciar a luta. Certo é que Sir Karl dedicou grande parte de seu filosofar para achar um regramento racional para esta luta múltipla e complexa. Certo é também que a sua pregação como filósofo de salão tende a persuadir, aqueles que propõem modelos de racionalidade para os fenômenos, de que joguem limpo e saibam reconhecer se outra proposta resulta melhor que a própria; mas, ainda assim, nos parece claro que nosso autor soube ver isso que podemos chamar: a dimensão política do conhecimento.

De qualquer maneira, parece-nos pertinente e oportuno reconhecer que a grande falha de Sir Karl foi não assumir os ensinamentos de Feyerabend; ensinamentos que, considerando coisas já ditas, poderiam ser resumidos nesta fórmula:

"Na luta das hipóteses pela existência, ainda que nem tudo dê certo, em princípio: vale tudo."

Tanto é assim que acreditamos que mesmo que consideremos seu modelo seletivo para a evolução e para a gênese do conhecimento e sua apelação à luta entre teorias, a gnoseologia popperiana não chega a ser plenamente darwinista por não querer assumir que, na história das ciências, como na história dos seres vivos, não existe um único tipo de razões pelo qual sair derrotado ou vitorioso na luta pela existência. Os critérios pelos quais será efetivamente julgada uma teoria são (a priori) indefinidos e (a posteriori) resultam ser, pelo geral, plurais e difusos. Conteúdo empírico e grau de corroboração são somente

dois destes muitos tipos de razões e critérios que, de fato, podem entrar no jogo ao avaliar uma teoria.

### A RAIVA DO REFLETOR

Além das limitações que podemos achar em certas teses de Popper, acreditamos que seu maior desafio ao realismo há de ser buscado na idéia segundo a qual a irracionalidade do real resultaria ser finalmente irreduzível. Sir Karl disse simplesmente que:

"(...) não deveríamos descartar a possibilidade de que tenhamos que nos conformar com seguir aperfeiçoando para sempre nossas aproximações." (07)

Mas, ao buscar uma possível explicação para este simples, inocente, e falibilista fato, sugere que:

"Pode ser que seja consequência da unicidade do mundo que o intento de descrevê-lo em termos de teorias universais no leve a uma sequência infinita de aproximações, um intento similar ao de descrever um número irracional em termos de razões de números naturais" (08)

Mais ainda:

"Nosso intento de descrever o mundo em termos de teorias universais pode ser um intento de racionalizar o único, o irracional, em termos de leis universais feitas por nós mesmos" (09)

Assim, os sucessivos fracassos de nossas hipóteses não se deveriam, simplesmente, a uma falta de correspondência entre cada uma delas e o real; mas sim dever-se-ia, segundo parece, a uma impossibilidade radical de toda concordância entre a ordem do discurso (tecida na base dos universais) e a ordem do real (reino de uma inefável unicidade).

Vejamos, por outro lado, como esta situação, longe de poder ser revertida pelo progresso da ciência, ver-se-ia acentuada pelo mesmo. É que, segundo diz o próprio Popper, a ciência pode ser descrita como "a arte da ultrassimplificação sistemática", ou inclusive: "a arte de discernir o que pode ser vantajoso omitir" (10). Mas, no marco da epistemologia popperiana, "simplificar" significa crescer em refutabilidade, aumentar o conteúdo empírico, esquecer certas singularidades em prol de uma maior universalidade. Assim, podemos chegar a suspeitar que:

"Nosso próprio método de ultrassimplificação pode dar lugar à brecha que procuramos fechar com nossas aproximações." (11)

Aproximações que já não poderão ser pensadas como tais, mas sim como distanciamentos: omissões progressivas do individual.

A incompatibilidade que existe entre isto e qualquer tipo de realismo não poderia ser mais profunda e radical. Devemos deixar de pensar no movimento das ciências até teorias cada vez mais abrangentes, mais gerais, mais refutáveis, em termos de uma progressiva aproximação com uma certa correspondência entre teorias e realidade, para pensá-lo como um trajeto de abusivas simplificações que não podemos evitar, em cada passo, aumentar a brecha que separa a ordem do real e a ordem do conhecimento.

Assim, já não deveríamos cair no denunciado retorno ao naturalismo a que conduzia a idéia de que o progresso da ciência tendia a uma absoluta correspondência entre teorias e realidade, mas sim poderíamos pensar que a ciência, como toda invenção cultural, avança "contra-natura" num processo de artificialização progressiva. Não deixamos de notar, por outro lado, como esta concepção do progresso científico apóia a idéia segundo a qual:

"O conhecimento esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e cumpre seu papel sem nenhum fundamento de verdade. Por issi o conhecimento é sempre um desconhecimneto" (12)

E não temamos o aparente paradoxo. O conhecimento é desconhecimento na medida em que se edifica desconhecendo ou omitindo alguma coisa: as diferenças. Até podemos dizer que o refletor somente aumenta seu poder incrementando sua raiva e seu desprezo pelo diferente. Mas o mais importante consiste em assumir que esta assimilação e esquematização das coisas é cumprida sem nenhuma legitimidade, justificação ou fundamento.

### OS EXCESSOS CONCEITUAIS

Com efeito, a não ser que acreditemos que as coisas que se nos mostram remetem a alguma universalidade (subjacente ou transcendente, dá no mesmo) de que são expressão (como propõem-no todas as variantes do platonismo), temos que assumir que a mais insignificante conceitualização resulta ser absolutamente injustificável. Isto fica claro quando assumimos o caráter relativo da demarcação entre "linguagem empírica" e "linguagem teórica".

Como sabemos, tal reconhecimento não implica negar que a brancura que predico de um enunciado como "todos os cisnes são brancos" seja uma propriedade observacional. Tampouco implica negar que, de certa forma e em certa medida, o enunciado "este cisne é branco" está baseado na observação. Contudo, este reconhecimento do caráter relativo da distinção entre "linguagem empírica" e "linguagem teórica" nos exige pensar que um enunciado singular como o último que mencionamos tem um conteúdo que transcende a experiência. E isto não, claro, por causa do termo "branco", mas sim por causa do termo "cisne". Acontece que, como disse nosso autor:

"(...) Ao chamar "cisne" a algo lhe atribuimos propriedades que vão muito

além da mera observação - quase tão longe como se afirmássemos que está composto de "corpúsculos" (13)

Não somente as teorias mais abstratas transcendem o dado na experiência, mas também ocorre o mesmo com os enunciados singulares mais triviais e corriqueiros:

"Pois inclusive estas são sempre interpretações de "os fatos" à luz de umas teorias (e o mesmo ocorre até com os fatos do caso: contêm universais, e os universais entranham sempre um comportamento legal)." (14)

Assim, podemos dizer que "teorizamos constantemente, inclusive quando fazemos o enunciado singular mais trivial" (15); por exemplo: "aqui há um copo de água". Com isto podemos concluir que não é possível propor um único enunciado que deixe de transcender aquilo do qual nos dá testemunho a experiência. O que acontece é que nenhum enunciado, por trivial que seja, pode deixar de usar nomes universais que lhe conferem caráter de teoria, isto é, de hipótese. Por isto, podemos afirmar que:

"Não é possível verificar o enunciado "aqui há um copo de água" por nenhuma experiência com caráter de observação, pela razão de que os universais que aparecem naquele não podem ser coordenados a nenhuma experiência sensorial concreta." (16)

É que com palavras como "copo" e "água" estamos caracterizando o comportamento legal que, conjecturalmente, se espera que tenham certos objetos. Por isto, nos diz Sir Karl, podemos caracterizar

tais termos como "palavras de disposições". Expressam a suposta disposição de um objeto a compostar-se de uma certa maneira.

Como muito bem esclarece nosso autor, é comum que passe por alto o fato de que todo termo universal corresponde a certa suposta "disposição" porque se dá o caso que podem fazê-lo em distintos graus. Isto é: o fato que universais como "rompível" ou "solúvel" correspondem a disposições em maior grau que termos como "rompido" ou "dissolvido", conduziu ao erro de acreditar que somente o primeiro tipo de predicados correspondia a disposições. Mas neste modo de ver as coisas passa por alto o fato que um químico nunca diria que o sal se dissolveu na água se não esperasse poder recuperá-lo após a evaporação do líquido. De maneira que "dissolvido" denota um estado de disposição. A respeito de "rompido" basta considerar de que forma atuamos quando duvidamos se uma coisa está ou não rompida; "contrastamos o comportamento da coisa em questão, tratando de averiguar se mostra certa mobilidade indevida." (17). Assim, podemos inferir que "rompido", da mesma forma que "dissolvido", pretende descrever certas disposições de comporta-se segundo alguma legalidade ou regularidade. Generalizando, podemos dizer que o caráter disposicional de qualquer propriedade universal torna-se patente quando consideramos que contrastações poderíamos realizar se duvidássemos se uma propriedade determinada está ou não presente em um caso qualquer.

Haveremos de reconhecer que afirmar que algo é, por exemplo, uma laranja, é idêntico a propor toda uma série de teorias a respeito do comportamento deste algo em uma infinidade de circunstâncias possí-

veis. Por isso é que podemos contrastar esta afirmação, mas é também por isso que não podemos verificá-la. O mero e grosseiro dizer "eis aqui uma laranja" contém uma carga conceitual, universal, que nenhum fenômeno singular pode sustentar. O dizível sempre excede ao visível. A descrição mais parca a respeito do que ocorre não pode evitar pressupor toda uma série de eventos já ocorridos e ainda por ocorrer. Podemos dizer que toda conceitualização introduz no fenômeno um grau de inteligibilidade suplementar que, quando não está, se manifesta como falta, mas cuja presença é sempre um excesso injustificável. (18)

Contra a gnoseologia tradicional que supunha ser a conceitualização o justificado esquecimento de diferenças acidentais e superficiais em nome da lembrança fundada de uma semelhança essencial e profunda, o racionalismo crítico pode assumir que toda teorização, até a mais prudente descrição, nega caprichosamente diferenças para assim poder traçar semelhanças supostas, mas nunca certificadas.

A raiva do refletor nunca poderá ser legitimada, e é justamente por isto que seus caprichos sempre poderão ser desatendidos e suas intenções desarticuladas. Na crítica ao realismo também encontramos elementos para desacreditar a concepção do conhecimento própria do justificacionismo.

NOTAS E REFERENCIAS

(01) e (02) Michel Foucault, op. cit. p.24

(03) "Two faces ..." op. cit. p.93 (# 28)

(04) "Universo Abierto, Sociedad Abierta" op. cit. p.95

(05) ib idem p.25

(06) Michel Foucault op. cit. p.28

(07), (08) e (09) "Open Universe" op. cit. p.46

(10) ib idem p.67

(11) ib idem p.70

(12) Michel Foucault, op. cit. p.30

(13), (14) e (15) Decimo novo apendice da "Logic of Scientific ..."  
p.243 (# 2)

(16) "Logic ..." op cit p.95 (# 25)

(17) Decimo novo apendice da "Logic of ..." p.95 (# 25)

(18) compare-se esta idéia da conceitualização como suplemento com aquela idéia da conceitualização como complemento que desenvolvemos na nota (12) do capítulo V.

El texto filosofico aparece asi como un campo de fuerzas, un nucleo energetico en el que los distintos discursos de la realidad se entrecruzan, se cuestionan y se desmienten

Fernando Savater

### Conclusão

Segundo o apresentamos nesta dissertação, o racionalismo crítico se define em função de sua posição de enfrentamento com certo modo de problematizar e entender o conhecer que denominamos "gnoseologia herdada", "gnoseologia clássica" ou "gnoseologia tradicional". Esta maneira de encarar o conhecer (segundo a reconstrução que dela nos dão lugar a fazer os escritos de Popper) se caracterizaria, em primeira instância, por uma definição ou conceito específico de conhecimento e por certa concepção a respeito do modo como o conhecimento se gera e evolui. Tal definição é aquela onde se conjugam subjetivismo e justificacionismo para dictaminar gênero próximo e diferença específica do objeto de preocupação da gnoseologia. Segundo a mesma, o conhecimento é "crença bem fundada"; isto é, "crença justificada" (um conteúdo psicológico no qual acreditamos com uma certeza baseada em boas e suficientes razões).

De acordo com o exposto, seria justamente esta idéia que a gnoseologia clássica tem da diferença específica do conhecimento o que estabelece a modalidade da sua interrogação. Para ela a interrogação pelo conhecimento será um desesperado perguntar pelos fundamentos que legitimariam a pretensão de uma crença a ser considerada genuíno conhecimento.

O modo como Sir Karl apresenta alguma das possíveis respostas que se haveriam proposto para esta interrogação justificacionista, sugere que este modo de interrogar o conhecer se sustenta em certas exigências que caracterizamos como "naturalistas" e "autoritárias". Com efeito, uma crença bem fundada será uma crença gerada sem a inter-

venção de arbítrio humano e seguindo os ditados de certa autoridade inquestionável e supostamente infalível. Porém, como também pudemos apreciar, esta maneira de entender o conhecimento conduz a que a pertinência inegável do erro deva ser pensada como uma anomalia enigmática (o que exigia da teoria ad-hoc da ignorância como fruto de uma conspiração ou intoxicação); e, por outro lado, comprometia-se a resolução da problemática genética com a satisfação das demandas e exigências típicas do justificacionismo. Chegávamos assim ao que haveríamos de chamar "instructivismo". Este último rasgo da "gnoseologia herdada" contribuía para completar um quadro onde o protagonista fundamental do fato gnoseológico era um submisso e passivo sujeito que, como um bom aluno, acreditava sem duvidar em tudo o que certa autoridade lhe dava para crer.

Contra esta imagem se levantam as bandeiras do racionalismo crítico. Em primeiro lugar, Popper nos convidará a ver o conhecimento como sendo uma instituição. Isto é, o racionalismo crítico nos propõe a idéia segundo a qual nossas estruturas epistêmicas se inscrevem em uma ordem pública alheia à intimidade e à privacidade do anímico. Esta ordem é o "mundo III", uma malha de artifícios falíveis e perfectíveis, sujeito a uma história e a todo tipo de questionamento e convulsões. (01)

Mas, ainda opondo a idéia do conhecimento como instituição à tradicional idéia do conhecimento como crença, Popper não se sentirá tentado a dar uma caracterização da diferença específica destas máquinas institucionais que denominamos com o termo em questão. Fiel a si

mesmo, nosso homem não pretenderá dar uma resposta à pergunta "o que é o conhecimento?" que sirva como alternativa àquela típica da gnoseologia tradicional. Em seu lugar, Sir Karl preferirá responder à pergunta "o que faz o conhecimento?".

À pergunta por o que é próprio destas peculiares e digníssimas crenças que chamamos conhecimento, o racionalismo crítico oporá a pergunta por o que é que fazem (ou melhor: podem fazer) estas instituições que costumamos chamar desta maneira. Como em outras tantas oportunidades, Popper oporá uma interrogação de corte tecnológico ("o que faz?" ou "de que pode servir?") a uma interrogação de corte essencialista ("o que é?" ou "o que significa?").

O grande problema sobrevém ao se considerar a resposta que o racionalismo crítico propõe para esta pergunta tecnológica. Com efeito, na grande maioria dos escritos popperianos aparece a tese realista segundo a qual a finalidade destas instituições que chamamos conhecimento deveria ser a conquista da verdade entendida como correspondência entre elas e o real. Com este modo de ver o conhecimento entra em questão o artificialismo popperiano e a finalidade última do "mundo III" pareceria ser a de constituir-se no "para-si" da natureza. O racionalismo crítico retornaria, ainda que de um modo um tanto peculiar, a certos lugares comuns da gnoseologia clássica que antes parecia estar questionando. Com efeito, com o realismo voltavam as idéias do conhecimento como conquista de uma harmonia e de um certo estado de beatitude.

Mas nossa dissertação não quis concluir aí, não nos bastou mostrar que o racionalismo crítico dava lugar a um realismo sem justificacionismo e sem instructivismo, queríamos intentar convencer o leitor de que no corpus popperiano existiam elementos para também descartar o realismo e pensar o conhecimento de uma maneira que caracterizamos como "política".

Segundo esta maneira "política" de pensar o conhecimento, nossas estruturas epistêmicas seriam instituições orientadas a impor uma determinada racionalidade em uma realidade alheia a toda ordem semelhante. O conhecimento devia ser pensado como submissão das coisas a conhecer; não já como consecução ou recuperação de uma harmonia, mas sim como luta implacável.

Ressaltemos, neste sentido, que aqui não está em discussão o significado último do discurso popperiano. Aqui não está em jogo a revelação do que Popper quis ou não quis dizer. O que aqui se pretende é mostrar que o racionalismo crítico, pensado como entidade do "mundo III", está objetivamente fraturado e dá lugar a desenvolvimentos divergentes. Como foi dito na introdução, um destes desenvolvimentos possíveis rende-se à inércia da tradição, o outro acentua a força crítica do pensamento popperiano e serve para perfilar novos modos de pensar e interrogar o conhecimento.

E poder-se-a dizer que o maior rendimento de nossa estratégia de leitura está em nos haver conduzido até esta fratura.

NOTAS E REFERÊNCIAS

(01) Foi assim que falamos de uma teoria institucional do conhecimento que atingia até o próprio sujeito cognoscente.

(02) A respeito dessa oposição entre perguntas tecnológicas e perguntas essencialistas pode-se consultar o capítulo III de "The open society and its enemies".

**BIBLIOGRAFIA CONSULTADA**

Adorno, Theodor (1969); "Sobre la logica de las ciencias sociales" em "La Logica de las ciencias sociales" (trad. de J. Muñoz); ed. Grijalbo, Mexico 1978

Albert, Hans (1978); "La ciencia y La búsqueda de la verdad" em "Progreso y racionalidad en la ciencia" (trad. de L. meana); Ed. Alianza, Madrid 1982

Albert, Hans ( ); "Tratado da razão Critica" (trad. de E. Gudde); ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1976

Alquie, Ferdinand ( ); "A filosofia de Descartes" (trad. de M. Rodrigues); ed. Presença, Lisboa 1986

Althusser, Louis (1967); "De "el capital" a la filosofia de Marx", prefacio a "Para Leer El Capital" (trad. de M. Harnecker); siglo XXI, Mexico 1983

Anderson Gunnar (1978); "El problema de la verosimilitud" em "progreso y racionalidad en la ciencia" opus. cit.

Artigas, Mariano (1979); "Karl Popper: Busqueda sin termino"; ed. magisterio español, Madrid 1979

Barbosa de Olibeira, Marcos (1987); "Popper on induction" in: "The journal of non-classical logic" (volume 4, number 2), Unicamp, november 1987

Bronowski, Jacob (1979); "Los orienes del conocimiento y la imaginación" (trad. de E. Lynch); Ed. Gedisa, Barcelona 1981

Campbell, Donald (1974); "Variación injustificada y retención selectiva en los descubrimientos científicos" en "Estudios sobre la filosofía de la biología" (trad. de C. Pijoan); Ed. Ariel, Barcelona 1983

Caponi, Gustavo (1985); "Once tesis sobre Popper" en las "Actas de las primeras jornadas del centro de investigaciones de lógica y filosofía de las ciencias" (depto. de Humanidades, Univ. Nac. del Sur); Bahía Blanca, Junio de 1985

Caponi, Gustavo (1986); "El rostro del sofista" en "Paragnoseologicas" op. cit.

Caponi, Gustavo (1986); "Sobre esencialismo" en "Paragnoseologicas"; Ed. Keynes, Rosario 1986

Caponi, Gustavo (1987); "El reflector rabioso" en "Cuadernos de Filosofía, N° 1" (La filosofía de Karl Popper); Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes (Univ. Nac. de Rosario) Rosario 1988

Carnap, Rudolf (1966); "Fundamentación Lógica de la Física" (trad. de N. Miguens); ed. Orbis, Buenos Aires 1985

Carrilho, Manuel Maria (1987); "Os desafios da Racionalidade" en "Rev. Critica N° 1"; ed. Teorema, Lisboa 1987

Cassirer Ernst (1906); "El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I" (el renacer del problema del conocimiento, el descubrimiento del concepto de la naturaleza, los fundamentos del idealismo); (trad. de J. Roces), Fondo de Cultura Economica, Mexico 1979

Cassirer Ernst (1907); "El problema del conocimiento en la ciencia modernas II" (desarrollo y culminación del racionalismo, el problema del conocimiento en el sistema del empirismo, de Newton a Kant - la filosofía crítica) - (trad. de W. Roces); Fondo de Cultura Economica, Mexico 1979

Cassirer Ernst (1920); "El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas III" (Los sistemas Poskantianos) (trad. de W. Roces); Fondo de Cultura Economica, Mexico 1979

Cassirer Ernst (1932) "El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas IV" (de la muerte de Hegel a nuestros días 1832/1932) (trad. de W. Roces); Fondo Cultura Economica, Mexico 1979

Cassirer Ernst (postumo: 1964); "Filosofía de las Formas Simbólicas III" (Fenomenología del reconocimiento) - (trad. de W. Roces); Fondo Cultura Economica, Mexico 1976

Chacon, Vamireh (1978); "Dialogo con Popper" em "Logica das Ciências sociais"; ED> Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1978.

Chalmers, Alan F. (1982); "What is this thing called Science?" University of Queensland Press, Sidney 1982

Dahrendorf Ralf (1969); "Anotaciones a la discusion de las ponencias de K. Popper y T. Adorno" en "La logica de las ciencias sociales" op. cit.

Deleuze, Gilles (1971); "KANT" (trad. de S. Dantas); ed F. Alves, Rio de Janeiro 1976

Derrida, Jaques (1968); "semiologia y gramatologia: entrevista con J. Kristeva" (trad. de M. Arranz); Ed. Pre-textos, Barcelona 1977

Duhem, Pierre (1908); "Salvar os fenomenos" (tercer suplemento dos) "Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia" CLE/ Unicamp (Campinas) 1984

Epstein, Isaac (1985); "Revoluções Cientificas": Ed. Atica, São Paulo 1988

Feyerabend, Paul; (1970); "Contra el metodo" (Trad. de F. Hernan) ed. Ariel, Mexico 1981

Foucault, Michel (1973); "A verdade e as formas juridicas", Cadernos da PUC, Rio de Janeiro 1976

Fernandes, Sergio (1981); "Foundations of Objective Knowledge" (the relations of Popper's theory of Knowledge to that of Kant); D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985

Frege, Gottlob (1919); "El pensamiento: una investigación lógica" en "Escritos lógico-semánticos" (trad. de C. Luis y E. Pereda) Ed. Tecnos, Madrid 1974

Gargani, Aldo (1979); "Introducción a la crisis de la razón" (trad. de V. Passano) Ed. Siglo XXI, Mexico 1983

Grigoleit, Nora (1986); "El discreto encanto de lo natural" en "Paragoneologías"; ed. Keynes, Rosario 1986

Grünbaum, Adolf (1978); "Popper versus el Inductivismo" en "Progreso y racionalidad en la ciencia" op. cit.

Gutierrez, Jézio H.B. (1986); "Demarcação e Decibilidade em Popper" em Rev. Manuscrito, volume IX - Nº 2-, october 1986 Unicamp

Gutierrez, Jézio H.B. (1987); "A história da ciência e a epistemologia de Popper" (Dissertação de Mestrado) - Depto de Filosofia - IFCH/UNICAMP 1987

Habermas, Jürgen (1969); "Teoría analítica de la ciencia y la dialéctica" en "la lógica de las ciencias sociales" op. cit.

Hacking Ian (1979); "La filosofía de la ciencia según Lakatos" en "Revoluciones Científicas" (trad. de J.J. Utrilla), Fondo de Cultura Económica, México 1985

Hartnack, Justus (1962); "Wittgenstein y la filosofía contemporánea" (trad. de J. Muñoz) Ed. Ariel / Barcelona 1972

Heidegger, Martin (1938); "La época de la imagen del mundo" en "Sendas perdidas" (trad. de J. Rovira) Ed. Losada = Bs. As. 1979

Heidegger, Martin (1936); "La pregunta por la cosa" (trad. de Z. Szankay) Alfa Argentina, Bs. As. 1975

Hempel, Carl (1945); "Confirmación, inducción y creencia racional" (trad. de N. Miguel); Ed. Muidos, Bs. As. 1979

Hübner, Kurt (1977); "Crítica de la Razón Científica". (trad. de E. Garzon) Ed. Alfa, Barcelona 1981

Korner, Stephan (1969); "Cuestiones Fundamentales de filosofía" (trad. de D. Bergada); Ed. Ariel // Barcelona 1984

Koyré, Alexandre (1943); "Galileo y Platón" en "Estudios de historia del pensamiento científico" (trad. de C. Bustos); Siglo XXI, Madrid 1977

Koerge, Noretta (1978), "Hacia una nueva teoría de la investigación científica" en "Progreso y racionalidad en la ciencia" (trad. de L. Meana); Alianza, Madrid 1982

Kuhn, Thomas (1962); "La estructura de las las revoluciones científicas" (trad. de A. Contin); Fondo de Cultura Económica, México 1971

Kuhn, Thomas (1970); "La lógica del descubrimiento científico o la psicología de la investigación" en "La tensión esencial" (trad. de R. Helier), Fondo Cultura Económica, México 1987

Kuhn, Thomas (1973), "Objetividad, Juicios de valor y elección de teoría" en "La tensión esencial" op. cit.

Labastida, Jaime (1969); "Producción, Ciencia y Sociedad: de Descartes a Marx", Siglo XXI, México 1983

Lakatos, Imre (1961); "Necesidad: Kneale y Popper" en "matemáticas, ciencia y epistemología" (escritos filosóficos vol. II) - trad. de R. Nicolas -; Alianza / Madrid 1981

Lakatos, Imre (1964); "Newton's effect on scientific standards" in "The methodology of scientific research programmes" (Philosophical papers volume I); Cambridge University press, 1978

Lakatos, Imre (circa 1965); "Sobre la historiografía popperiana" en "Matemáticas, ciencia y epistemología" opus. cit

Lakatos, Imre (1968); "Cambios en el Problema de la Lógica inductiva" en "Matemáticas, ciencia y ..." opus. cit.

Lakatos, Imre (1970); "Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales" en "historia de la ciencia sus ... (simposio con la participación de T. Kuhn, R. Hall y otros); trad. de R. nicolas; Tecnos / Madrid 1974

Lakatos, Imre (1970); "O falseamento e a metodologia dos programas de Pesquisa Científica" en "A crítica e o desenvolvimento do conhecimento" (trad. de O. Cajado): Ed. Cultrix / edusp, São Paulo 1979

Lakatos, Imre (1973); "El problema de la evaluación de teorías científicas" en "Matemáticas, ciencia y ..." op. cit.

Lakatos, Imre (1973); "Ciencia y Pseudociencia" en "La metodología de los programas de investigación científica" op. cit.

Lakatos, Imre (1974); "Popper y los problemas de demarcación e inducción" en "la metodología de los programas de investigación científica" opus. cit.

Lamanna, Paolo (1952); "El pensamiento antiguo" (trad. de O. Caletti); Hachette / Bs.As. 1970

Lamanna, Paolo (1961); "De Descartes a Kant" (trad. de O. Caletti) Haccette / Bs. As. 1964

Landim, Raul (1983); "A interpretação realista da definição nominal de verdade" em "Rev. Manuscrito vol VI, Nº 2" CLE / Unicamp, Campinas 1983

Lecourt, Dominique (1981); "L'ordre et les Jeux"; Editions Grasset et Fasquelle, Paris 1981 p.172

Levi, Issac (1959); "Utilidad e condições da Aceitação de Hipoteses" em "Filosofia da ciência" (trad. de L. Hegenberg); Ed. Cultrix / São Paulo 1979

Loparic, Zeljko (1973); "Heuristica Kantiana" em "Cadernos de historia e filosofia da ciência" Nº 5. CLE / Unicamp (campinas) 1983

Lores Arnaiz, Maria del Rosario (1964); "La concepción popperiana de la racionalidad" em Rev. "Critica y utopia" Nº 12, Buenos Aires 1984

Low, Reinhard (1983); "Evolución y conocimiento: transcendencia y limitaciones de la gnoseologia evolutiva en su proyeccion filosofica" em "La evolución del pensamiento" (trad. de P. Galves); Ed. Vergara / Barcelona 1984

Magee, Bryan (1973); Popper (trad. de L. Hegenberg); cultrix / E. Dusp, São Paulo

Marí, Enrique E. (1973); "Neopositivismo e Ideologia", Eudeba, Bs. As. 1974

Martinez, Jerónimo (1980); "Ciencia y Dogmatismo" (El problema de la objetividad en K. R. Popper); Ed. Catedra / Madrid 1980

Mc Mullin, Ernan (1978); "La filosofía de la ciencia y sus reconstrucciones racionales" en "Progreso y racionalidad en la ciencia" opus cit

Medawar, Peter (1965); "El arte de lo soluble" (trad. de N. Miguel) Monte Avila EDS // Caracas 1969

Mondolfo, Rodolfo (1942); "El pensamiento antiguo" (trad. de S. Tri) Losada, Bs. As. 1974

Musgrave, Alan (1978); "Apoyo factico, falsacion, Heuristica y anarquismo" en "Progreso y racionalidad en la ciencia" opus cit

Pessoa Mendonça, Wilson (1987); "Da teoria do conhecimento à metodologia: analise do projeto epistemologico de Popper" em "Cadernos de História e Filosofia da Ciencia" Nº 7, CLE / Unicamp (Campinas) 1987

Popper, Karl (1944); "The poverty of historicism" < ROUTLEDGE AND Kegan paul, London 1957

Popper, Karl (1945); "The open society and its enemies" Princeton University Press 1963

Popper, Karl (1959); "The logic of scientific discovery"; Basic Books, inc, New York 1959

Popper, Karl (1963); "conjectures and Refutations: the growth of Scientific Knowledge"; Basic Books, inc. New York 1963

Popper, Karl (1969); "Logica das ciências sociais" em "Logica das ciências sociais" (trad. de E. Martins); Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1978

Popper, Karl (1970); "A ciencia normal e seus perigos" em "A critica e o desenvolvimento do conhecimento" opus cit

Popper, Karl (1972); "Objective Knowledge: an evolutionary approach"; Oxford at the clarendon press, London 1972

Popper, Karl (1972); "A racionalidade das revoluções científicas" em "Logica das ciencias sociais" opus cit

Popper, Karl (1974); "Intellectual Autobiography" (edited by P. A. Schilpp in "The philosophy of Karl Popper") - the library of living philosophers, volume XIV, Book I - the open court, la salle (illinois) 1974)

Karl Popper (1974), "Replies to my critics" -edited by P. A. schilpp in "The philosophy of K. Popper" opus. cit book II

Karl Popper (1974), "La reduccion cientifica y la incompletitud esencial de toda ciencia" en "estudios sobre la filosofia de la biologia" (trad. de C. Pijoan); Ed. Ariel, Barcelona 1983

Karl Popper (1975), "How I see Philosophy?" in: "The owl of minerva" New York 1985

Karl Popper (1977), "The self and ist brain" (PART I), Springer verlag New York 1985

Karl Popper (1982); "Tolerancia y responsabilidad intelectual" en "Universo abierto, sociedad abierta" (tad. de A. Perona); Ed. Tecnos, Madrid 1984

Karl Popper (1982); "REALISM and the aim of Science" (from the posts-cript to the logic of scientific discovery) - Edited by W.W. Bartley III -, Hutchinson, London 1983

Karl Popper (1982); "The open Universe: an argument for indeterminism" (from the postscript to the logic of scientific discovery); Edited by W.W. Bartley III -, Hutchinson, London 1963

Karl Popper (1982); "Quantum theory and the Schism in Physics" (from the postscript to the logic of ...) , Edited by W.W. Bartley III; Hutchinson, London 1983

Karl Popper (1983); "Sociedad abierta, universo abierto" (conversacion con Franz Kreuzer) opus. cit

Porchat, Oswaldo (1987), "Ceticismo e saber comun" en Rev. Critica N° 1; Ed. Teorema, Lisboa 1987

Post Heinz (1978), "Objetivismo contra sociologismo" en "Racionalidad y progreso en la ciencia" opus cit

Putnam, Hilary (1974), "La corroboracion de las teorias" en "Revoluciones cientificas" opus cit

Radnitzky, Gerard / Anderson, Gunnar (1978) "Hay criterios objetivos del progreso cientifico?" en "Progreso y racionalidad en la ciencia" opus. cit

Radnitzky, Gerard (1978), "De la fundamentación de teorias a la preferencia fundamentada de teorias" en "Progreso y racionalidad en la ciencia" opus cit

Radnitzky, Gerard (1979), "Contemporary Philosophical discussion as debates between early wittgensteinians, Popper and later wittgensteinians" en "Rev. Manuscrito, Vol II N° 2" CLE / Unicamp # Campinas 1979

Radnitzky, Gerard (1982); "Knowing and Guessing" en "Rev. Manuscrito, vol VI, N° 1" = CLE / Unicamp, Campinas 1982

Riedl, Rupert (1983); "Evolución y conocimiento evolutivo: sobre la concordancia entre los ordenes del pensamiento y de la naturaleza" en "La evolución del pensamiento" opus. cit

Rohden, Valeiro (1988), "Ceticismo versus condições de verdade"; em "Manuscrito - vol XI, N° 2", Unicamp / CLE Outubro 1988

Rodil, Eduardo (1985); "Verdad, Probabilidad y verosimilitud en la explicación científica" en las "Actas de las primeras jornadas del centro de investigaciones de logica y filosofia de la ciencia" (Depto. de Humanidades, Univ. Nac. del Sur); Bahia Blanca, Junio de 1985

Rorty, Richard (1979); "La filosofia y el espejo de la naturaleza" (trad. de J. Hernandez); Ed. catedra, Madrid 1983

Rosset, Clement (1973); "L'anti-nature"; Puf, paris 1973

Ruiz, Carlos (1984); "La epistemologia de Popper y el neoliberalismo" en "Revista critica y utopia N° 12", Bs. As. 1984

Stahl, Gerold (1966); "la verdad desde el punto de vista logicomatemático" en "Estructura y conocimiento científico"; Ed. Paidós, Buenos aires 1977

Stegmüller, Wolfgang (1965); "El problema de la inducción: respuestas modernas al desafío de hume" en "Creer, Saber, conocer y otros ensayos" (trad. de E.Valdez); ED. Alfa, Buesnos Aires 1978

Thuiller, Pierre (1971); "Como se constituyen las teorías científicas?" en "Lamanipulación de la ciencia" (trad. de M. Vidal) - Ed. Fundamentos = Caracas 1975

Vollmer, Gerhard (1983); "Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva" en "La evolución del pensamiento" opus. cit

Von Forster, Heinz (1973); "Construyendo una Realidad" en "La realidad inventada" (trad. de A. Baez); Ed. Gedisa, Bs. As. 1988

Von Hayek, Fredrerik (1968); "La primacia de lo abstracto" en "Nuevos Estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas" (trad. de M. Alveas); Eudeba, Bs. As. 1981

Von Hayek, Fredrerik (1970); "Los errores del constructivismo" en "Nuevos estudios en filosofía ..." op. cit

Watkins, John (1978); "La corroboración y el problema de la comparación del contenido" en "Progreso y racionalidad en la ciencia" opus cit

Wittgenstein, Ludwig (1918); "Tractatus logico - philosophicus" (Ed. Bilingue) Alianza, Madrid 1987

Worrall, John (1978); "Las formas en las que la metodología de los programas de investigación científica mejora la metodología de Popper" en "Progreso y racionalidad en las ciencias" op. cit.

Wuketits, Franz (1983); "Gnoseologia evolutiva: el nuevo desafio" en  
"la evolucion del pensamiento" opus. cit

## ÍNDICE GERAL

Agradecimento .....	01
Dedicatória .....	02
INTRODUÇÃO .....	03

### PARTE I (20)

<u>CAP. I</u> : Do subjetivismo à concepção institucional do conhecimento .	21
O que cabe aos epistemólogos? (22); O Mundo III (25); O conhecimento como instituição (34); A questão do sujeito (38); Conjecturas no Fórum (42); a difusão do subjetivismo (43); <u>Notas e Referências</u> (46).	
<u>CAP. II</u> : Do Reino da Certeza à República da crítica .....	52
A demanda de fundamento (53); A Primazia do Natural (64); Autoritarismo (74); Artíficos conspiradores (81); A História do Erro (87); Novas Perguntas (89); O Problema da crítica (91); As Regras da Luta (94); Busca sem Fim (96); Artificialismo crítico (101); <u>Notas e Referências</u> (102).	

CAP. III: Da Ameba a Einstein ..... 108  
 Empirismo e instructivismo (109); Racionalismo Darwiniano (112); Gene-  
 ralizando uma Analogia (115); Um Erro Duplo e sua Retificação (119);  
Notas e Referencias (121).

PARTE II (123)

CAP. IV: Do Realismo dogmático ao Realismo Hipotético ..... 124  
 O Progresso (125); A Verdade (132); A VEROSSIMILHANÇA (139); Realismo  
 e Justificacionismo (145); Realismo e Instructivismo (147); O Retorno  
 ao Natural (149); Notas e Referencias (152).

CAP. V: Do Racionalismo Dogmático ao Racionalismo Crítico ..... 156  
 A Verdade e seus problemas (157); Como é Possível a Verdade (160); O  
 Velho Truque da co=naturalidade (166); Compromissos Metafísicos (172);  
 O Real e o Racional (174); Outra Vez o Erro (177); Aquilo que Resiste  
 (179); Notas e Referencias (181).

CAP. VI: Além do Realismo Hipotético: o Reflector Raivoso ..... 187  
 O Conhecimento e as Coisas (188); Darwinismo Combativo (190); A Raiva  
 do Refletor (193); Os Excessos conceituais (196); Notas e Referencias  
 (200).

CONCLUSÃO .....	202
Bibliografia Consultada .....	208
Índice Geral .....	225

\* \* \*