

O falseacionismo como socratismo metodológico

Gustavo Caponi *

Resumo

Comparamos aqui o modo popperiano de entender a função da crítica com a forma em que o fazem a tradição justificacionista e as variantes “peircianas” do falibilismo. Esta comparação porá em evidência como, na perspectiva popperiana, a metodologia deixa de ser considerada enquanto uma reflexão subordinada a um ideal epistemológico e passa a ser pensada como a encarregada de definir esse ideal.

Apresentação

O falseacionismo não se esgota no falivilismo. O falseacionismo é, segundo Popper, a atitude metodológica que o reconhecimento da falividade de nosso conhecimento obriga-nos a adotar: se não podemos confiar na nossa capacidade de conhecer, o único que fica é o rigor crítico, a desconfiança socrática. Cabe, assim, opor esse modo de entender a função da crítica à forma em que o faz, não só a tradição justificacionista, mas também à forma em que o fazem as variantes peircianas do falivilismo. Nessas últimas a crítica é, como no justificacionismo, só um meio; mas não já para o estabelecimento de um estado de certeza definitivo, mas sim de um consenso o mais firme e duradouro possível. No falsacionismo, em troca, a crítica é o próprio exercício da racionalidade: um fim e não um meio.

Essa contraposição permitira-nos mostrar como, na perspectiva popperiana, a metodologia deixou de ser uma

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

reflexão subordinada a um ideal epistemológico, e pode começar a ser considerada como encarregada de propor e fixar este ideal.

Justificacionismo

Segundo a definição proposta por Imre Lakatos, o justificacionismo não é nada mais que “a identificação do conhecimento com o conhecimento provado” (Lakatos 1970, p.113); porém, se não esquecemos que esta identificação funcionou sempre num contexto de subjetivismo, onde se considerava o conhecimento como um tipo especial de crença e as provas eram identificadas com as razões com que contava um sujeito para fundamentar uma crença determinada, podemos caracterizar este “ismo” como a identificação do conhecimento com a crença justificada ou bem fundamentada. Por isso, tal como apontou Popper, segundo este modo de entender o conhecimento: “para que um tipo de crença ou estado da mente seja algo mais que uma mera crença e possa justificar a pretensão de ser conhecimento, precisa-se que o crente possua razões suficientes para estabelecer que o conhecimento em questão é, com certeza, conhecimento” (Popper 1972, p.76).

Claro: sobre este primeiro consenso, comum a toda a gnoseologia clássica, deram-se dois grandes debates. Um foi aquele que se colocou em torno da possibilidade desta justificação; os céticos a negaram (negando assim a possibilidade do conhecimento) e aqueles que a afirmaram se dividiram ao querer determinar sua índole e seu alcance, colocando-se assim o segundo dos debates mencionados: aquele que dividiu empiristas e racionalistas. Estes discordavam a respeito da índole destas razões suficientes sobre as quais haveria de fundamentar-se o conhecimento;

mas nunca duvidavam de que toda crença com pretensão de ser conhecimento devia contar com o aval de tais razões. Lakatos explica esta situação do seguinte modo:

De acordo com os “justificacionistas”, o conhecimento científico consistia em proposições demonstradas. Tendo reconhecido que as deduções estritamente lógicas nos permitem apenas inferir (transmitir a verdade) mas não demonstrar (estabelecer a verdade), eles discordavam em relação à natureza dessas proposições (axiomas) cuja verdade pode ser provocada por meios extralógicos. Os intelectualistas clássicos (ou “racionalistas” no sentido estrito do termo) admitiam espécies muito variadas – e poderosas – de “demonstrações” extralógicas pela revelação, intuição intelectual, experiência. Com a ajuda da lógica, estas lhes permitiam provar toda a sorte de proposições científicas. Os empiristas clássicos só aceitaram como axiomas um conjunto relativamente pequeno de “proposições fatuais” que expressavam os “fatos concretos”. O seu valor de verdade foi estabelecido pela experiência e elas constituíram a base empírica da ciência. Para poder provar teorias científicas partindo apenas da rigorosa base empírica, eles precisavam de uma lógica muito mais poderosa do que a lógica dedutiva dos intelectualistas clássicos: a “lógica indutiva” (Lakatos 1972, p.113).

Por sua vez, os céticos aceitavam a concepção justificacionista do conhecimento; todavia, ao concluir que a busca da certeza estava condenada ao fracasso, chegavam a pensar que a única atitude filosófica válida era um silêncio pirrônico do qual só poderiam tirar-nos “a ação, o emprego e as ocupações do dia-a-dia” (Hume 1748, 159). É que, como

também assinala Lakatos, “o ceticismo não negou o justificacionismo: apenas asseverava que não havia (nem poderia haver) conhecimento provado e, portanto, qualquer espécie de conhecimento” (Lakatos 1970, p.113). Até poder-se-ia dizer que todo pirrônico esconde um justificacionista desiludido.

Contudo, não é esta a oportunidade de analisar globalmente a atitude cética em particular ou a justificacionista em geral (Popper 1963); mas sim de mostrar como a assumpção da certeza como meta da indagação, funciona como uma chave metodológica absolutamente oposta à constituída pela “opção crítica” própria do falseacionismo. Porém, para ver por que isto é assim, é mister explicitar o que entendemos por “certeza” quando dizemos que, segundo a metodologia justificacionista, a mesma constitui o fim do trabalho teórico.

Neste sentido, podemos dizer que por “certeza” entendemos um peculiar estado mental pelo qual reconhecemos, sem reservas e sem dúvidas, a verdade de uma crença. O importante é não confundir este estado de certeza com a mera persuasão ou convicção que, pessoalmente, possamos ter em relação a algo. Para que tal convicção possa homologar-se à certeza, é mister que o sujeito esteja de posse do que se consideram razões válidas e suficientes para demonstrar a verdade de sua crença; caso contrário, não há certeza legítima, mas sim uma persuasão apressada e infundada (arbitrária).

Por outro lado, é mister sublinhar que a noção de “certeza” contem a idéia de irreversibilidade. Com efeito, considera-se que, se o sujeito chegou a um genuíno e legítimo estado de certeza em relação a uma crença determinada; então, esse estado deve ser definitivo e irreversível, ficando descartada toda revisão ou dúvida a respeito desta crença.

Se, caso contrário, a dúvida voltasse a emergir; isto é uma indicação inequívoca de que não havia genuína certeza mas sim simples convicção. Ou, em outros termos: não havia genuína ciência ou genuíno conhecimento, mas sim mera opinião; doxa e não episteme. Por isso, um platônico sempre pode distinguir entre a persuasão que gera o filósofo e aquela outra que gera o sofista; este só produz uma convicção passageira, o outro, uma certeza definitiva.

Esta idéia de irreversibilidade é uma das notas fundamentais da metodologia justificacionista, porque leva a pensar que o progresso científico deve ser um processo cumulativo sem avanços e retrocessos, e onde só são conquistas as conquistas definitivas. Assim, e como indicava Imre Lakatos, “se alguém abandona uma teoria, então o próprio fato de tê-la abandonado demonstra que a teoria refutada não era realmente um resultado da comunicação científica com a verdade” (Lakatos 1980, p.197). Por isso: “cada mudança científica é considerada então como a mudança de um estado mental pseudocientífico para outro científico” (Lakatos 1980, p.197); isto é: como a conquista de uma certeza que nos libera seja da dúvida, seja da convicção apressada e injustificada que nos mantinha no erro.

Daí podemos inferir o caráter subsidiário ou ortopédico que tal concepção metodológica pode outorgar à dúvida ou à atitude crítica. Com efeito, se a indagação deve tender à consecução desse ponto ômega que é a certeza; então, a dúvida ou a atitude crítica constituem um estado a ser superado. E não poderia ser de outro modo: o que devemos conquistar é um tipo peculiar de crença (chamado conhecimento) que, por constituir uma convicção bem fundamentada, não pode deixar lugar a dúvidas e, portanto, não oferece nenhum flanco para a crítica. Mas claro: isto não implica proibir todo exercício crítico e toda atitude de

dúvida; mas sim, simplesmente, outorgar à dúvida uma função puramente terapêutica ou corretiva que é a de denunciar as falsas certezas para, desse modo, deixar livre o caminho para a chegada das legítimas. A crítica não é mais que a catarse que antecede à maiêutica.

Porém, este esquema socrático (ou platônico) também se repete em Descartes: a chamada “dúvida metódica” não é mais do que uma eliminação dos falsos conhecimentos que tem como objetivo levar-nos perante aquelas evidências diante das quais já não há dúvidas possível nem crítica viável; a dúvida não é mais que um caminho até a certeza. Como vemos: há algo muito grego em tudo isto, a crítica está para a certeza como o movimento está para o repouso; isto é: a certeza e o ponto de equilíbrio e repouso no qual o movimento da dúvida acha sua perfeição. Desse modo, o método aparece representado como um conjunto de regras que guiam o espírito a partir de um estado de inquietude constituído pela dúvida, até essa calma final que é a certeza; mas, por sua vez, a dúvida não tem outras função além de sacudir-nos quando, erroneamente, acreditamos ter chegado à verdade.

Para poder manter esta imagem do conhecimento como busca da certeza, e não cair no ceticismo, as vertentes dogmáticas ou otimistas do justificacionismo deviam apelar para a postulação de certas instâncias subjetivas que funcionavam como autoridades inquestionáveis e habilitadas a constituírem-se em fundamento último de nossas crenças. Como afirma Hans Albert:

A metodologia clássica, como se apresenta na teoria do conhecimento do racionalismo clássico – nas suas variantes intelectualista e empirista –, era, na verdade, (...), uma metodologia orientada segundo uma versão metodológica do princípio de razão suficiente,

segundo a idéia de que cada concepção, cada convicção, cada crença, tem que ser justificada mediante o recurso a bases positivas e seguras, a um fundamento inabalável. Se se quisesse evitar um regresso infinito ou um círculo, não restaria nada além do recurso a dados últimos e indubitáveis de qualquer espécie, cuja certeza podia, na melhor das hipóteses, tornar-se plausível mediante a referência ao seu caráter de revelação. O processo de fundamentação teria que conter uma conclusão dogmática (Albert 1976, p. 47).

Das três possibilidades oferecidas pelo trilema de Munchhausen [regressão ao infinito, circularidade e interrupção dogmática do procedimento de fundamentação (Albert 1976, p. 26)], a epistemologia clássica acabava sempre optando pela última; ou seja: postulando o caráter último, indubitável e infalível de certos conteúdos ou instâncias cognitivas que, desse modo, pretendem instituir-se no ponto arquimédico no qual haverão de encontrar seu fundamento todas as crenças que constituem ciência legítima. Por isso, tal e qual assinala Imre Lakatos, “os dogmáticos sempre mantiveram que há certas faculdades humanas (os sentidos, o intelecto ou a aptidão para receber comunicação divina) que, de forma separada ou conjunta, capacitam os humanos para reconhecer a verdade do que chamamos *proposições básicas*” (Lakatos 1980, p.196).

Tais faculdades eram consideradas como a fonte última (a origem) e a garantia de toda a certeza; e, segundo a metodologia justificacionista, a dúvida e a crítica deviam curvar-se ante elas que, desse modo, se instituía em autoridades infalíveis e indiscutíveis. Assim, e mais uma vez, o exercício crítico aparece como prática policial destinada a denunciar, desmascarar e aniquilar falsos pretendentes a

conhecimento que ofuscam nossa subjetividade e conspiram contra o reinado da certeza legítima. É claro: se o soberano legítimo é infalível, os erros e as confusões devem ser causados por conspiradores tais como a tradição, os preconceitos, as ilusões ou a ideologia; e eis aí o trabalho da crítica: colocar a casa em ordem (e mais nada).

Em contraste com toda esta atitude, e ao não identificar “a busca do conhecimento com a busca da certeza” (Popper 1972, p. 77), o racionalismo crítico não precisa deste recurso dogmático a supostas faculdades infalíveis: não requer de uma autoridade que garanta a certeza e tampouco tem motivo para recorrer à denúncia de uma conspiração com a qual explicar os erros. Segundo Popper: “a ciência não tem autoridade. Não é produto mágico do dado, dos dados, das observações; não é um evangelho da verdade. É o resultado de nossos próprios esforços e erros. Somos você e eu os responsáveis por ela” (Popper 1956a, p. 259).

Na ciência não há um elemento que não seja produto (direto ou indireto) da ação dos homens concretos; nada há em nosso conhecimento que deva ser atribuído a alguma autoridade sobre-humana embutida em nossa subjetividade (Popper 1972, p. 77). Nosso saber, essa província lógica do Mundo III, é o resultado de nossos esforços e também de nossos descuidos. Por isso, o erro toma parte constitutiva disso que costumamos chamar “nosso conhecimento”; não é uma exterioridade que se lhe opõe. Tanto é assim que até se pode pensar que todo nosso conhecimento objetivo não é mais do que um tecido de erros, e nem por isso deveríamos revisar o racionalismo crítico. Mais ainda: este cavalga sobre a afirmação dessa possibilidade. Todavia: é esse ceticismo uma forma de pirronismo?

De modo algum: mesmo assumindo que qualquer tentativa de estabelecer um princípio de justificação suficiente para nossas crenças deverá terminar em alguma mistificação autoritária ou em algum fracasso que nos mostre, mais uma vez, que isto que chamamos de “conhecimento” “é todo conjectura, doxa mais que episteme” (Popper 1956a, p. 259); o racionalista crítico não se vê levado ao silêncio pirrônico. Longe disto, se considera com direito a falar, a conjecturar e também a questionar; porque, previamente, fez o que o pirrônico não se atreveu a fazer: rompeu com o justificacionismo e impugnou a identificação do conhecimento com a crença justificada.

Excetuando, se é que se pode, isso que denominamos “conhecimento demonstrável” e que, segundo Popper, “compreende (se é que compreende algo) as proposições da lógica formal e da aritmética (finita)” (Popper 1972, p. 77), o racionalista crítico assume o conhecimento como conjectura de fato injustificada e por direito injustificável; e além disto, supostamente falsa. E o assume até com entusiasmo; não já como a conclusão desiludida de alguma desesperada busca da certeza; mas sim como o ponto de partida de uma nova reflexão epistemológica que, longe de perguntar-se pela natureza do fundamento, tratará de estabelecer regras que pautem os procedimentos pelos quais as teorias se propõem, se avaliam, se aceitam e se rejeitam. Assim, o epistemólogo já não se ocupará em descobrir receitas para chegar a este estado espiritual que chamamos de “certeza”; mas sim de propor normas apropriadas para regular o espaço institucional de diálogo e debate onde as distintas contribuições feitas ao conhecimento objetivo são avaliadas e criticadas.

Socratismo epistemológico

Todavia, o importante, aquilo que define a metodologia popperiana, é o fato que essas regras institucionais não têm outra função que a de manter sempre aberto, ou o mais aberto possível, o jogo da crítica. Ou seja: não se trata de regular o exercício crítico para que este leve a algum resultado particular (como pode ser a certeza), mas sim de propor regras que, prescrevendo um exercício progressivo da crítica, proscravam qualquer atitude ou modalidade discursiva que tenda a obturá-lo. É que, segundo um axioma fundacional do racionalismo crítico, “nosso conhecimento aumenta só através da correção de nossos erros” (Popper 1963, p. IX) e essa é a função da crítica: detectar e eliminar erros; com isto, se limitamos a crítica em função de algum outro valor, limitamos a única possibilidade real de aumentar nosso conhecimento.

Convenhamos que a concepção popperiana do aumento do conhecimento é um tanto desconcertante e, em geral, não foi claramente formulada. Felizmente, o próprio Popper insistiu em dar-nos uma pista para sua compreensão que nos parece sumamente esclarecedora: sua concepção do progresso é a reformulação de uma velha tese socrática. Segundo a mesma:

A nossa ignorância não tem limites e é desencorajante. Na verdade, é precisamente o progresso grandioso das ciências da natureza (...) que nos abre permanentemente os olhos para a nossa ignorância, mesmo na área das ciências da natureza. Daí foi que a idéia socrática do não-saber tomou um rumo totalmente novo. Com cada passo em frente que damos, com cada problema que resolvemos, descobrimos não só novos problemas não resolvidos, mas constatamos

também que quando julgávamos pisar terreno firme e seguro, tudo é de fato incerto (Popper 1961, § 2).

O que chamamos de a resolução de um problema científico não é mais que a superação de um problema mais limitado em favor de um problema mais amplo e complexo. Nossa resposta a uma pergunta só serve, segundo esta metodologia, se ela coloca interrogações mais amplas e diversificadas que a que ela mesma respondeu. Segundo Popper:

(...) A solução de qualquer problema científico traz consigo muitos problemas novos por resolver. Quanto mais aprendemos sobre o universo, tanto mais consciente, pormenorizado e rigoroso se torna o nosso saber em virtude dos problemas ainda não resolvidos, o nosso saber socrático em virtude da nossa ignorância. A investigação científica é, de fato, o melhor método para nos esclarecermos sobre nós próprios e sobre a nossa ignorância (Popper 1979, p. 50).

Assim, a indagação científica é vista como uma catarse permanente, sem possibilidade de maiêutica. Progredimos indo de erros primeiros a erros segundos; de erros piores a erros melhores; de erros mais primitivos a erros mais elaborados, cuja eliminação colocará mais e melhores perguntas. Popper é socrático sem ser platônico.

Só é mister entender que este socratismo não constitui uma filosofia preguiçosa que, decretando a infinitude de nossa ignorância, nos convida a abandonar todo esforço teórico. Pelo contrário, e em consonância com os ensinamentos de Sócrates, esta metodologia nos exige uma formulação progressivamente mais ampla e precisa dessa ignorância; não

basta saber que tudo o que se diz do mundo está errado, é necessário argumentar para mostrar que isso é assim: nisso consiste o exercício crítico e não em permanecer calado. A meta é a “docta ignorancia”.

Porém, aí começam os problemas; porque: “a crítica racional deve ser sempre específica – deve indicar as razões específicas pelas quais determinadas afirmações, ou determinadas hipóteses, parecem ser falsas e determinados argumentos não parecem ser válidos” (Popper 1981, p.182). Isto é, a crítica não pode ser um exercício puramente negativo; deve basear-se sempre em algo, em certas suposições, em certas hipóteses. Porém, sendo assim, toda crítica acaba baseando-se em elementos que, por sua vez, são criticáveis. Com isto, podemos dizer que, por ser específica, toda crítica racional é, por sua vez, criticável e discutível. Assim, ao criticar não fazemos mais que abrir um espaço de diálogo e discussão entre (pelo menos) duas posições antagônicas e igualmente criticáveis. O que chamamos de “o exercício crítico” não é mais que este diálogo ou este combate entre teorias rivais; e tal é a idéia que aninha no conceito popperiano de “experimento crucial”. Os mesmos são cruciais porque “(...) indicam as encruzilhadas entre duas (ou mais) teorias. Pois afirmar que sem a teoria em questão haveríamos esperado um resultado diferente implica em que nossa expectativa era o resultado de alguma teoria (talvez anterior), por mais obscura que possa ser a consciência que tenhamos deste fato” (Popper 1956b, p. 112).

É certo: às vezes, nem todas as teorias em conflito estão formuladas com a mesma precisão e é difícil caracterizá-las de um modo positivo; porém, é óbvio que quando criticamos uma teoria T o fazemos a partir de alguma teoria não T que, mesmo tacitamente, possui pressupostos e conseqüências que o mesmo devir da discussão nos obrigará a explicitar, a

precisar, a avaliar, a reformular e talvez, a abandonar. Todavia, o importante é entender que, dentro da normativa popperiana, só devem ser consideradas as críticas criticáveis; ou seja: os argumentos discutíveis e contra-argumentáveis.

Por outro lado, sem estas precisões relativas ao conceito popperiano de “crítica” não poderíamos entender por que é que nosso autor afirmou que sua ruptura com o justificacionismo o levou a deixar de colocar a metodologia em termos de uma “lógica da justificação” e passar a fazê-lo em termos de uma “lógica da preferência”. Com efeito, somente se considerarmos que criticar uma teoria é sempre contrapor (pelo menos tacitamente) uma teoria rival; e discutir é comparar ambas, assinalando os erros de uma e outra para ver qual é a melhor, poderemos compreender por que Popper pretendeu resolver o “o problema da crítica” (ou seja: o problema que ele nos oferece como instância superadora do “problema da justificação”) propondo critérios que regulem a eleição entre teorias conflitantes.

É claro: já não se trata de buscar impossíveis razões positivas suficientes para justificar uma teoria dada; mas sim, simplesmente, de “dar razões para considerar uma teoria preferível a outra” (Popper 1956a, p. 20). Segundo Popper, tais razões [que ele chama de “críticas” para distingui-las das “razões positivas” exigidas pelo justificacionismo (Popper 1956a, p. 20)] “consistem em assinalar que uma teoria resistiu ‘as críticas melhor que outra, até o momento, e como isto tem sido feito’” (Popper 1956a, p. 20). Como é notório: “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 crer que é realmente verdadeira” (Popper 1956a, p. 20). 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 de outras que até o momento foram propostas para o debate da cidade científica.

De qualquer modo, estas razões críticas não deixam de ser hipotéticas e, portanto, nossa preferência não é menos conjectural que a teoria eleita; por isso, devemos estar sempre dispostos a: “(...) renunciar a nossa preferência se novas razões críticas falam contra ela ou se propõem uma nova e provisória teoria, o que exige a reabertura da discussão crítica” (Popper 1956a, p. 20). Deixemos que o próprio Popper 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” (Popper 1972, p. 82).

Assim, depois de dar uma solução negativa a toda a problemática gerada pela demanda justificacionista de fundamento, Popper propõe-nos que a indagação epistemológica encare a solução de um problema novo: aquele que, seguindo a W. W. Bartley III, nosso autor denominou “problema da crítica”. Isto é: o problema de construir uma normativa que se adeqüe à idéia de que o exercício crítico constitui o fim último da prática científica. Essa é a mudança progressiva de problemática à qual já nos referimos um 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, somos chamados a interrogar pelos critérios pertinentes na hora de avaliar se temos ou não temos razões críticas conjectural e conjunturalmente suficientes para

preferir uma certa teoria a um conjunto unitário e múltiplo de conjecturas rivais.

De todo modo, é mister reconhecer que o próprio Popper não avançou muito além da colocação do novo problema; fracassando, em geral, na hora de fixar e formular de um modo claro, preciso e coerente, o conjunto de tais critérios de preferência. Cremos que no atinente a este tópico, a maior vitória de Popper foi a formulação de um “critério de satisfatoriedade potencial relativa” apto, segundo nosso autor, para comparar o potencial caráter progressista de teorias distintas antes de considerar o resultado de qualquer contrastação efetiva (Popper 1958, p. 216). Porém, devemos reconhecer que trata-se de um resultado trivial: na realidade, tal critério não é mais que um corolário muito imediato do mesmíssimo critério de contrastabilidade. Com efeito, segundo este novo critério de satisfatoriedade potencial relativa, entre duas teorias alternativas que ainda não pudemos contrastar ou que, até agoura, contam com o mesmo apoio empírico, devemos preferir a teoria que mais nos diz e informa sobre o mundo e que mais instâncias ou caminhos de contrastação nos fornece. Tais virtudes fazem com que uma conjectura possa ser testada com maior severidade por meio da comparação entre fatos previstos e fatos constatados. Em resumo: “preferimos uma teoria interessante, audaciosa e informativa em alto grau a uma teoria trivial” (Popper, 1958, p. 217); preferimos as teorias que nos dão mais para fazer e nos oferecem mais flancos efetivos para a crítica e a contrastação. Assim, e no dizer do próprio Popper, podemos concluir que, ante a opção, deve-mos sempre preferir as teorias mais arriscadas e menos protegidas diante da crítica.

Esta última idéia, talvez um tanto inverossímil, torna-se mais fácil de acreditar quando vemos como se relaciona, no marco do pensamento popperiano, as noções de “conteúdo empírico” e “testabilidade” ou “contrastabilidade”.

A respeito disto, é conveniente apontar que a análise popperiana da noção de “conteúdo de uma teoria ou enunciado” está baseada na óbvia constatação de que o conteúdo informativo da conjunção “(P. Q.)” de dois enunciados quaisquer, “P” e “Q”, será, em todos os casos, maior ou igual a qualquer de seus componentes considerados separadamente. Assim, sendo “P” o enunciado “as medidas econômicas anunciadas trarão recessão” e “Q” o enunciado “a inflação se manterá igualmente alta”; é óbvio que o conteúdo informativo da conjunção de ambos (isto é “as medidas econômicas anunciadas trarão recessão e a inflação se manterá igualmente alta”) é maior que o de qualquer de seus componentes. Todavia, isto é o que mais importa, também é óbvio que a probabilidade de que “(P. Q.)” seja uma afirmação verdadeira, é claramente menor que a da disjunção “(PVQ)”. Por tal motivo, se usamos a notação “Ct(P)” para expressar “o conteúdo informativo de P” e “Ct(P. Q.)” para denotar o conteúdo informativo da conjunção “(P. Q.)”, obtemos:

$$(1) \text{Ct}(P) < \text{Ct}(P. Q.) > \text{Ct}(Q)$$

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

$$(2) P(P) > P(P. Q.) < P(Q)$$

(1) e (2), juntas, estão nos dizendo que, ao aumentar o conteúdo informativo de uma teoria, aumenta também a improbabilidade da mesma. O que não constitui mais que um lugar comum na teoria da informação: a quantidade de bits é diretamente proporcional à improbabilidade da mensagem.

E é considerando elementos desta índole que Popper pode 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 desenvolvimento do conhecimento, então, não pode ser também nosso objetivo conseguir uma elevada probabilidade. Estes dois objetivos são incompatíveis” (Popper 1958, p. 217).

Desse modo, o critério de satisfatoriedade potencial relativa nos leva a pensar que a ciência progride na direção da improbabilidade e da incerteza e não para algum tranqüilizador estado de certeza. Idéia que, por outro lado, resulta absolutamente solidária daquela outra, segundo a qual “o exercício crítico constitui o princípio ordenador da investigação científica. Com efeito, se a práxis científica deve tender a um exercício progressivamente ampliado da atitude crítica, uma teoria que tenda a ampliar o espaço e as oportunidades para esse exercício deverá ser preferível à outra que, por causa de seu menor grau de testabilidade, tenda a restringir a margem do criticável e, deste modo, se torne mais segura e menos vulnerável.

Mas, claro, este critério que até aqui analisamos só serve para comparar teorias fazendo abstração das contrastações efetivamente realizadas. O mesmo nos convida a preferir as teorias criticáveis e avaliáveis; porém, nada nos instrui a respeito do que fazer quando já temos diante nós os resultados de certos procedimentos de avaliação. Nos falta ainda um “critério de satisfatoriedade efetiva relativa” com o qual comparar teorias em virtude de procedimentos de avaliação já efetivamente realizados; critério que, por outro lado, deverá ser compatível e complementar com o anterior.

Intuitivamente, este novo critério nos diria que, das teorias propostas numa conjuntura determinada, devemos tentar escolher não só aquela que é mais testável, mas também aquela que foi mais testada efetivamente e melhor saiu destes testes. Isto é: devemos procurar optar pela teoria que, em

função da evidência disponível até o momento, pareça mais e melhor corroborada. Mas claro, para considerar o nível de corroboração atingido por uma teoria, é mister considerar também o grau de contrastabilidade da mesma. É que, quanto mais possa ser submetida à crítica uma teoria, tanto mais poderá ser corroborada. Para Popper, “a marcha da ciência aparece (...) como um aumento progressivo do grau de corroboração de teorias com um grau de falsabilidade que por si mesmo também aumenta” (Lecourt 1981, p. 172).

Lamentavelmente, essa idéia de corroboração que intuitivamente parece clara, pouco problemática, e facilmente harmonizável com o critério de satisfatoriedade potencial relativa, acabou sendo dificilmente formulável numa linguagem precisa e colocou demasiadas dificuldades ao insinuar um certo ar indutivo que leva a duvidar de sua compatibilidade com o critério antes analisado. Não é fácil ver como uma idéia semelhante pode funcionar dentro desse socratismo epistemológico que Popper nos propõe. Uma extensa literatura, na qual sobressaem nomes como Bar-Hillel, Lakatos, Stegmuller e o próprio Popper, dá conta desta problemática e nos releva de tratá-la aqui.

Contudo, e muito além de qualquer dificuldade técnica que isto possa implicar, é preciso assinalar que no marco do racionalismo crítico existe uma razão muito importante para preferir uma teoria bem sucedida a uma teoria de pouca “têmpera” ou baixo índice de corroboração; e é que uma teoria melhor corroborada constitui um instrumento de crítica mais poderoso que uma que não o seja tanto. Com efeito, se criticar uma teoria T1 é compará-la com outra T2 mais ou menos explicitamente formulada; então, quando na base de T2 criticamos a T1, também estamos criticando a T2 baseados em T1. Assim, quando nos encontramos com uma teoria que passou muitos e variados testes, a preferimos porque se nos

mostrou como um instrumento de crítica sumamente eficaz na hora de evidenciar erros nas suas teorias rivais. Essa têmpera das hipóteses a qual Popper sempre aludiu de um modo um tanto enigmático, não é outra coisa que sua eficácia ou rigor como instrumento crítico.

Se a crítica deve ser uma crítica baseada em certos pressupostos e afirmada em certa posição, preferimos aquelas posições que nos permitem exercer a crítica com maior eficácia. E por isso que devemos preferir a física relativista à newtoniana e à aristotélica; aquela possui um maior poder retificador em comparação com estas. Mesmo quando a partir de outra posição ela também possa ser retificada, a física relativista se impõe porque retifica e corrige as suas teorias rivais. Os textos de Bachelard podem ensinar-nos a ler os de Popper.

Assinalemos, de todo modo, que não pretendemos, ao propor este modo de entender a preferência por teorias corroboradas, evitar ou superar as dificuldades técnicas que evidenciou a formulação e a compatibilização da noção de corroboração em referência a outros aspectos do racionalismo crítico. Longe disto, só queremos esclarecer qual é seu sentido, e, deste modo, sublinhar qual é sua importância e qual é a urgência de superar aquelas dificuldades. A tarefa, lamentavelmente, nos excede; todavia, mesmo assim, cremos que nossa observação pode ser útil para mostrar como a opção por teorias corroboradas é uma exigência metodológica derivada dessa “opção crítica” que aqui estamos tratando de caracterizar e precisar.

Fazer ciência é criticar teorias e o índice de corroboração (se é que existe) é a medida para estabelecer a efetividade dos únicos instrumentos com que contamos para levar adiante esta tarefa: as próprias teorias. Por isso, o racionalismo popperiano não só nos pede teorias arriscadas e criticáveis;

mas também teorias efetivas e duras na hora de criticar. Equilibrar estas duas demandas e harmonizá-las foi o grande desafio que a metodologia falseacionista não pode superar.

Unanimidade e racionalidade

Hoje, quando já não existem metodologias que pensem a indagação como uma busca da certeza e o justificacionismo deixou de ser um consenso hegemônico para passar a ser a expressão de um erro superado, pode ser que as páginas anteriores pareçam um pouco ultrapassadas. Apresentar uma certa idéia como opção diante de outras idéias já caducas e por ninguém sustentadas, pode ser um caminho apto para mostrar a puerilidade dessa primeira idéia. Contudo, não cremos que seja este o caso. Porque, mesmo sendo certo que hoje o justificacionismo não define mais a problemática do conhecimento, nem por isso a opção crítica tornou-se trivial. Existem outros imperativos metodológicos para ordenar a indagação que, sem responder ao justificacionismo, são opostos ao que Popper nos propõe. Mais ainda: revisitar um deles em especial, parece-nos essencial para entender cabalmente o sentido da opção crítica proposta por Popper.

Pensamos, concretamente, na hoje difundida idéia segundo a qual o consenso da comunidade de investigadores constitui a meta da indagação. Tal posição, hoje reabilitada e atualizada por certa tese de Habermas, segundo a qual “a verdade de uma proposição significa a promessa de atingir um consenso racional sobre o dito” (Habermas 1972, p.172), foi defendida, acreditamos que originalmente, pelo (agora sempre invocado mas antes sempre esquecido) precursor de muitos desenvolvimentos da filosofia atual: o americano Charles Sanders Peirce.

Para este autor, todo processo de indagação se inicia com “um estado incômodo e insatisfatório”, que é o estado de dúvida (Peirce 1877, p. 99); do qual lutamos por liberar-nos para podermos passar a este estado tranqüilo e satisfatório que é a crença (Peirce 1877, p. 99). Assim: (...) tanto a dúvida quanto a crença exercem efeitos positivos sobre nós, ainda que muito diferentes. A crença não nos faz agir imediatamente, mas sim nos põe em condições de que atuemos de certo modo quando surja a oportunidade. A dúvida não tem em absoluto este efeito ativo, mas nos estimula à indagação até que ela seja destruída” (Peirce 1877, p. 99).

A indagação não é outra coisa além de uma luta por atingir um estado de crença que termine com a irritação que produz a dúvida (Peirce 1877, p. 100); isto é: “com a dúvida (...) começa a luta, a termina com o fim da dúvida. Daí que o objeto exclusivo da indagação seja a fixação da opinião” (Peirce 1877, p. 100). Este ponto de vista, nos diz Peirce, “varre de vez várias concepções vagas e errôneas da prova” (Peirce 1877, p. 100); em especial, aquela segundo a qual “(...) uma demonstração deve apoiar-se em certas proposições últimas e absolutamente indubitáveis. Estas, segundo uma escola, são alguns primeiros princípios de natureza geral; segundo outra, são as primeiras sensações” (Peirce 18877, p. 101), e é claro: para a óptica de Peirce, o justificacionismo exige muito e sem nenhuma necessidade; na realidade, nos diz este autor, para que uma prova seja aceitável “só tem que partir de proposições perfeitamente livres de toda dúvida efetiva. Se as premissas não são duvidadas de fato, não podem ser mais satisfatórias do que são” (Peirce 1877, p. 103).

Claro, o que hoje parece certo e óbvio, amanhã pode despertar-nos dúvidas; porém, enquanto isso não acontecer, nossa prova seguirá sendo satisfatória. Provar uma crença não é, pois, outra coisa além de fixá-la encadeando-a a outras

crenças que já estão fixas. Não se trata de apelar ao indubitável, como quer o justificacionismo; basta chegar ao não duvidado.

Segundo Peirce, existem distintos métodos pelos quais evitar a dúvida e manter ou atingir a crença; o chamado “método científico” é só um deles, embora se trate do melhor. Os outros são o método da tenacidade, o método da autoridade e o método apriorístico. Como o próprio autor reconhece, dos dois primeiros é difícil dizer que são formas de indagação; mesmo quando, sem dúvida alguma, constituem modos efetivos de afiançar a crença. No primeiro caso, a mente se apega a uma crença qualquer e a mantém, muito além de qualquer consequência, até a própria morte (Peirce 1877, p.104). No segundo, a mente não se apega a uma crença por seu próprio impulso, mas sim o faz em virtude de coerções externas que agem coletivamente. Segundo Peirce, “para a massa da humanidade (...) talvez não exista melhor método que este. Se seu impulso supremo é ser escrava intelectual, então deve permanecer escrava” (Peirce 1877, p.105).

Por fim, ao considerar o terceiro método, o chamado “método apriorístico”, nos encontramos com certo tipo de procedimento que, efetivamente, parece merecer o qualificativo de “modo de indagação”. O que ocorre é que este “não só haverá de produzir um impulso a crer, mas também decidirá que proposição é aquela em que se deve crer” (Peirce 1877, p.105) e o fará deixando “que os homens, conversando entre si, e contemplando as questões sob diversos ângulos, desenvolvam gradualmente suas crenças em harmonia com as causas naturais” (Peirce 1877, p.105). Segundo nos diz Peirce, “este método se assemelha àquele pelo qual foram levadas à sua maturidade as concepções da arte” (Peirce 1877, p.105) e:

Seu mais perfeito exemplo se encontra na história da filosofia metafísica. Os sistemas deste tipo não se basearam nos fatos observados, pelo menos não num grau considerável. Têm sido principalmente adotados porque suas proposições fundamentais pareciam “agradáveis à razão”. Esta é uma expressão adequada; não alude àquilo concorda com a experiência, mas ao que nos sentimos inclinados a crer (Peirce 1877, p. 105).

Os filósofos especulativos da tradição racionalista são, segundo Peirce, os grandes expoentes desta metodologia. Platão, Descartes, Leibniz e Hegel foram todos eles devotos de Parmênides ao identificar, como nos ensinava Mondolfo, “conceptibilidade” e “realidade” (Mondolfo 1979, p. 99 y ss). A crença cuja aceitação tinha afinidade com a natureza da alma devia ser aceita e fixada.

O certo é que “este método é muito mais intelectual e respeitável a partir do ponto de vista da razão, do que qualquer dos outros dois que mencionamos” (Peirce 1877, p. 106); e, por isso, “deve ser seguido enquanto não possa aplicar-se um método melhor” (Peirce 1877, p. 106). Porém, “seu fracasso tem sido o mais manifesto” (Peirce 1877, p. 106) porque, ao fazer “da indagação algo semelhante ao desenvolvimento do gosto” (Peirce 1877, p. 106) submeteu as crenças a vai-e-vens semelhantes aos da moda; e, por isso, “os metafísicos nunca chegaram a um acordo fixo” (Peirce 1877, p. 106) sem poder decidir nunca entre teses ou sistemas alternativos. Se esperamos que este método apriorístico suprima “de nossas opiniões seu ingrediente acidental e arbitrário” (Peirce 1877, p. 106), haveremos de sair desapontados.

Todavia, e afortunadamente, existe um quarto método; e é aquele ao qual não podem deixar de recorrer aquelas

pessoas que: “(...) quando advertem que qualquer de suas crenças está determinada por circunstâncias alheias aos fatos, a partir deste momento, não só admitem da boca para fora que a citada crença é duvidosa; mas também experimentam uma dúvida real a respeito dela, de modo que, em certo grau, pelo menos, esta deixa de ser uma crença” (Peirce 1877, p. 107).

Para espíritos desta classe, é inevitável recorrer “a um método segundo o qual nossas crenças não devem ser determinadas por nada humano, mas sim por alguma permanência externa, por algo sobre o qual nosso pensar não tem efeito (mas que, por outro lado, tende incessantemente a influir no pensamento; ou, em outras palavras: algo real)” (Peirce 1877, p. 107). O certo é que: não devemos confundir esta influência com uma “inspiração privada do alto” (Peirce 1877, p. 107) de tipo místico; se o fizermos, estaremos confundindo este quarto método com uma variante do primeiro, no qual “a concepção da verdade como algo público não está ainda desenvolvida” (Peirce 1877, p. 107). Como explica Peirce:

Tal permanência externa não seria externa, em nosso sentido, se sua influência se limitasse a um indivíduo. Deve ser algo que afete, ou possa afetar, a todo homem. E, mesmo quando estas influências sejam necessariamente tão variadas como o são as condições individuais, o método deverá ser tal que a conclusão última de todos os homens seja a mesma (ou seria a mesma se persistir suficientemente na indagação) (Peirce 1877, p. 107).

“Tal é o método da ciência” (Peirce 1877, p. 107), um caminho pelo qual chegar a fixar uma crença consensual; e, se dizemos “crença consensual” e não “crença verdadeira” é

simplesmente porque, segundo Peirce, “a opinião que, está fatalmente prescrito, seja afinal adotada por todos que investigam, é o que entendemos pela verdade, e o objeto representado nesta opinião é o real” (Peirce 1878, p. 133). Assim, este modo de indagação (ou seja: este modo de ir da dúvida à crença) que chamamos de “método científico” não é outra coisa além de um procedimento para instaurar um consenso estável em torno de outras crenças. Eis aí a meta da indagação científica para Peirce: o acordo e a unanimidade da comunidade de investigadores.

Sem ser justificacionista, Peirce adota posições radicalmente opostas às propostas por Popper. Este, absolutamente longe do que Larry Laudan denominou “a concepção consensualista da ciência” (Laudan 1984, p.1-2), não considera que as regras do método devam levar-nos à unanimidade e ao acordo; mas sim que, pelo contrário, devam levar ao surgimento de discrepâncias e pontos de vista encontrados porque, sem eles, não há exercício crítico possível. Se pretendemos que o domínio da atitude crítica se afirme, não podemos estimular o acordo ou os consensos generalizados. Eis aí uma consequência da opção crítica proposta por Popper que nos mostra como a mesma não constitui uma trivialidade, mas sim um compromisso contrário a certas idéias muito arraigadas a respeito do que é desejável na prática científica.

Por outro lado, é mister reconhecer que a concepção consensualista do método científico que Peirce formulou não só contradiz a metodologia popperiana no que além às suas conclusões, mas também no que ela faz a seus pontos de partida. Já quando Peirce afirma que um método de indagação é um recurso para fixar a crença, está dizendo algo inadmissível para o racionalista crítico. Com efeito, segundo Peirce, o método científico é um procedimento recomendável

para o estabelecimento e a fixação de certas crenças, é um procedimento que tende a fechar a indagação e declarar que certas questões são “questões fechadas”.

Em contrapartida, na óptica popperiana, o método tende exatamente ao contrário: a que o processo de indagação não seja concluído e a investigação fique sempre aberta. Na ciência popperiana não há “questões fechadas”. As teorias são sempre criticáveis, embora nunca decidíveis: não podemos verificá-las nem tampouco refutá-las conclusivamente; por isso, toda preferência é conjectural e envolve uma decisão injustificada que pode ser sempre revista.

Segundo diz Peirce: “a muitas pessoas parece agradar debater um ponto depois de todo mundo estar plenamente convencido dele. Mas, já não é possível nenhum avanço posterior. Quando acaba a dúvida, a ação mental sobre o tema chega a seu fim; e, se prosseguisse, seria sem um propósito” (Peirce 1877, p. 101). é claro, se o fim da indagação é o afiançamento da opinião, duvidar do acreditado seria um despropósito, um capricho irracional. Porém, se pensamos como Popper, deveremos concluir que é justamente aí onde deve começar a indagação e é aí onde a mesma torna-se mais interessante e urgente. Mesmo quando a inércia (biológica, psicológica ou social) leve à crença, o cientista popperiano deve transformar-se nesses sujeitos que Peirce condena: aqueles que gostam de duvidar do que todos estão seguros. É que, como afirma Bachelard, “aquilo que se crê saber claramente ofusca o que se deveria saber” (Bachelard 1933, p. 14); por isso, a crença firme, mais que invalidar a crítica, a torna necessária. Ali onde é mais difícil; a dúvida é mais oportuna.

É claro: enquanto para Peirce a dúvida é um estado incômodo e insatisfatório que deve ser superado; para Popper ela constitui o ponto arquimédico de sua concepção da

racionalidade. Com efeito, segundo nosso autor, “não há melhor sinônimo para *racional* que o de *crítico*” (Popper 1974, p. 69); mais ainda, “não há idéia melhor da racionalidade que a da disposição para aceitar a crítica” (Popper 1974, p. 82). Por isso, suspender a dúvida é deixar em suspenso a própria racionalidade; o método deve fornecer-nos normas cuja vigência impeça que isso aconteça ou, pelo menos, limite esta suspensão e a restrinja o máximo possível. Se crer é suspender a dúvida, no marco da epistemologia popperiana, devemos concluir que “a crença (...) nunca é racional: o racional é suspender a crença” (Popper 1974, p. 69). Ali onde uma crença se fixa, ali onde algo já não é duvidado e é dado por óbvio, ali a racionalidade se adormeceu e retrocedeu para dar lugar a essas certezas mudas, a essas respostas sem perguntas, que Bachelard chamou “obstáculos epistemológicos” (Bachelard 1933, p. 14).

Contudo, no marco do racionalismo crítico, não se poderia falar de uma “racionalidade máxima” ou “estado ideal de racionalidade” onde duvida-se de toda crença e essa dúvida se generaliza; porque toda dúvida, toda crítica, se sustenta sobre certos pressupostos que, mesmo quando sejam posteriormente criticados, haverão de ser momentaneamente aceitos para levar esta crítica adiante e torná-la efetiva. Por isso, o império da crítica é sempre parcial e se recorta sobre um fundo de irracionalidade.

Há uma tensão insuperável entre racionalidade e irracionalidade, entre dogmatismo e crítica. Talvez supondo a inércia que Peirce legitima (embora sem aceitar esta legitimação naturalista), a metodologia popperiana tende a que esta tensão não se supere em favor do dogmatismo instintivo e a que este seja controlado e limitado, o máximo possível, pela crítica racional. Para isso, esta deverá ser sempre móvel e deverá exercer-se, ao mesmo tempo ou em

momentos alternativos, em distintas direções e sentidos. Eis aí o “ceticismo dinâmico” que Popper nos propõe como alternativa à “grande rejeição pirrônica” e o “conservadorismo peirciano” (Popper 1972, § 32).

Abstract

In this paper we compare Popper's way of understanding the function of criticism to the way justificationist tradition and 'peircian' varieties of fallibilism understand it. Such a comparison will point out the manner by which, from a popperian point of view, methodology is not longer considered as a reflection dependent upon an epistemological ideal; rather, it starts being conceived of as taking the task of defining such an ideal

Referências bibliográficas

- Albert, H. 1976. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Bachelard, G. 1933. *La Formation de L'Esprit Scientific*. Paris: Vrin, 1972.
- Habermas, J. 1972. "Teorías de la Verdad", in: *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y Estudios Previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Hume, D. 1748. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Lakatos, I. 1970. "O Falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica", in: *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1979.
- Lakatos, I. 1980. *The Methodology of Scientific Research Programs*. Cambridge: University Press.
- Laudan, L. (1984). *Science and Values*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Lecourt, D. 1981. *L'ordre et Les Jeux*. Paris: Grasset et Fasquelle.
- Mondolfo, R. 1979. *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*. Buenos Aires: Eudeba.
- Peirce, C. 1877. "The Fixation of Belief", in: *Selected Writings*. New York: Dover, 1966.
- Peirce, C. 1878. "How to Make ours Ideas come Clear", in: *Selected Writings*. New York: Dover, 1966.

- Popper, K. 1956' *Realism and the Aim of Science*. London: Hutchinson & Co., 1985.
- Popper, K. 1956b. "Three Views Concerning Human Knowledge", in: *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Popper, K. 1958. "Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge", in: *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Popper, K. 1961. "A Lógica das ciências Sociais", in: *Em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa: Fragmentos, 1986.
- Popper, K. 1963. Prefácio a *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Popper, K. 1972. "Two Faces of Common Sense", in: *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon, 1972.
- Popper, K. 1974. "Intellectual Autobiography", in: P. Shilp (ed.). *The Philosophy of K. Popper*. La Salle: Open Court, 1974.
- Popper, K. 1979. "Sobre o Saber e a Ignorância", in: *Em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa: Fragmentos, 1986.
- Popper, K. 1981. "Tolerância e Responsabilidade Intelectual", in: *em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa: Fragmentos, 1986.