

Três modelos de racionalismo

Ricardo da Silva Vieira

Professor de Filosofia e de Filosofia da Educação na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

e-mail: ricardosv2@oi.com.br

Resumo: O objetivo precípua deste artigo é oferecer uma apreciação crítica de três tradições racionalistas que têm se mostrado relevantes na história da filosofia. São elas: o racionalismo cartesiano, o racionalismo positivista e o racionalismo crítico. A análise pretendida não tenciona propriamente suscitar questões inéditas, mas possibilitar um entendimento panorâmico do perfil epistemológico das referidas tradições, com seus respectivos problemas e suas estratégias resolutivas.

Palavras-chave: Racionalismo cartesiano. Racionalismo Positivista. Racionalismo Crítico.

Abstract: The primary objective of this article is to offer a critical appraisal of three rationalist traditions that have proven relevant in the history of philosophy. They are: Cartesian rationalism, positivistic rationalism and critical rationalism. The analysis is not intended to raise unreleased issues, but allow a panoramic understanding of the epistemological profile of those traditions, with their respective problems and resolute strategies.

Keywords: Cartesian rationalism. Positivist Rationalism. Critical Rationalism.

A expressão racionalista tem assumido na história da filosofia diversos matizes que incorporam conceitos bem variados, inclusive antagônicos. Pode-se, por exemplo, contrapor o racionalismo ao irracionalismo, e também ao empirismo, com implicações conceituais completamente distintas. Por conta disso, muitas discussões se tornam estéreis, quando não se oferece um tratamento conceitual rigoroso dos termos empregados. A posição racionalista, como antítese do irracionalismo, compreende um conjunto de proposições formais e fatuais que apresenta evidências para a sua aceitação, enquanto o irracionalismo rompe com qualquer estratégia cognoscitiva tencionada a justificar de forma inteligível a sua escolha. O racionalismo, como contraponto ao empirismo, busca ser uma interpretação *a priori* da realidade, prescindindo de fundamentação empírica, por entender ser a razão pura suficiente para tal fim. O empirismo, nesse caso, consiste na corrente filosófica que sustenta ser a experiência a origem e o fundamento das asserções sintéticas (não analíticas), que interessam à ciência. No sentido adotado aqui, o termo *racionalismo* deve ser entendido como um contraponto

ao *irracionalismo*, de modo que qualquer programa cognoscitivo voltado a oferecer uma explicação inteligível da realidade é, nesse caso, racionalista. Daí, a expressão *racionalismo positivista* não incidir em impropriedade conceitual, já que não se pretende com esse tratamento sugerir um *apriorismo positivista* e, sim, uma tentativa de explicar, de forma intelectualmente satisfatória, determinado aspecto do mundo observável.

Isto posto, abordaremos, a seguir, três tradições filosóficas que, a nosso ver, compreendem as principais formas de racionalismo, as quais procuraremos discutir neste artigo. São elas: o racionalismo cartesiano, o racionalismo positivista e o racionalismo crítico.

O racionalismo cartesiano

René Descartes (1596-1650), tradicionalmente considerado o pai da filosofia moderna, desenvolveu uma gnosiologia de caráter apriorista, com o propósito de resolver questões relativas à origem e possibilidade do conhecimento, bem como oferecer um método adequado e seguro para se atingir a verdade. Daí, procurou superar todas as incertezas dos métodos tradicionais voltados ao escrutínio da realidade. Segundo Descartes, esse método seguro e indubitável, proposto por ele, não pode ser de caráter empírico, tendo em vista a origem pouco confiável das informações sensoriais. Também entende que o conhecimento natural não pode estar condicionado à fé revelada, devendo o intelecto humano apoiar-se em uma fonte racionalmente segura que, segundo ele, compreende um procedimento estritamente *a priori*, prescindindo, portanto, de conteúdo empírico e elementos de fé. Ele levou esse empreendimento metodológico tão a sério que, conquanto já sentisse em sua juventude certo desconforto intelectual diante dos saberes instituídos, reservou à idade madura o momento adequado para se ocupar de tal intento.

Agora, portanto, que meu espírito se encontra livre de todas as precauções, e que obtive um descanso garantido por uma tranqüila solidão, irei me dedicar com a máxima seriedade e plena liberdade a demolir em geral todas as minhas antigas opiniões (DESCARTES, 1999, p. 249).

Com tal propósito, Descartes se coloca diante de dois desafios, que estão, por assim dizer, imbricados: o desenvolvimento de um método indubitavelmente seguro e a derrota do ceticismo. Para tanto, serve-se da dúvida como a forma metódica mais eficaz de eliminar todos os possíveis obstáculos ao conhecimento da verdade e, assim, encontrar o *ponto arquimediano* no qual possa edificar sua teoria sobre a realidade, mesmo ciente do risco de, não tendo êxito, resvalar no ceticismo. Descartes, ao valer-se da dúvida como estratégia investigativa, não tenciona romper com as crenças do senso comum, que são caras à sua filosofia, mas revisar tudo o que se produziu de melhor em termos de conhecimento, identificar as suas fragilidades e propor, pela eliminação das inconsistências fundacionistas existentes, algo melhor, capaz de resistir a todas as críti-

cas céticas. “[...] a dúvida, ao invés de exprimir uma atitude cética, indica uma estratégia para a descoberta [...] de uma certeza plena [...]” (LANDIM FILHO, 1992, p. 26).

O método cartesiano consiste de duas etapas: a intuição intelectual e as deduções subsidiárias. A primeira compreende o *ponto arquimediano*, isto é, a *base rochosa* colimada por Descartes; a segunda implica as ilações que são feitas a partir da evidência extraída da primeira. Mas, que evidência seria essa? Uma certeza apodítica, da qual não se pode ter a menor dúvida, que Descartes consagrou com a máxima: *cogito ergo sum* (penso, logo existo). *Mutatis mutandis*, na busca de uma verdade indubitável, Descartes suspendeu todos os juízos, mesmo aqueles marcados pela clareza e distinção ($2 + 2 = 4$, por exemplo), que, segundo ele, são os critérios necessários para a aceitação de um juízo. Isso porque, de acordo com Descartes, pode haver *um gênio poderoso e maligno* que infunde no intelecto humano ideias confusas e obscuras como se fossem claras e distintas. Assim, para quem almeja, como Descartes, uma certeza indubitável, a clareza e a distinção são critérios insuficientes, já que podem dar margem a engano.

Descartes propõe-se a encontrar uma certeza básica, imune às dúvidas céticas, que possa servir de base e fundamento para a construção da nova teoria científica. É preciso, assim, encontrar um ponto de apoio, o chamado ‘ponto arquimediano’, que possa servir de ponto de partida seguro para o processo de conhecimento (MARCONDES, 2000, p. 163).

Valendo-se da dúvida metódica, Descartes mostrou que os sentidos não são confiáveis, já que nos enganam com frequência (eles nos mostram, por exemplo, o Sol bem menor que a Terra e girando em torno dela, quando na verdade sabemos que é o contrário); repudiou, também, as postulações obscuras (concernentes a forças ocultas, não mensuráveis), tencionadas a descrever a realidade; ademais, salientou que nem mesmo as ideias claras e distintas são plenamente isentas de equívocos. Assim, com a suspensão de todos os juízos, deparou-se com algo do qual não poderia manter dúvida alguma. Esse algo é o *cogito ergo sum* (penso, logo existo), cuja negação é absurda, uma vez que implica contradição. Mesmo o gênio mais poderoso e criativo não poderia enganá-lo, forjando a ilusão de sua existência se ele não existisse de fato. Pois, para ser enganado, é necessário que primeiro exista, pelo menos no momento em que está sendo enganado.

Descartes começa mostrando que, desde que se tenha uma dúvida suficientemente radical, não há nada de que não seja possível duvidar, exceto de se estar duvidando, e isso exige a existência de algo que responda pela dubitação (GAUKROGER, 1999, p. 380)

Desse modo, servindo-se da intuição intelectual do *cogito*, Descartes deduz diligentemente todas as outras possibilidades logicamente possíveis, tais como a existência necessária de Deus, como substância pensante perfeita, que infunde no *cogito* (substância pensante imperfeita, porque duvida) a ideia de perfeição, já que esta não pode ser criada por uma substância imperfeita; a certeza das verdades matemáticas e geométri-

cas, da existência do mundo e de todo o seu mobiliário, que se apresentam de forma clara e distinta. Pois, deduz Descartes, se o que vejo de forma clara e distinta fosse uma ilusão, Deus estaria me enganando. Mas, sendo necessariamente perfeito, Ele não pode me enganar. Logo, tudo que concebo de forma clara e distinta, de fato existe. Assim, Pensa Descartes, é possível chegar às verdades caras ao senso comum de uma forma indubitavelmente segura, valendo-se apenas da razão pura, sem precisar em momento algum recorrer aos sentidos ou à fé.

Descartes, partindo da intuição intelectual e de suas ilações legítimas, pensa ter tirado a razão humana das colunas de areia cognoscitivas, nas quais até então ela vinha se firmando, para apoiar-se nas colunas cognoscitivas rochosas, proporcionadas pelos frutos sóbrios de suas investigações, rigorosamente conduzidas à luz do método seguro e indubitável proposto por ele. Assim, Descartes sustenta que, assegurando o conhecimento pelo emprego de um método inteiramente confiável, não há mais espaço intelectual sério para o ceticismo, que deve ser banido definitivamente dos discursos racionalmente defensáveis.

É preciso descrever radicalmente do conhecimento adquirido sem método para aceitar inteiramente um novo processo metódico de construção da ciência. É essa profunda autenticidade da dúvida que dará absoluta segurança quanto ao caráter inabalável da certeza, principalmente da primeira certeza (LEPOLDO E SILVA, 2001, p. 44).

O raciocínio adotado por Descartes, no sentido de oferecer um método seguro que garanta o conhecimento verdadeiro, é fundamentalmente matemático e, por conta disso, encontra sua legitimidade no terreno estritamente formal, não tendo a mesma eficácia no que concerne a questões de caráter fatural. Vale dizer que nem tudo que é possível (formalmente defensável) torna-se necessariamente real (fatural), tendo em vista que a *possibilidade* é uma condição necessária para realização de algo, mas não uma condição suficiente para sua admissão. Por exemplo, o senhor X e a senhora Y, sendo um casal saudável, podem ter um filho chamado Z, que seja pai de um garoto chamado W. Tudo isso é possível. Mas, não se pode inferir daí que, de fato, seja assim. Pode ser que, não obstante as condições favoráveis, o senhor X e a senhora Y optaram por não ter filhos ou, mesmo, tal casal não exista e, assim, não pode ter filhos reais.

Como crítica ao método cartesiano, podemos dizer que ele é fruto de um raciocínio basicamente apriorista e, em função disso, compreende uma atividade racional desvinculada da experiência empírica, ou seja, não entra no domínio do que é fatural. A rigor, a razão pura, por melhor exercitada que seja, não é condição suficiente para garantir o valor de verdade de qualquer sistema de enunciados que se refira ao mundo externo, isto é, que decida sobre questões de fato. Falta à razão pura o que poderíamos denominar de critérios a ela extrínsecos que justifiquem nossas decisões racionais, considerando os eventos que ocorrem no mundo empírico, fatural. Neste caso, a experiência passaria a desempenhar um importante papel no racionalismo, servindo a este como crivo seletivo de teorias na busca da verdade. É isso que, prosseguindo nosso esboço histórico, tencionamos apresentar, discorrendo sobre outra tradição racionalista que buscou tratar diretamente da questão dos critérios e elementos racionais para a

escolha e fundamentação de teorias empíricas. Trata-se do racionalismo positivista, que passa a ser agora objeto de nossa análise.

O racionalismo positivista

Sob a denominação de racionalismo positivista estamos considerando as diversas correntes filosóficas que procuram oferecer resposta a um problema básico: o problema de como incluir critérios empíricos no exercício da razão crítica, ou seja, a questão de como sermos racionais sem, no entanto, assumirmos uma conduta intelectual estritamente apriorista e, em função disso, não prescindindo do que ocorre no mundo fatural. Enquanto o racionalismo cartesiano não contempla esse componente, o racionalismo positivista o enfatiza de forma semelhante, por assim dizer, a Descartes, no que concerne ao poder cognoscitivo da razão *a priori*. Nesse caso, em sua evolução, a filosofia deixaria seu caráter substantivo, de teoria especulativa sobre a realidade, para se tornar um instrumento metodológico de análise do discurso científico, isto é, uma filosofia da ciência. Isso porque a ciência lida com fatos, que são passíveis de testes empíricos, enquanto os grandes sistemas filosóficos especulativos mergulham em propósitos nebulosos, forjados por discursos sibilinos e, assim, se distanciam de um tratamento rigoroso, necessário às exigências do mundo moderno.

O filósofo da escola tradicional muitas vezes tem recusado a reconhecer a análise da ciência como filosofia, e continua identificando a filosofia com a invenção de sistemas filosóficos. Não se dá conta de que os sistemas filosóficos perderam sua significação e de que sua função foi assumida pela filosofia da ciência (REICHENBACH, 1967, p. 133. Tradução nossa).

O racionalismo positivista é tributário da antiga tradição filosófica cultivada pelo empirismo inglês, que concebe a mente humana como uma tábula rasa, que deve ser preenchida pelas experiências oriundas do mundo sensível. Nesse caso, a função do intelecto assemelha-se à de um computador, que nada cria, mas apenas seleciona, combina e organiza as informações sensoriais, partindo dos dados mais simples para os mais complexos. Ao contrário do racionalismo cartesiano, que defende uma natureza dual da realidade, os empiristas e positivistas, em sua forma mais radical, buscam descrever o mundo como constituído por uma única realidade, que são as impressões sensoriais. Essa realidade, aparentemente plural, dadas as diferentes formas como se apresenta à percepção humana, compreenderia o fundamento de todo conhecimento, por mais teórico que possa parecer ao nosso entendimento. Conhecer, nesse caso, é, pois, assimilar passivamente o que o mundo nos informa por meio dos sentidos. Sem impressão sensorial, portanto, não é possível haver conhecimento, já que este encontra sua legitimidade nos dados sensoriais.

De acordo com o indutivista ingênuo, a ciência começa com a observação. O observador deve ter órgãos sensitivos normais e inalterados e deve registrar fielmente o que puder ver, ouvir, etc. em relação ao que está observando, e deve fazê-lo sem preconceitos. Afirmar a respeito do estado do mundo, ou de alguma parte dele, podem ser justificadas ou estabelecidas como verdadeiras de maneira direta pelo uso dos sentidos do observador não-preconceituoso (CHALMERS, 2000, p. 24).

Uma forma importante de racionalismo positivista, originada no século passado e constituindo, de certo modo, o pano de fundo sobre o qual o racionalismo crítico popperiano será erigido, é a do neopositivismo. O neopositivismo endossa o pressuposto empirista de soberania da experiência sobre as ideias, traduzível, de um ponto de vista metodológico, pela máxima: *o único conhecimento bom, verdadeiro e racional é aquele passível de verificação empírica mediante remissão à experiência*. Em sua forma mais exacerbada, essa corrente do racionalismo se identifica com uma posição denominada de verificacionismo. O verificacionismo poderia ser considerado o *credo oficial* de toda a tradição cientificista do ocidente, embebida que esta tradição esteve no sucesso das ciências naturais, considerando a extremada capacidade preditiva e força explicativa de disciplinas como a física, a química e a biologia. A experiência passa a ser, por assim dizer, o *divisor de rios* entre asserções significativas, que encontram respaldo na observação, e asserções *nonsense*, isto é, construções linguísticas que não são falsas nem verdadeiras, mas destituídas de sentido. O discurso metafísico, assim, compreenderia o último caso, reservando ao discurso científico o *status* de saber legítimo e justificado, dado o seu conteúdo empírico, extraído da observação diligente da realidade.

Como foi formulado por Moritz Schlick [...] o princípio enunciava que o significado de uma proposição consiste em seu método de verificação. Minha versão desse princípio, conforme expresso em meu livro *Language, truth and logic*, era que ‘uma sentença é factualmente significativa para qualquer pessoa se e somente se ela sabe como verificar a proposição que a sentença pretende exprimir’ – isto é, se ela sabe que observações a levariam, sob certas condições, a aceitá-la como verdadeira ou a rejeitá-la como falsa (AYER, 1975, p. 39).

Ocorre, no entanto, que, como *rationale* para uma compreensão da crítica racional, o neopositivismo e seu afim, o verificacionismo, jamais lograram êxito em responder às poderosas críticas de David Hume (1711-1776). Como é amplamente sabido, David Hume levantou importantes dúvidas quanto à possibilidade de haver conhecimento objetivo e universal sobre o mundo empírico, posto que a admissão de tal possibilidade levaria necessariamente à aceitação de asserções que não promanam das impressões sensoriais, o que obviamente contrariaria o princípio de soberania da experiência defendido pelos empiristas e positivistas. Com efeito, Hume mostrou que os princípios metodológicos, lógicos e metafísicos, através dos quais podemos estabelecer a adequação da estratégia cognitiva do racionalismo em uma inspiração empirista radical, não são eles mesmos passíveis de estabelecimento pela via empírica. A instância

mais celebre desse argumento, pela qual Hume usualmente é lembrado, envolve mostrar que a lógica indutiva é indispensável como instrumento operatório, tanto na heurística quanto na justificação do conhecimento empírico; mas ela mesma precisa se basear em princípios, como o princípio da indução ou o princípio da causalidade, que não são deriváveis da experiência. Por isso, pode-se afirmar que Hume leva as exigências do empirismo às suas últimas conseqüências, ou seja, ao ceticismo. Vale salientar que, nesse extremo, é a própria posição empirista que não se sustenta mais.

Segundo Hume, só podemos ter conhecimento bom, racional e verdadeiro sobre dois mananciais: (a) as verdades lógico-formais do conhecimento lógico-matemático, e (b) as verdades que sabemos sobre nossos próprios estados sensoriais. Ocorre, no entanto, que o que obtemos em (a) diz respeito a questões pertencentes estritamente ao âmbito formal, não servindo para tratar as questões concernentes ao mundo fatural; e o que obtemos em (b) é singular, individual e privado, não sendo racionalmente justificável quando empregado com propósito generalizador. No primeiro caso, o método adotado é o dedutivo, cuja conclusão de seu *corpo* argumentativo é uma tautologia, pois ela não acrescenta informações novas às postulações de suas premissas, não sendo assim de valor para o conhecimento do mundo empírico. No segundo caso, o método adotado é o indutivo, cuja conclusão é ampliativa, sendo, por conta disso, útil ao conhecimento empírico, mas, por outro lado, resvala na dificuldade lógica de justificar o inobservável, como, por exemplo, o princípio da indução, que pressupõe ser a natureza regular, ou seja, mantidas as mesmas condições, o futuro tende a reproduzir o passado. Ora, a menor das generalizações científicas sempre conterà um grande contingente de informação sobre instâncias não-observadas, tanto no tempo (para o passado remoto ou para o futuro longínquo), quanto no espaço (para regiões fora do nosso alcance perceptual). Por isso Hume mostrou que, no que depende da lógica válida, não podemos progredir do nosso conhecimento perceptual, na primeira pessoa, em direção a teorias científicas gerais e verdadeiras sobre o mundo externo, se é que há tal mundo (Cf. WATKINS, 1984, parte I, e SKIRMS, 1971, capítulos I e II).

Em princípio, a crítica de Hume constitui um dos principais e mais resistentes obstáculos ao racionalismo positivista, principalmente em sua versão neopositivista. Responder a Hume transformou-se numa indústria filosófica; mas as respostas longe estiveram de ser *construtivas*, quando aceitavam o núcleo efetivamente *destrutivo* do argumento do filósofo. Hume ofereceu uma resposta pessoal à sua própria indagação cética. A ideia se encontra de modo detido em Watkins (1984, seção 1.3). A resposta pessoal de Hume consiste na chamada posição *naturalista em teoria da racionalidade*. Segundo Hume, ocorre que nós temos uma *maquinaria cognitiva natural*, que nos é inteiramente espontânea e pela qual estamos talhados a crer, tanto quanto a sentir ou a respirar. O ceticismo, marcado por sua *epoché*, só nos serve como deleite filosófico. Quando voltamos à vida ordinária, à cognição, ao foro da decisão prática, a imobilização cética exerce pouca ou nenhuma influência sobre nós.

Hume considera apropriadamente que um homem possa ser persuadido, por argumentos críticos, de que uma ou algumas de suas crenças são irracionais. Uma vez convencido disso, o agente pode perfeitamente abandonar a crença então considerada irracional. Mas um agente cognitivo, se convencido de que todas as suas crenças são irracionais, não consegue psicologicamente manter a posição de suspender todas as

suas crenças. A maquinaria cognitiva do agente humano impede a consumação de um estado psicológico de crer em nada descrendo em tudo. Devemos, segundo Hume, considerar as inquições céticas como decorrentes de uma atividade investigativa séria, mas sem consequências significativas, quando deixamos o ambiente acadêmico e nos voltamos à vida do senso comum. Isso porque a natureza nos protege da imobilidade do ceticismo, preservando algumas de nossas crenças, malgrado a falta de evidência lógico-racional para tal fim. “Hume considerava os exercícios da ação, do pensamento e a manutenção do ato de crer, como obrigações impostas à natureza humana, não como questões de escolha ou preferência” (GUERREIRO, 1999, p. 284).

Se perguntarem se concordo sinceramente com esse argumento, que pareço esforçar-me tanto para estabelecer, e se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui nenhuma medida de verdade ou falsidade de nada, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e que nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião (HUME, 2001, p. 216. Tradução nossa).

Seguindo a inspiração naturalista, embutida na resposta de Hume ao seu próprio problema, o racionalismo neopositivista apresenta uma importante vertente pragmática. A posição pragmática, no que concerne ao estatuto racional de nossas escolhas epistemológicas, terminou por destacar-se do neopositivismo e constituir-se em uma importante contribuição à parte, derivada da tradição de John Dewey (1859-1952) e William James (1842-1910). Mesmo na alternativa objetivista e realista do racionalismo crítico popperiano, ocorrem certos elementos e critérios de escolha de ordem pragmática. Vale dizer que uma das mais importantes recomendações metodológicas de Popper contida em sua máxima antipositivista, *clarity is not enough*, envolve a regra pragmática de nunca buscar maior clareza do que demanda uma situação-problema. Ademais, à medida que falham as tentativas de fundamentação lógico-metodológica de uma heurística e uma justificação baseadas em procedimentos indutivos, mesmo Popper aponta a possibilidade de resolver pragmaticamente o problema da indução. Pois bem, é no âmbito dessas ideias e indagações que o racionalismo crítico de Popper se erige. E, sobre ele, cumpre agora desenvolvermos nossa análise.

O racionalismo crítico

O racionalismo crítico compreende um procedimento filosófico e metodológico de abordagem do conhecimento científico, que lhe imputa um sentido negativo na resolução de problemas, cuja finalidade não é tanto a identificação da verdade e, sim, a eliminação do erro. Popper é um dos seus principais proponentes e estende a aplicabilidade do racionalismo crítico a questões de ordem social e política, posto que ambas são, para ele, passíveis de estudo tanto científico, quanto filosófico. Contra as concepções do positivismo, que se encontram demasiadamente sob o controle do senso co-

num como captador de sensações, desconexas em seu estado original, mas organizadas pelo nosso intelecto, Popper conta com a existência de um mundo real, que pode ser apreendido objetivamente via o controle negativo da experiência sobre as conjecturas. Esse ponto é de grande importância. A tradição neopositivista foi frequentemente fenomenalista, no sentido de substituir a postulação de entidades, eventos e processos do mundo físico pela sua reconstrução lógica. Já Popper não admite a estratégia fenomenalista como condição para a razão crítica; mas sua recusa não necessariamente postula a possibilidade de uma cognição direta, positiva, com um mundo real. Ao contrário, a posição objetivista de Popper lastreia-se menos em um realismo ontológico e mais em um realismo epistemológico.

Devemos distinguir essas duas posições. O realismo ontológico afirma a existência de referentes reais para termos teóricos e observacionais do conhecimento científico. Já o realismo epistemológico recomenda apenas o princípio metodológico de fazer com que nossa aceitação de teorias científicas seja dependente de testes empíricos. Nesse sentido, o realismo epistemológico crê que alguma coisa no mundo deve ocorrer para que possamos considerar uma teoria ou hipótese como sendo verdadeiras ou falsas. Mas o realismo epistemológico não se compromete em dizer o que especificamente existe no mundo real. Antes, ele afirma que o que quer que exista no mundo real, esse existente é que deve ser responsável por nossa aceitação ou rejeição das teorias científicas. Em outras palavras, o realismo epistemológico, em sua versão popperiana, sustenta que as teorias são boas ou más em virtude de alguma coisa extrateórica, que há no mundo – o que quer que efetivamente haja no mundo.

Tudo o que um cientista pode fazer, em minha opinião, é testar suas teorias, eliminando aquelas que não resistem aos mais severos testes que possamos elaborar. Mas ele nunca pode estar bem seguro se novos testes (ou mesmo uma nova discussão teórica) podem não levá-lo a modificar, ou mesmo descartar, sua teoria. Nesse sentido, todas teorias são, e permanecem, hipóteses: elas são conjecturas (*doxa*), não conhecimentos indubitáveis (*episteme*) (POPPER, 1976, p. 103-104. Tradução nossa).

O realismo epistemológico, nessa versão sob discussão, nos dispensa de compromissos ontológicos fortes. Há, evidentemente, uma discussão ontológica sobre que tipo de existentes as teorias científicas tencionam sustentar. Mas, para efeito de posição puramente epistemológica, o realismo popperiano afirma somente que nossas teorias são boas ou más em virtude de eventos que ocorrem no mundo, o que quer que seja o mundo e seus eventos. Por detrás dessa posição epistemológica trabalha um pressuposto que merece ser contemplado. Trata-se do pressuposto objetivista, o qual, por assim dizer, caracteriza o realismo epistemológico popperiano. Popper afirma, ao propor que nossas teorias sejam avaliadas em função de eventos do mundo, que sempre dispomos de um *ponto arquimediano* a partir do qual possamos confrontar teorias rivais. Malgrado esse *ponto arquimediano* se afaste das tradições fundacionistas, porquanto está condicionado a critérios metodológicos previamente acordados a partir de discussões racionais, não deixa de ser um contraponto ao relativismo, tão caro às tradições

epistemológicas hodiernas. “Essa é uma tese amplamente aceita e, com efeito, está na moda: a tese do relativismo” (POPPER, 1979, p. 69).

Popper é, na verdade, um crítico vigoroso da tese da incomensurabilidade. Esta tese afirma que, quando teorias científicas, ou qualquer conteúdo do intelecto humano de natureza assertória, são demasiadamente distintas entre si, são por essa razão também incomensuráveis. Nesse sentido, quando o significado dos termos que ocorrem em teorias supostamente rivais varia significadamente, não encontramos uma base comum para traduzir mutuamente essas teorias, uma em termos da outra, não sendo possível, portanto, compará-las. Com efeito, os adeptos de uma teoria não conseguem apreender o que dizem os adeptos de outra e, assim, reciprocamente.

O ponto central é que é sempre possível uma discussão crítica e uma comparação dos vários referenciais. Não passa de um dogma – e um dogma perigoso – o que estatui que os diversos referenciais são como linguagens mutuamente intradutíveis (POPPER, 1979, p. 69).

Com efeito, a tese da incomensurabilidade é um importante obstáculo à ideia de escolha racional entre teorias rivais. Digamos que os termos centrais das teorias físicas de Newton e Einstein, a saber, os termos massa, energia, espaço, tempo, entre outros, não signifiquem a mesma coisa em ambas as teorias. Digamos também que não seja possível traduzir esses termos mutuamente, um em função do outro. Assim, não poderíamos falar nem de concordância, nem de discordância, entre as duas teorias, porque em verdade seus defensores, ao discutirem méritos relativos a cada uma, estariam apenas se equivocando (cf. Newton-Smith, 1986). A tese da incomensurabilidade, pois, não oferece um critério racional de escolha. Por conta disso, o racionalismo de Popper volta-se contra ela vigorosamente, afirmando que é sempre possível dispormos de uma boa tradução entre teorias, por mais rivalizadas que elas se apresentem e por mais distintos que sejam seus eixos semânticos. Nesse caso, podemos dizer que o objetivismo de Popper compreende, além da racionalidade, o cultivo de um princípio de tolerância e mútuo entendimento, de modo a sugerir que somos racionais quando estamos dispostos a discutir criticamente as teorias por nós propostas e, por conta disso, não poupá-las do confronto com teorias rivais.

Meu critério de demarcação deve, portanto, ser encarado como proposta para que se consiga um acordo ou se estabeleça uma convenção. As opiniões podem variar quanto à oportunidade de uma convenção desse gênero. Todavia, uma discussão razoável dos temas em pauta só é viável se os interlocutores têm um objetivo em comum. A determinação desse objetivo é, em última análise, uma questão de tomada de decisão, ultrapassando, por conseguinte, a discussão racional (POPPER, 1989, p. 38-39).

O objetivismo popperiano não deve, então, ser confundido com um objetivismo ingênuo, que parte do objeto para o sujeito. Por objetividade, Popper quer considerar a

conduta intersubjetiva de conduzir criticamente a avaliação epistemológica das teorias que tencionam descrever a realidade, envidando esforços no sentido de testá-las, isto é, colocá-las à prova, valendo-se do confronto entre elas. Nesse caso, somos racionais quando podemos comparar o conteúdo informativo das teorias, selecionando as que demonstrem possuir maior conteúdo empírico, o que não deve ser entendido como ratificação indutiva e, sim, como uma disposição de proibir mais, ao tencionar descrever a realidade. Como já tivemos oportunidade de dizer, Popper é um realista epistemológico e, como tal, procura dizer o que o mundo é mostrando o que ele não é. Ou seja, não temos acesso direto à realidade, mas ela vai sendo gradualmente descortinada quando confrontamos criticamente as teorias tencionadas a descrevê-la. Assim, eliminamos as que não resistem aos testes empíricos e conservamos as que resistem - entendendo que esta conservação é provisória, já que novos testes, mais rigorosos, devem ser propostos e, possivelmente, venham a refutar as teorias até então resistentes. Com efeito, embora nunca possamos saber exatamente o que é a realidade, pela eliminação criteriosa das teorias falsas, podemos saber o que ela não é. Por conta disso, de alguma forma, intuitivamente, progredimos em nosso conhecimento sobre a realidade objetiva.

Considerações finais

Ao termino desta exposição, julgamos ter elucidado, dentro do que nos propomos, algumas das principais tradições racionalistas, as quais se apresentam como estratégias cognoscitivas tencionadas a oferecer, cada uma a seu modo, uma explicação inteligível de como se deve conduzir a investigação científica, oscilando o teor da orientação em função da tradição metacientífica perfilhada. Vimos que algumas tradições, como a cartesiana, conferem à razão pura o poder exclusivo de deslindar a natureza da realidade, sem se servirem em momento algum do auxílio dos sentidos; também as tradições empirista, positivista e neopositivista, cada uma com a sua especificidade, que dão peso aos dados sensoriais, valendo-se do método indutivo para promover o conhecimento; por fim, o racionalismo crítico que, em sua versão popperiana, apresenta-se como uma estratégia realista moderada, conservando a ideia de uma realidade objetiva, mas tomando o cuidado de não resvalar numa postura fundacionista. Popper sustenta que o conhecimento objetivo é o alvo da investigação científica, mas nunca se pode ter certeza de sua apreensão definitiva, sempre devem ser propostas teorias mais ousadas, capazes de oferecer explicações mais detalhadas, sujeitas a uma maior possibilidade de refutação, ao confrontá-las com testes empíricos cada vez mais rigorosos.

A título de conclusão, podemos dizer que, não obstante as divergências salientadas ao longo deste artigo entre as tradições racionalistas que aqui delineamos, elas se reportam ao conhecimento como um patrimônio de domínio público, que não pertence a uma pessoa ou segmento social específicos, mas é direito de todos que se propõem a cultivá-lo. A ciência, nesse caso, talvez seja a expressão mais viva disso, já que tem logrado êxito em sair das amarras nebulosas do obscurantismo mítico e das sibilinas especulações metafísicas. Não devemos, contudo, minimizar a contribuição da filosofia que, na condição de um discurso de segunda ordem, tem um papel de singular rele-

vância. Pois, ao examinar criticamente as teorias científicas, a inquirição filosófica não deixa que a ciência se acomode ao saber instituído, petrificando-o como um conhecimento indubitável. Mas, por meio de críticas metacientíficas rigorosas, a filosofia instiga a ciência a ser uma aventura intelectual dinâmica e, cada vez mais promissora, no sentido de ampliar seu horizonte heurístico e a familiaridade do homem com o *velado mundo objetivo*.

Bibliografia

- AYER, A. J. *As questões centrais da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal?* São Paulo: Brasiliense, 2000.
- DESCARTES, R. "Meditações", in: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- GAUKROGER, S. *Descartes: uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- GUERREIRO, M. L. *Ceticismo ou senso comum?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2001.
- LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2001.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- NEWTON-SMITH, W. *The rationality of science*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- _____. *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976.
- _____. "A ciência normal e seus perigos", in: LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1979.
- REICHENBACH, H. *La filosofía científica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- SKYRMS, B. *Escolha e acaso: uma introdução à lógica indutiva*. São Paulo: Cultrix, 1971.