

EM BUSCA DE UM MUNDO MELHOR

Karl Popper

"Penso que só há um caminho para a ciência ou para a filosofia: encontrar um problema, ver a sua beleza e apaixonar-se por ele; casar e viver feliz com ele até que a morte vos separe - a não ser que encontrem um outro problema ainda mais fascinante, ou, evidentemente, a não ser que obtenham uma solução. Mas, mesmo que obtenham uma solução, poderão então descobrir, para vosso deleite, a existência de toda uma família de problemas-filhos, encantadores ainda que talvez difíceis, para cujo bem-estar poderão trabalhar, com um sentido, até ao fim dos vossos dias."

Karl Popper

Na colecção Problemas, dirigida por João Carlos Espada:

Títulos publicados:

- 1 - Em Busca de um Mundo Melhor, de Karl Popper (1ª edição: 1989; 2ª edição: 1989; 3ª edição: 1992)
- 2 - O Antigo Regime e a Revolução, de Alexis de Tocqueville (1989)
- 3 - O Futuro Está Aberto, Karl Popper e Konrad Lorenz (1990)
- 4 - O Poder. Uma Nova Análise Social, de Bertrand Russell (1990) - esgotado
- 5 - Um Mundo de Propensões, de Karl Popper (1991)
- 6 - Cartas Filosóficas, de Voltaire (1992)

Títulos a publicar:

Ensaio sobre o Liberalismo, de Ralf Dahrendorf Sobre a Liberdade, seguido de Sobre o Socialismo, de John Stuart Mill A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos, de Karl Popper Filosofia Moral e Política, de David Hume A Constituição da Liberdade, Friedrich A. Hayek

Título original: Auf der Suche Nach Einer Besseren Welt @ Karl R. Popper Tradução: Teresa Curvelo
Revisão científica: Manuel Loureiro
Revisão literária: João Carlos Espada

Capa: Raimundo Santos

Todos os direitos reservados por Editorial Fragmentos, Lda.

Editorial Fragmentos, Lda. Rua dos Navegantes, 46-2.Q Esq.
1200 LISBOA Telef. 66 15 62 / 60 17 73

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer que seja o meio utilizado, incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor. Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor será passível de procedimento judicial

PREFÁCIO à tradução portuguesa de
AUF DER SUCHE NACH EINER BESSEREN WELT

Sinto-me muito feliz pela edição em língua portuguesa do meu livro Auf der Suche nach einer besseren Welt. Amo o país e o seu povo, ainda que só tenha visitado Portugal em idade avançada.

Este livro de ensaios foi predominantemente seleccionado a partir de um ponto de vista linguístico: escrevo regularmente em duas línguas, inglês e alemão, sobretudo inglês, mas todos estes ensaios constituem comunicações que proferi em língua alemã, com excepção de duas: uma conferência que fiz em Lisboa em Outubro de 1987*, a convite do vosso muito admirado Presidente, Dr. Mário Soares, e uma conferência proferida no Congresso mundial de Filosofia em Brighton, Inglaterra, em Agosto de 1988.

Kenley, 5 de Dezembro de 1988

Karl Popper

* Com a autorização expressa do Presidente da República, inclui-se nesta 2ª edição o texto da conferência em Lisboa de Karl Popper. Como foi explicado na altura, o texto foi retirado da 1ª edição, com vista a permitir que a sua primeira publicação fosse integrada na edição da conferência "Balanço do Século". Ignorando-se então a excelente recepção que o livro viria a obter, acordara-se que o referido texto seria integrado numa eventual 2ª edição.

UM SUMÁRIO EM JEITO DE PREFÁCIO

Todo o ser vivo procura um mundo melhor. Os homens, os animais, as plantas, e mesmo os organismos unicelulares, estão permanentemente activos. Procura melhorar a sua situação ou, pelo menos, evitar qualquer deterioração. Durante o sono, o organismo mantém igualmente activo o seu estado de inércia. A profundidade (ou a superficialidade) do sono é um estado activamente provocado pelo organismo, que protege o repouso (ou mantém o organismo em estado de alerta). Todo o organismo está permanentemente ocupado na resolução de problemas, problemas que decorrem da apreciação da sua situação e do seu enquadramento, que procura melhorar.

A tentativa de solução revela-se muitas vezes errónea, conduzindo

a uma degradação. E então seguem-se novas tentativas de solução, novas experiências.

Com a vida - mesmo com a dos organismos unicelulares - surge algo de completamente novo no mundo, algo que não existia antes: problemas e

tentativas activas de solução; avaliações e valores; ensaio e erro.

Presumivelmente sob a influência da selecção natural de Darwin, manifestam-se sobretudo os mais diligentes decifradores de problemas, os buscadores e os achadores, os descobridores de novos mundos e de novas formas de vida.

Todo o organismo trabalha para conservar as suas condições vitais intrínsecas e a sua individualidade - actividade essa a que os biólogos chamam "homeostase". Porém, também isto constitui uma desordem interior, uma actividade interna: uma actividade que procura conter essa desordem interior dentro de limites, um mecanismo de reacção, de correcção de erro. A homeostase deve ser imperfeita, impor limites a si mesma. Se fosse perfeita, seria a morte do organismo ou, pelo menos, a supressão temporária de todas as funções vitais. A actividade, a desordem, a procura é essencial à vida, à eterna desordem, à perpétua imperfeição; ao eterno procurar, esperar, avaliar, encontrar, descobrir, aperfeiçoar, aprender e criar de valores; mas também, ao perpétuo errar, ao perpétuo criar de não-valores.

11

O Darwinismo acentua o facto de os organismos, se adaptarem ao meio-ambiente e se reorganizarem, desse modo, através da selecção natural. E afirma que o fazem passivamente. No entanto, parece-me muito mais importante que os organismos, na sua busca de um mundo melhor, descubram, inventem e reorganizem novos meios-ambientes. Constróem ninhos, diques, montanhas. Porém, a sua criação mais transcendente é porventura a transformação do invólucro atmosférico da Terra através da acumulação de oxigénio; por sua vez uma consequência da descoberta de que a luz solar pode servir de alimento. A descoberta dessa fonte inesgotável de alimento e dos numerosos métodos de captação da luz deu origem ao reino vegetal. E a preferência dada às plantas como fonte nutritiva criou o reino animal.

Nós criámo-nos a nós mesmos através da invenção da linguagem especificamente humana. Como diz Darwin (A Origem do Homem, 1ª Parte, Cap. III), o uso e a evolução da língua humana, "reflectiu-se sobre

a mente" "reacted on the mind itself"). As suas proposições podem descrever um facto, podem ser objectivamente verdadeiras ou falsas. E assim chegamos à procura da verdade objectiva, ao conhecimento humano. A procura da verdade, sobretudo a das ciências naturais, é necessária a tudo o que de melhor e de mais importante a vida, na sua busca de um mundo melhor, tem criado.

Mas não teremos nós destruído com a nossa ciência o meio-ambiente? Não! Cometemos erros graves - todos os seres vivos os cometem. É efectivamente impossível prever todas as consequências não-intencionais dos nossos actos. E neste aspecto, a ciência constitui a nossa maior esperança: o

seu método é a correcção do erro.

Não quero terminar sem umas palavras sobre o êxito da busca de um mundo melhor ao longo dos 86 anos da minha vida, num período que cobre duas guerras mundiais absurdas e ditaduras criminosas. Apesar de tudo, e muito embora tenhamos falhado em tanta coisa, nós, os cidadãos das democracias ocidentais, vivemos numa ordem social mais justa e melhor (porque mais favorável às reformas) do que qualquer outra, de que tenhamos conhecimento histórico. Outros aperfeiçoamentos urgem. (No entanto, as alterações que aumentem o poder do Estado acarretam muitas vezes, infelizmente, o oposto daquilo que procurávamos.)

Gostaria de mencionar dois aspectos que conseguimos melhorar. O mais importante prende-se com o facto de a terrível miséria da população, que subsistia ainda durante a minha infância e juventude, ter desaparecido entre nós. (Embora, infelizmente, não tenha desaparecido em Calcutá.) Há quem conteste esta melhoria com o argumento de que existem simultaneamente indivíduos demasiado ricos. Mas que interessa isso, se já é bastante quando mais não seja a boa vontade - lutar contra a pobreza e outros sofrimentos evitáveis?

O segundo diz respeito à nossa reforma do direito penal. Primeiramente, esperava-se que a moderação das penalidades levasse a uma moderação dos crimes. Porém, quando assim não aconteceu, encontrámos como alternativa a opção, na nossa coexistência com os outros, de suportar o crime, a corrupção,

12

o assassinio, a espionagem, o terrorismo, em vez de arriscar a tentativa muito duvidosa de exterminar pela força estas realidades,

correndo o risco de sacrificar também os inocentes. (Infelizmente é impossível evitá-lo por completo.)

Há quem acuse a nossa sociedade de ser corrupta, embora admitam que, de quando em quando, a corrupção é punida (Watergate). Possivelmente não estão a ver qual é a alternativa. Nós preferimos uma ordem que conceda plena protecção legal mesmo aos crimes mais graves, de modo a que não sejam punidos em caso de dúvida. E preferimos esta ordem nomeadamente a uma outra ordem em que os não-delinquentes não têm também nenhuma protecção legal e são punidos, porque a sua inocência nem sequer pode ser defendida (Sakharov).

Ao tomarmos esta decisão, porventura também optámos por outros valores. Possivelmente, adoptámos inconscientemente a maravilhosa sentença de Sócrates: "É preferível suportar a injustiça de que praticá-la".

Kenley, 1988

K. R. P.

13

I.

SOBRE O CONHECIMENTO

1. CONHECIMENTO E FORMAÇÃO DA REALIDADE: A BUSCA DE UM MUNDO MELHOR*

A primeira metade do título da minha conferência não foi escolhida por mim, mas pelos organizadores do Fórum de Alpbach, cujo título era: Conhecimento e Formação da Realidade.

A minha exposição compõe-se de três partes: Conhecimento, Realidade e Formação da Realidade através do conhecimento.

A segunda parte, relativa à realidade, é bastante mais extensa, dado que contém já muito do que vem a ser desenvolvido na terceira parte.

1. Conhecimento

Começamos pelo conhecimento. Vivemos numa época em que o irracionalismo voltou a estar na moda. Quero, pois, começar por confessar que considero o conhecimento das ciências naturais como o melhor e o mais importante que possuímos - se bem que de modo algum o único. Os pontos fundamentais do conhecimento científico-natural são os seguintes:

1. Ele parte dos problemas, e tanto dos problemas práticos como dos teóricos.

Um exemplo de um problema importante de natureza prática é a luta da medicina contra os sofrimentos evitáveis. Esta luta teve já algumas consequências consideráveis, de que a explosão demográfica constitui um resultado não-intencional. Isto significa que um outro velho problema, o problema do controlo da natalidade, se revestiu de maior importância. Uma solução realmente satisfatória desta questão constitui uma das mais importantes tarefas da ciência médica.

De igual modo, os nossos maiores êxitos conduzem a novos problemas.

*Conferência proferida em Alpbach, em Agosto de 1982. O subtítulo "A Busca de um Mundo Melhor" - foi acrescentado por mim.

Agradeço a Ingeborg e Gerd Fleischmann a sua inestimável e abnegada colaboração e a Ursula Weichart a sua ajuda prestimosa na redacção tantas vezes valorizada.

17

Um exemplo de um importante problema teórico no âmbito da cosmologia diz respeito à posterior revisão da teoria da gravitação e posterior investigação das teorias dos campos uniformes. Um problema de enorme relevância tanto teórica como prática é o da ulterior investigação da imunidade. Falando em termos genéricos, dir-se-á que constitui um problema teórico a tarefa de explicar um fenómeno natural dificilmente explicável de forma inteligível e de rever a teoria explicativa através de prognósticos.

2. O conhecimento é uma procura da verdade - a procura de teorias explicativas, objectivamente verdadeiras.

3. O conhecimento não é a procura da certeza. Errar é humano - todo o conhecimento humano é falível e, conseqüentemente, incerto. Daí decorre que devemos estabelecer uma distinção rigorosa entre a verdade e certeza. Afirmar que errar é humano significa que devemos lutar permanentemente contra o erro, e também que não podemos nunca ter a certeza de que, mesmo assim, não cometemos nenhum erro.

Uma falha que cometamos - um erro - no domínio da ciência significa, em substância, que consideramos como verdadeira uma teoria que o não é. (Acontece muito mais raramente considerarmos falsa uma teoria que é verdadeira). Combater a falha, o erro significa, pois, procurar uma verdade mais objectiva e fazer tudo para detectar e eliminar tudo

o que é falso. É esta a função da actividade científica. Poder-se-á dizer igualmente que o nosso objectivo, enquanto cientistas, é a verdade objectiva - mais verdade, uma verdade mais interessante, uma verdade mais inteligível. A certeza não pode constituir a nossa meta, numa perspectiva de razoabilidade. Ao reconhecermos a falibilidade do conhecimento humano, reconhecemos simultaneamente que nunca podemos estar completamente seguros de não termos cometido algum erro. O que pode ser formulado do seguinte modo: existem verdades duvidosas - inclusivamente proposições verdadeiras por nós consideradas falsas - mas não existem certezas duvidosas.

Uma vez que nunca podemos saber com certeza, não devemos procurar as certezas, e sim as verdades, o que fazemos, essencialmente, ao procurar os erros para os corrigir.

O conhecimento científico, o saber científico é, por conseguinte, sempre hipotético: é um saber por conjectura. O método do conhecimento científico é o método crítico - o método da pesquisa e da eliminação do erro ao serviço da busca da verdade, ao serviço da verdade.

Evidentemente que me podem pôr "a velha e famosa questão", como diz Kant, de "O que é a verdade?" Na sua obra principal (884 páginas), Kant recusa-se a dar a esta pergunta uma resposta que não seja a de que a verdade é "a concordância do conhecimento com o seu objecto" (Kritik der reinen Vernunft, 2.4 ed., pp. 82/83). Eu diria, de modo semelhante: Uma teoria ou uma proposição é verdadeira quando o facto por ela descrito está de acordo com a realidade. Gostaria de acrescentar ainda três observações:

1. Toda a asserção formulada de forma inequívoca ou é verdadeira, ou é falsa; e, se for falsa, é verdadeira a sua negação.

18

2. Assim, há tantas asserções verdadeiras quantas falsas.

3. Toda a asserção inequívoca (mesmo que não saibamos com segurança se é verdadeira) ou é verdadeira, ou é verdadeira a sua negação. Daí decorre que é errado equiparar a verdade à verdade certa ou segura. A verdade e a

certeza devem ser nitidamente distinguidas uma da outra.

Se alguém for convocado como testemunha num julgamento, será exortado a dizer a verdade. E supõe-se, com razão, que entenderá tal intimação: o seu depoimento deverá estar de acordo com os factos; e não ser influenciado pelas suas convicções subjectivas (ou pelas de outras

peessoas). Quando o seu

testemunho não estiver em conformidade com os factos, isso significa ou que mentiu ou que cometeu um erro. Porém, só um filósofo - daqueles a que chamam relativistas - concordará com ele quando afirma: "Não, o meu

testemunho é verdadeiro, porque eu entendo por verdade justamente algo de distinto da concordância com os factos. Eu entendo por verdade, na linha da proposta do grande filósofo americano William James, a utilidade; ou afirmo, segundo a proposta de um grande número de filósofos da sociedade alemães e americanos, que a verdade é aquilo que a sociedade, a maioria, o meu grupo de interesses ou porventura a televisão aceita ou divulga."

O relativismo filosófico que se esconde por detrás da "velha e famosa questão 'O que é a verdade?'" abre as portas à apetência pelo falso que é própria dos homens. Mas a maior parte daqueles que defendem o relativismo não viram isto. No entanto, deviam e podiam tê-lo visto. Bertrand Russell compreendeu-o, do mesmo modo que o compreendeu Julien Benda, o autor da obra A Traição dos Intelectuais (La trahison des clercks).

O relativismo é um dos muitos crimes dos intelectuais. É uma traição à razão e à humanidade. Suponho que o relativismo na concepção da verdade de certos filósofos é uma consequência da confusão à volta das ideias de verdade e de certeza; porque em relação à certeza, pode dizer-se que existem graduações de certeza e logo uma maior ou menor precisão. A certeza é igualmente relativa no sentido de que está sempre dependente do que se encontra em jogo. Creio, por conseguinte, que tem lugar aqui uma troca entre a verdade e a certeza; e, em muitos casos, é mesmo possível demonstrá-lo.

Tudo isto se reveste da maior importância para a jurisprudência e a prática jurídica, como o demonstra a fórmula "na dúvida pró réu" e a ideia do tribunal de jurados. O que é pedido aos jurados é que julguem se o caso que lhes é apresentado é um caso duvidoso ou não. Quem já tiver sido jurado compreenderá que a verdade é algo de objectivo, e a certeza algo de subjectivo. Isto manifesta-se com extrema clareza na situação do tribunal de jurados.

Quando os jurados chegam a acordo - a uma "convenção" -, esta é designada por "veredicto". A convenção está muito longe de ser arbitrária. É dever de todo o jurado procurar descobrir a verdade objectiva em toda a consciência. Mas ao mesmo tempo, deve ter consciência da sua falibilidade, da sua incerteza. E no caso de uma dúvida razoável no apuramento da verdade deverá pronunciar-se a favor

do réu.

19

É uma tarefa difícil e de grande responsabilidade, e vemos aqui claramente que a passagem da busca da verdade para um veredicto formulado verbalmente constitui o objecto de uma decisão, de uma sentença. E o mesmo se passa com a ciência.

Tudo o que disse até agora acarretar-me-á sem dúvida uma vez mais o epíteto de "positivista" e de "cientista". Isso não me incomoda, mesmo que essas expressões sejam

" empregadas pejorativamente. Mas já me incomoda aqueles que, as empregam e não saibam de que estão a falar, ou deturpem os factos.

Apesar do meu respeito pela ciência, não sou um "cientista", porquanto um cientista acredita` dogmaticamente na autoridade da ciência, enquanto eu não acredito em nenhuma espécie de autoridade e sempre combati e continuei a combater o dogmatismo em geral e na ciência em particular. Sou contra a tese que o cientista deve acreditar na sua teoria. No que me diz respeito, "I do not believe in belief" (não creio na crença), como diz E. M. Foster, e designadamente na ciência. Acredito fundamentalmente na fé na ética, e mesmo aqui apenas nalguns casos. Acredito, por exemplo, que a verdade objectiva é um valor, logo um valor ético, talvez mesmo o valor supremo, e que a crueldade constitui o maior não-valor.

E também não sou um positivista, na medida em que considero moralmente errado não acreditar na importância imensa e na realidade do sofrimento humano e animal e na realidade e importância da esperança humana e da bondade humana. Uma outra acusação que me é feita amiúde deve ser respondida de modo diverso. Trata-se da acusação de que sou um céptico e de que me contradigo a mim próprio ou que digo disparates (segundo o Tractatus 6.51 de Wittgenstein).

É certo que posso ser apelidado de céptico (no sentido clássico) na medida em que nego a possibilidade de um critério universal da verdade (não lógicotautológica). No entanto, foi o que fizeram todos os pensadores racionalistas, como seja Kant, Wittgenstein ou Tarski. E tal como eles, eu aceito a lógica clássica (que interpreto como Organon da crítica, e portanto não como organon da demonstração, mas como organon da refutação, do elencho). Não obstante, distingo-me fundamentalmente daquilo que hoje em dia é normalmente designado por um céptico. Enquanto filósofo, não estou interessado na

dúvida e na incerteza na medida em que representam estados subjectivos e

porque de há muito que renunciei à procura de uma certeza subjectiva, por considerá-la supérflua. O que me interessa são os argumentos crítico- " '4 Ç

- Objectivos que indicam que uma dada teoria é preferível a uma outra na procura da verdade. E isto não houve certamente nenhum céptico moderno que o afirmasse antes de mim.

E assim encerro por agora as minhas observações sobre o tema do "Conhecimento" para passar de seguida ao da "Realidade", concluindo com a "Formação da realidade através do conhecimento".

20

2. Realidade

i

Partes da realidade em que vivemos constituem uma realidade material. Vivemos sobre a superfície da Terra, que os homens só há pouco - durante os oitenta anos da minha vida - exploraram. Relativamente ao interior pouco sabemos, e é de realçar este "pouco". Abstraindo a da Terra, existem o Sol, a Lua e as estrelas. O Sol, a Lua e as estrelas são corpos materiais. A Terra, juntamente com Sol, a Lua e as estrelas, dá-nos a primeira ideia de um universo, de um cosmos, cujo estudo constitui a missão da cosmologia. Toda a ciência está ao serviço da cosmologia.

Na Terra encontramos duas espécies de corpos: vivos e inanimados. Ambos pertencem ao mundo físico, ao mundo das coisa materiais. A este mundo dou a designação de "Mundo 1".

Aquilo a que eu chamo "Mundo 2" é o mundo das nossas emoções, sobretudo das emoções dos indivíduos. A simples distinção entre os Mundos 1 e

2, entre o mundo físico e o mundo das emoções, suscitou já muitos protestos, mas quero apenas dizer que este Mundo 1 e este Mundo 2 são, ao menos prima facie, distintos. A análise das suas relações, compreendendo a da sua possível identidade, é uma das tarefas que nós procuramos levar a cabo, naturalmente através de hipóteses. Nada é antecipado em virtude da sua distinção verbal. Tal distinção visa tão só possibilitar uma clara formulação dos problemas.

É presumível que também os animais tenham emoções, o que é muitas vezes posto em causa. Não disponho, porém, de tempo para discutir estas dúvidas. É perfeitamente possível que todos os seres vivos

tenham emoções, inclusivamente as arnibas. Porque como nós sabemos pelos nossos sonhos ou por doentes num estado altamente febril ou em situação semelhante, existem emoções subjectivas com graus de consciência muito diversos. Em circunstâncias de profunda perda de consciência ou de sono sem sonhos, a consciência desaparece e com ela as nossas emoções. Podemos, porém, admitir igualmente a existência de estados inconscientes, que podem ser compreendidos no Mundo 2. É possível que se processem também transferências entre o Mundo

2 e o Mundo 1; não devemos excluir dogmaticamente essas possibilidades.

Temos pois o Mundo 1, o Mundo físico, que dividimos em corpos animados e inanimados e que compreende também estados e processos, como sejam tensões, movimentos, energia, campos de forças. E temos o Mundo 2, o mundo de todas as emoções conscientes e, presumivelmente, de emoções inconscientes.

Aquilo que eu designo por Mundo 3 é o mundo dos produtos objectivos do espírito humano, logo o mundo dos produtos da parte humana do Mundo 2.

O Mundo 3, o mundo dos produtos do espírito humano, contém coisas como livros, sinfonias, esculturas, sapatos, aviões, computadores, assim como, certamente, objectos materiais que pertencem simultaneamente ao Mundo 1, tais como panelas e varapaus. Para a compreensão desta terminologia é

21

importante que todos os produtos voluntários ou intencionais da actividade intelectual sejam classificados como Mundo 3.

A nossa realidade consiste, pois, de acordo com esta terminologia, em três mundos ligados entre si e de algum modo interdependentes, e que em parte se interpenetram. (Neste contexto, a palavra "Mundo" não significa evidentemente Universo ou Cosmo, mas sim partes deste). Estes três mundos são: o Mundo físico, Mundo 1, dos corpos e dos estados, fenómenos e forças físicas; o Mundo psíquico, Mundo 2, das emoções e dos processos psíquicos inconscientes; e o Mundo 3 dos produtos intelectuais.

Houve e há filósofos que apenas consideram real o Mundo 1 - os chamados materialistas ou fisicalistas; e outros que apenas aceitam como real o Mundo 2, os chamados imaterialistas. Entre os imaterialistas houve e continua a haver físicos. O mais célebre foi Erríst Mach, que (do mesmo modo que já antes dele o bispo Berkeley) apenas considerava como reais as nossas sensações. Foi um físico notável, mas resolveu

as dificuldades da teoria da matéria mediante a suposição de que não existe matéria, e logo não existem átomos nem moléculas.

Depois há também os chamados dualistas, que aceitam como reais tanto o Mundo 1, físico, como o Mundo 2, psíquico. Eu vou ainda mais longe: admito não só a realidade do Mundo físico 1 e do Mundo psíquico 2, e por consequência também, evidentemente, dos produtos físicos da mente humana, como sejam os automóveis, as escovas de dentes ou as estátuas, mas ainda dos produtos intelectuais que não pertencem nem ao Mundo 1 nem ao Mundo 2. Por outras palavras, suponho que existe uma parte imaterial do Mundo 3, que é real e muito importante, de que os problemas são um exemplo.

A sequência dos Mundos 1, 2 e 3 corresponde à respectiva idade. De acordo com o estado actual dos nossos conhecimentos por conjectura, a parte inanimada do Mundo 1 é de longe a mais antiga; segue-se-lhe a parte animada do Mundo 1 e simultaneamente ou um pouco mais tarde o Mundo 2, o Mundo das emoções; e com o homem surge então o Mundo 3, o Mundo dos produtos intelectuais, a que os antropólogos chamam "cultura".

li

Passo agora a abordar de mais perto cada um destes três Mundos, começando pelo Mundo físico 1.

Uma vez que o meu tema presente diz respeito à Realidade, gostaria de referir em primeiro lugar por que razão o Mundo físico 1 tem o direito de ser considerado como o mais real dos meus três mundos. Com isto quero apenas dizer que a palavra "realidade" começa por ter a sua significação no que respeita ao mundo físico. E é apenas isto o que pretendo dizer.

Quando o predecessor de Mach, o bispo anglicano George Berkeley, negou a realidade dos corpos materiais, Samuel Jolinson comentou: "Eu refuto-o deste modo" e desferiu com a toda a força um pontapé numa pedra. É a

22

resistência da pedra que deve mostrar a realidade da matéria - a pedra oferece oposição. Creio que Johnson sentiu a resistência, a realidade, como uma reacção, como uma espécie de ricochete. Muito embora Johnson, obviamente, não pudesse demonstrar nem refutar nada deste modo, podia, não obstante, mostrar de que modo a realidade é entendida por nós.

Uma criança aprende a identificar o real através da reacção, da resistência. A parede, as grades são reais. O que se pode segurar na mão ou na boca é real. São sobretudo reais os objectos sólidos que nos oferecem resistência ou oposição. As coisas materiais - é este o conceito fundamental da realidade, e a partir deste ponto fulcral o conceito amplifica-se. É real tudo o que pode actuar sobre estes objectos, sobre as coisas materiais. Assim, a água e o ar são reais, do mesmo modo que a força magnética, a força eléctrica ou a gravidade; e também o calor e o frio, o movimento e a inércia.

Real é, pois, tudo o que pode repelir ou opor resistência a nós ou a outras coisas, tais como ondas de radar, e que pode actuar sobre nós ou sobre outras coisas reais. Creio que isto é suficientemente claro e que abrange a Terra, o Sol, a Lua e as estrelas - o Cosmos é real.

III

Não sou materialista, mas respeito os filósofos materialistas, designadamente, os grandes atomistas Demócrito, Epicuro e Lucrecio. Eles foram os grandes racionalistas da Antiguidade, os lutadores contra as crenças nos demónios, os libertadores da humanidade. No entanto, o materialismo autodestruuiu-se.

Nós, homens, confiamos numa espécie de reacção: tocamos num objecto, por exemplo num interruptor, e premimo-lo. Ou empurramos ou tropeçamos numa cadeira. O materialismo era a teoria segundo a qual a realidade é constituída apenas por coisas materiais, que reagem entre si através de pressões, impulsos ou choques. O materialismo apresentava duas versões: em primeiro lugar, o atomismo que defendia que partículas minúsculas se encadeiam entre si e se entrechocam, partículas essas demasiado pequenas para serem visíveis. Entre os átomos existia o vazio. A outra versão propunha a inexistência do espaço vazio: - as coisas movem-se no éter universal um pouco como folhas de chá numa chávena de chá, que vamos agitando.

Para ambas as teorias era fundamental que não houvesse qualquer modo de reacção dificilmente inteligível e desconhecido - apenas pressão, impulso e choque. E mesmo que o impulso e a atracção fossem explicados pela pressão e o impulso. Quando arrastamos um cão pela trela, a reacção é na realidade o facto de que a coleira o pressiona ou impele. A trela funciona como uma

corrente, cujos elos se pressionam ou impelem reciprocamente. A tracção, a

atracção, devem de qualquer modo reconduzir-se a uma pressão.

Este materialismo da pressão e do choque, que também foi defendido sobretudo por René Descartes, foi abalado pela primeira vez com a introdução

23

da ideia de força. A teoria da gravitação de Newton surgiu como uma das forças de atracção de efeito remoto. Em seguida, apareceu Leibniz que mostrou que os átomos deviam ser núcleos de energia que se repelem para que possam ser impenetráveis e entrechocar-se. Veio depois a teoria do electromagnetismo de Maxwell. E por último, o impulso, a pressão e o choque foram explicados mediante a repulsa eléctrica das camadas de electrões dos átomos. Foi o fim do materialismo.

O lugar do materialismo foi ocupado pelo fisicalismo. No entanto, este foi algo de completamente diferente. Em substituição de uma mundividência que consistia em explicar todas as reacções e consequentemente toda a realidade através das nossas experiências quotidianas depressão e choque, surgiu uma imagem do mundo em que as impressões foram descritas através de equações diferenciais, e finalmente, através de fórmulas que os mais eminentes físicos, tais como Niels Bohr, qualificavam de inexplicáveis e, como Bolir insistentemente assinalou, incompreensíveis.

A história da física moderna pode ser descrita, em termos simplistas, da seguinte forma: o materialismo morreu, despercebidamente, com Newton, Faraday e Maxwell. Venceu-se a si mesmo, quando Einstein, de Broglie e Schrödinger prosseguiram o programa de investigação no sentido de explicarem a matéria; e de facto, explicaram como oscilações, vibrações, ondas. Não como oscilações de matéria, mas como a vibração de um éter não-material, constituído por campos de forças. No entanto, também este programa foi ultrapassado cedendo o lugar a programas ainda mais abstractos: por exemplo, através de um programa que explica a matéria como vibrações de campos de probabilidades. Nas diversas fases, as diferentes teorias foram extremamente bem sucedidas. Foram, no entanto superadas por outras teorias ainda melhor sucedidas.

É o que eu designo por a renúncia do materialismo. E é igualmente a razão por que o fisicalismo constitui precisamente algo de completamente distinto do materialismo.

IV

Levar-nos-ia demasiado tempo descrever a situação, cujas transformações se processam muito rapidamente, que se foi formando

entre a física e a biologia. Gostaria, porém, de chamar a atenção para o facto de que se pode descrever, numa perspectiva do moderno darwinismo teórico-selectivo, uma e a mesma situação de duas formas essencialmente distintas. Uma é a forma tradicional, a outra interpretação parece-me ser, no entanto, preferível.

De um modo geral, o darwinismo foi encarado como uma imagem cruel do mundo: pinta "A Natureza de vermelho, com unhas e dentes" ("Nature, red in tooth and claw"). Trata-se, pois, de uma representação em que a natureza nos faz face a nós e à vida de um modo geralmente hostil e ameaçador. Creio

24

ser esta uma interpretação preconceituosa do darwinismo, influenciada por uma ideologia anterior a Darwin (Malthus, Tennyson, Spencer) e que não tem praticamente nada a ver com o conteúdo propriamente teórico do darwinismo. É certo que o darwinismo dá grande relevo àquilo a que chamamos natural selection, a "selecção natural" ou o "apuramento natural"; mas também podemos fazer uma interpretação completamente diferente.

Como é sabido, Darwin foi influenciado por Malthus, que procurou demonstrar que a explosão demográfica, associada à escassez de recursos

alimentares conduz a uma competição selvagem, a uma selecção cruel dos mais fortes e ao extermínio dos menos resistentes. Mas segundo Malthus, mesmo os mais fortes são pressionados pela competitividade: são coagidos a uma intensificação de esforços. A competição conduz, deste modo, e de acordo com esta interpretação, a uma restrição da liberdade.

Mas podemos ver isto de uma forma diferente. Os homens procuram expandir a sua liberdade: procuram novas possibilidades. A concorrência pode ser encarada também, como é evidente, como um processo que favorece a descoberta de novas aquisições e com elas, de novas possibilidades de vida, e simultaneamente a descoberta e o estabelecimento de novos nichos ecológicos, inclusivamente de nichos para indivíduos isolados - porventura um diminuído físico.

Estas possibilidades traduzem-se na escolha entre decisões alternativas, numa maior liberdade de opção, numa maior liberdade.

Ambas as interpretações são, por consequência, fundamentalmente distintas. A primeira é pessimista: restrição da liberdade. A segunda é optimista: alargamento da liberdade. Ambas são, evidentemente,

demasiado simplistas, embora possam considerar-se como abordagens correctas da verdade. Poderemos afirmar que uma delas constitui a melhor interpretação?

Creio que sim. O enorme sucesso da sociedade competitiva e a enorme expansão da liberdade dela decorrente só são explicáveis através da interpretação optimista. Esta é a interpretação preferível: aproxima-se mais da verdade, esclarece mais.

Se assim for, então é porventura a iniciativa do indivíduo, o apelo interior, a busca de novas possibilidades, de novas liberdades, e a actividade que procura concretizar essas novas possibilidades, mais eficaz do que a pressão selectiva externa que conduz à eliminação dos indivíduos mais fracos e à limitação da liberdade mesmo dos mais fortes.

Nesta reflexão podemos aceitar como adquirida a pressão da explosão demográfica.

O problema da interpretação da teoria de Darwin da evolução através da selecção natural afigura-se-me ser muito semelhante ao da teoria de Malthus.

A perspectiva antiga, pessimista e ainda hoje perfilhada, é a de que o papel dos organismos na adaptação é puramente passivo. Representam uma população com múltiplas variantes, na qual a luta pela vida, a competição, selecciona em suma os indivíduos melhor adaptados, através da eliminação dos outros. A pressão selectiva é exercida do exterior.

25

De um modo geral é atribuído muito pouco valor ao facto de todos os fenómenos da evolução serem explicados unicamente por esta pressão selectiva vinda de fora, e designadamente os fenómenos relativos à adaptação o. De dentro apenas vêm as mutações, a amplitude das variações (gene-pools).

A minha interpretação, inovadora e optimista, põe a tónica (à semelhança de Bergson) na actividade de todos os seres vivos. Todos os organismos funcionam como solucionadores de problemas a tempo inteiro. O seu problema primordial é o da sobrevivência. Existem, no entanto, inúmeros problemas concretos, que se suscitam nas situações mais diversas. E um dos problemas mais importantes diz respeito à procura de melhores condições de vida: maior liberdade; um mundo melhor.

Através da selecção natural e (admitamos que assim acontece) através de uma pressão selectiva originariamente exterior surge, de acordo com esta interpretação optimista, já muito cedo uma pressão selectiva interior mais forte, uma pressão selectiva exercida pelos organismos sobre o mundo exterior. Esta pressão selectiva reveste a forma de modos de comportamento, que podem ser interpretados como o procurar nichos ecológicos novos e favoráveis. Muitas vezes trata-se também da construção de um nicho ecológico completamente novo.

Sob esta pressão interior chega-se a uma selecção de nichos; ou seja, a formas de comportamento que podem ser interpretadas como escolha de hábitos vitais e de meio circundante. Para tal dever-se-á ter em atenção a

escolha de amigos, a simbiose, e sobretudo porventura o mais importante biologicamente: o acasalamento; e a preferência por determinadas espécies de alimentos, antes do mais a luz solar.

Temos, pois, uma pressão selectiva interior, e a interpretação optimista considera esta pressão selectiva exercida de dentro pelo menos tão importante quanto a pressão selectiva exercida de fora: os organismos procuram novos nichos sem que haja a necessidade de se modificarem organicamente. E modificam-se mais tardiamente através da pressão selectiva exterior, da pressão selectiva do nicho escolhido activamente por eles próprios.

Poder-se-ia dizer que há um círculo, ou melhor uma espiral, de reacções entre a pressão selectiva exterior e interior. A questão, a que ambas as interpretações dão resposta diferente, é a seguinte: qual o grupo deste círculo ou desta espiral que é activo e qual o passivo? A teoria tradicional vê a actividade da pressão selectiva como exercida de fora; a actual, como sendo-o de dentro: é o organismo que selecciona, que é activo. Podemos dizer que ambas as interpretações representam ideologias, que constituem representações ideológicas do mesmo facto objectivo. No entanto, podemos interrogar-nos: existe um facto que possa ser explicado por uma das duas interpretações preferencialmente à outra?

Naturalmente que existem também factos que apontam para a antiga interpretação: são as

catástrofes dos nichos, porventura através da introdução de um produto tóxico como o DI)T ou a penicilina. Nestes casos, que não têm nada a ver com a selecção dos organismos, é de facto a

existência accidental de um mutante que pode decidir da sobrevivência. Situação idêntica é a do

Penso que sim, que esse facto existe. Gostaria de o descrever brevemente como o triunfo da vida sobre o seu meio-ambiente inanimado.

O facto essencial é o seguinte: existiu, como a maioria de entre nós o admite - numa base hipotética, como é óbvio - uma célula original, uma protocélula, a partir da qual nasceu gradualmente toda a vida. De acordo com

a opinião mais correcta da biologia evolucionista darwinista daí resultou que a Natureza trabalhou a vida com um cinzel terrivelmente cruel, que esculpiu todas as coisas que representam adaptações e que nós admiramos.

Face a isto, podemos todavia chamar a atenção para um facto: a célula primordial continua a viver. Todos nós somos essa célula primeira. Não se trata de uma imagem, ou de uma metáfora, mas é literalmente verdadeiro.

Vou explicar em muito poucas palavras. Uma célula tem perante si três possibilidades: uma é a morte, a segunda é a divisão celular, a terceira é a

fusão: a união, a junção com uma outra célula, que leva quase sempre a uma divisão. Nem a divisão nem a união significam a morte: é uma multiplicação, a transformação de uma célula viva em duas células vivas praticamente iguais

- ambas são o prolongamento vivo da célula original. Essa protocélula surgiu há biliões de anos e sobreviveu sob a forma de triliões de células. E continua viva em cada uma das células em que há vida neste momento. E todo o ser vivo, o que já viveu e o que vive hoje, é o resultado das divisões da célula primitiva. Ele é, por conseguinte, a célula primordial que sobreviveu até hoje. São factos que nenhum biólogo pode ou poderá contestar. Todos nós somos

a célula inicial, no mesmo sentido ("identidade de genes") em que eu sou o mesmo que era há 30 anos, conquanto não subsista talvez no meu corpo de agora um único átomo do meu corpo de então.

Em lugar de uma imagem do mundo ambiente que se abate sobre nós "com unhas e dentes" ("tooth and claw"), eu vejo um meio-ambiente em que um ínfimo ser vivo aprendeu a sobreviver durante biliões de anos e a conquistar e embelezar o seu mundo. A existir um combate entre a

vida e o meio ambiente, é a vida que sai triunfante. Creio que esta visão de certo modo diferente do darwinismo conduz a uma perspectiva bastante distinta da da ideologia tradicional, designadamente à perspectiva de que vivemos num mundo que, através da vida activa e da sua busca de um mundo melhor, se

tornou cada vez mais belo e mais acolhedor.

Mas quem é que quer acreditar nisto? Hoje em dia, todos acreditam no mito sugerido da maldade radical do mundo e da "sociedade"; do mesmo modo que em tempos se acreditou em Heidegger e em Hitler, em Krieck e na guerra. No entanto, a falsa fé na maldade é ela mesma maligna: desencoraja os jovens e

arrasta-os para a dúvida e o desespero, ou mesmo à violência. Muito embora esta heresia seja essencialmente de natureza política, a interpretação tradicional do darwinismo contribuiu de algum modo para ela.

famoso caso do "melanismo industrial" ocorrido em Inglaterra. Trata-se da evolução de variantes negras (de borboletas) com adaptação à poluição industrial. Estes casos excepcionais e experimentalmente repetíveis, ainda que muito especiais, ilustram talvez a razão por que é que tão popular entre os biólogos a interpretação do darwinismo que apodei de "pessimista".

27

A ideologia pessimista contém uma tese muito importante: a de que a

adaptação da vida ao meio ambiente e todos esses inventos (que considero grandiosos) que a vida foi fazendo ao longo de biliões de anos, e que nós ainda hoje não somos capazes de reproduzir em laboratório, não constituem quaisquer invenções, mas são o resultado do mero acaso. Dir-se-á que a vida não fez qualquer invenção, que tudo é o mecanismo de mutações puramente fortuitas e da selecção natural; que a pressão interior da vida mais não é do que um processo de reprodução. Tudo o resto resulta de combate que travamos uns com os outros e com a Natureza, na realidade um combate às cegas. E o resultado do acaso seriam coisas (no meu entender, coisas grandiosas) como

seja a utilização da luz solar como alimento.

Eu afirmo que isto é uma vez mais apenas uma ideologia, na realidade uma parte da antiga ideologia, a que aliás pertence também o mito

do gene egoísta (os genes só podem actuar e sobreviver através da cooperação) e o social-darwinismo ressurgido que se apresenta agora, renovada e ingénua-deterministicamente, como "sociobiologia".

Gostaria ainda de confrontar os aspectos principais de ambas as ideologias. (1) Antiga: a pressão selectiva exercida do exterior opera através do

aniquilamento: elimina. Assim, o meio ambiente é hostil. Nova: A pressão selectiva activa exercida do interior é a procura de um meio ambiente melhor, de melhores nichos ecológicos, de um mundo melhor. É favorável à vida no mais alto grau. A vida melhora o ambiente para a vida, torna o ambiente mais propício à vida (e ao homem). (2) Antiga: Os organismos são totalmente passivos, embora sejam seleccionados activamente. Nova: Os organismos são activos: estão permanentemente ocupados na resolução de problemas. Viver é resolver problemas. A solução é frequentemente a escolha ou a construção de um novo nicho ecológico. Os organismos não só são activos como a sua actividade aumenta constantemente. (Querer negar-nos a nós, homens, a actividade - como o fazem os deterministas - é um paradoxo, especialmente tendo em atenção o nosso trabalho crítico-espiritual.) Quando a vida animal brotou do mar - como se supõe -, o meio ambiente era então, em muitos domínios, bastante monótono. Apesar disso, os animais desenvolveram-se (com exclusão dos insectos) até aos vertebrados antes de caminharem na terra. O meio ambiente era uniformemente propício à vida e relativamente indiferenciado, mas a vida diferenciou-se - sob formas ilimitadamente diversas. (3) Antiga: As mutações constituem uma pura questão accidental. Nova: Os organismos fazem continuamente as descobertas mais grandiosas, no sentido do aperfeiçoamento da vida. Quer

28

a Natureza, quer a evolução e os organismos, todos eles são inventivos. Trabalham como inventores, tal como nós: com o método do ensaio e da eliminação dos erros. (4) Antiga: Vivemos num ambiente hostil, que sofre alterações através da evolução e de eliminações cruéis. Nova: A primeira célula continua viva, após biliões de anos, e em muitos triliões de exemplares. Para onde quer que se

olhe, deparamos com ela. Ela fez do nosso planeta um jardim e com as plantas verdes criou a nossa atmosfera. Criou os nossos olhos e abriu-os para o nosso céu azul e para as estrelas. Ela está bem.

v

E chegamos agora ao Mundo 2.

Os aperfeiçoamentos no organismo e no meio ambiente estão associados à expansão e ao aperfeiçoamento da consciência animal. O resolver problemas, o inventar nunca é totalmente consciente. É sempre consumado através de experimentações: através de ensaios e da eliminação de erros. O que significa através da acção recíproca entre o organismo e o seu mundo, o seu meio ambiente. E é nesta interacção que intervém muitas vezes a consciência. A consciência, o Mundo 2, foi presumivelmente desde o início uma consciência avaliadora e em busca de conhecimentos, uma consciência solucionadora de problemas. Relativamente à parte animada do Mundo físico 1, afirmei que todos os organismos são solucionadores de problemas. A minha conjectura fundamental quanto ao Mundo 2 é a de que esta actividade problematizante da parte animada do Mundo 1 leva à emergência do Mundo 2, do Mundo da consciência. Não pretendo, porém, com isto significar que a consciência resolve problemas durante todo o tempo como afirmei em relação aos organismos. Pelo contrário. Os organismos estão continuamente ocupados na solução de problemas, mas a consciência não está apenas empenhada em resolver problemas, muito embora essa constitua a função biológica mais importante da consciência. Creio que a função primordial da consciência foi a de prever o êxito e o fracasso na resolução de problemas e assinalar ao organismo, sob a forma de prazer e dor, se se encontra no caminho certo ou errado para a

solução do problema. ("Caminho" é originalmente - por exemplo, na amiba

- e de forma muito literal como que a direcção física do encaminhamento do organismo para a compreensão.)

Pela vivência do prazer e da dor, a consciência ajuda o organismo na

sua viagem de descoberta, no seu processo de aprendizagem. Intervém, depois, em muitos dos mecanismos da memória, de que nem todos podem ser conscientes - também por razões biológicas. Penso que é muito importante não ter dúvidas de que não é possível que os mecanismos da memória sejam

29

na sua maior parte conscientes. Perturbar-se- iam mutuamente. Precisamente por isso - o que pode ser demonstrado quase aprioristicamente - existem processos conscientes e inconscientes bastante análogos entre si.

Assim se explica, quase necessariamente, uma esfera do inconsciente

que se encontra essencialmente associada aos mecanismos da memória. Ela contém, antes do mais, uma espécie de mapa inconsciente do nosso ambiente circundante, do nosso nicho biológico local. A elaboração deste mapa e das expectativas que o mesmo contém, e posteriormente as formulações verbais das expectativas, e portanto de teorias, é a função do aparelho do conhecimento que tem faces conscientes e inconscientes, em interacção com o mundo físico, o Mundo 1, as células; no homem, o cérebro.

Portanto, não vejo o Mundo 2 como aquilo a que Mach chamou as sensações, as sensações visuais, auditivas, etc. Considero uma tentativa totalmente falhada descrever e classificar sistematicamente as nossas vivências multifacetadas, e desse modo vir ao encontro de uma teoria do Mundo 2.

Dever-se-ia partir fundamentalmente de quais as funções biológicas da consciência e destas funções quais as essenciais. E de que modo nós, na nossa busca activa de informações sobre o universo, inventamos os nossos sentidos: aprender a arte do tacto; o fototropismo e a vista; e o ouvido. E assim nos vemos confrontados com novos problemas e reagimos com novas antecipações, com novas teorias sobre o mundo que nos rodeia. Deste modo nasce o Mundo 2 numa interacção com o Mundo 1. (Evidentemente que se põe também o problema de descobrir sinais para uma rápida acção; e para tal os nossos sentidos são importantes.)

vi

Remeto de novo muito brevemente para o Mundo 1 e para o Mundo 2. Em primeiro lugar, algumas palavras sobre o princípio do mundo corpóreo, do Mundo 1, e sobre a ideia de emergência, que gostaria de introduzir com o auxílio da **idcia das fases.

Nós não sabemos de que modo surgiu o Mundo 1 e se surgiu. A ser verdadeira a hipótese da explosão inicial -- big-bang -, então a primeira coisa a surgir foi porventura a luz. "Faça-se luz!" seria o princípio. Mas esta primeira luz seria de ondas curtas, na área dos ultravioleta, constituindo trevas para o homem. Em seguida, segundo nos dizem os físicos, vieram os electrões e os neutrinos, e depois os primeiros núcleos de átomos - apenas os núcleos do hidrogénio e do hélio. O Universo encontrava-se ainda demasiado quente para o aparecimento do átomo.

Podemos, portanto, imaginar a existência de um Mundo 1 não-material ou pré-material. Poder-se-á dizer, se se aceitar a teoria da expansão do Universo a partir da explosão inicial (na minha opinião,

extremamente duvidosa), que o Universo, mercê da sua expansão, vai arrefecendo lentamente, tornando-se progressivamente mais "material", no sentido do materialismo tradicional.

30

Poder-se-ão distinguir talvez uma série de fases neste processo de arrefecimento:

Fase 0: Apenas existe luz, e não existem ainda nem electrões, nem moléculas.

Fase 1: Nesta fase, além da luz (fotões), existem também electrões e outras partículas elementares.

Fase 2: Existem também núcleos de hidrogénio e de hélio, Fase 3: Existem átomos: átomos de hidrogénio (mas não moléculas) e átomos de hélio.

Fase 4: Além dos átomos, podem existir também moléculas de dois átomos, e entre outras moléculas de hidrogénio de dois átomos.

Fase 5: Nesta fase existe, entre outros, água no estado líquido, Fase 6: Surgem, entre outros, os primeiros e ainda muito raros cristais de água, e portanto o gelo nas múltiplas e maravilhosas formas dos cristais de neve, e mais tarde corpos sólidos cristalinos, como por exemplo, blocos de gelo e, mais tarde ainda, outros cristais.

Nós vivemos nesta fase 6, ou seja, no nosso mundo existem zonas onde ocorrem corpos sólidos, e naturalmente também corpos líquidos e gasosos. A uma maior distância existem igualmente vastas regiões, demasiado quentes para os gases moleculares.

Vil

Aquilo que nós conhecemos como vida só pôde surgir numa região bastante arrefecida, mas não demasiado fria do Universo, na fase 6. Podemos considerar a vida como uma fase muito especial dentro da fase 6: a presença simultânea de matéria no estado gasoso, líquido e sólido é essencial para aquilo que designamos por vida, do mesmo modo que um outro estado, o estado coloidal, que se situa algures entre o estado líquido e o estado sólido. A matéria viva distingue-se de estruturas materiais (superficialmente) muito semelhantes, mas não-animadas, tal como se distinguem em si duas fases da água, por exemplo na sua forma líquida e gasosa.

O que é tão característico destas fases dependentes da temperatura

é que o mais eminente cientista não pode prever pela análise mais metódica de uma fase dependente da temperatura quais as particularidades das fases seguintes e posteriores. Quando o mais eminente pensador investiga os átomos como tal e não dispõe de nada mais para a sua investigação do que da fase 3, em que só há átomos mas ainda não existem moléculas, dificilmente poderá deduzir a partir da análise rigorosa dos átomos o universo futuro das moléculas. E a análise mais pormenorizada do vapor de água na fase 4 dificilmente lhe permitiria predizer as propriedades completamente novas de um líquido como as da água, ou suspeitar da riqueza de formas dos cristais de neve, dos organismos **allamentc complexos.

31

Propriedades como o estado gasoso, líquido ou sólido, designamo-las por "emergentes" (tendo em atenção a sua imprevisibilidade). É evidente que a

qualidade de "vivo" ou "vivente" é uma dessas propriedades. Isto não diz muito, mas é indiciador de uma analogia com as fases da água.

VIII

A vida é pois, assim o supomos, emergente; do mesmo modo que a consciência; e, do mesmo modo ainda, que aquilo que eu designo por Mundo 3.

O avanço emergente mais significativo que a vida e a consciência fizeram até à data é, segundo creio, a invenção o da linguagem humana. Ela é porventura a própria génese do Homem.

A linguagem humana não é apenas expressão (1), não é apenas comunicação (2): os animais também possuem ambas. Também não é apenas simbolismo. O simbólico, e inclusivamente rituais, existem entre os animais.

O grande passo, que teve como consequência uma evolução não previsível da consciência, é a invenção de proposições descritivas (3), a função representativa de Karl Bühler: de frases que descrevem um estado de coisas objectivo, que pode ou não corresponder aos factos; logo, de proposições que podem ser falsas ou verdadeiras. É esta a novidade pioneira da linguagem humana.

É aqui que reside a diferença em relação à linguagem dos animais. Talvez pudessemos dizer acerca da linguagem das abelhas que as suas informações são verdadeiras- a menos que um cientista induza uma abelha em erro. Entre os animais existem também símbolos iludentes; por exemplo, as borboletas que simulam olhos. Mas o homem foi o único

que deu um passo no sentido de verificar as suas próprias teorias através de argumentos críticos quanto à sua verdade objectiva. É esta a quarta função da linguagem, a função argumentativa (4).

IX

A invenção da linguagem humana descritiva (ou, como prefere Bühler, representativa) torna possível um novo passo, uma nova invenção: a invenção da crítica. É a invenção de uma selecção consciente, de uma escolha consciente de teorias em lugar da sua selecção natural. Do mesmo modo que o materialismo a si mesmo se supera, assim a selecção natural se supera a si própria, poder-se-á dizer. Ela conduz ao desenvolvimento de uma linguagem que contém proposições verdadeiras e falsas. E esta linguagem leva à invenção da crítica, à emergência da crítica, e com ela a uma nova fase da selecção: a selecção natural é complementada e em parte ultrapassada pela selecção crítica e cultural, que nos permite perseguir, crítica e conscientemente, os nossos erros. Podemos, de forma consciente, procurar e eliminar os erros, assim como podemos, conscientemente, julgar uma teoria como menos boa do

32

que uma outra. Em minha opinião, isto constitui o ponto determinante. É aqui que começa aquilo que no título que me foi apresentado, se designa por "conhecimento": o conhecimento humano. Não existe conhecimento sem crítica racional, crítica ao serviço da busca da verdade. Os animais não possuem conhecimento neste sentido. Naturalmente que conhecem tudo o possível - o cão conhece o dono. No entanto, aquilo a que chamamos conhecimento, e o mais importante, o conhecimento científico, prende-se com a crítica racional. É aqui que surge, pois, o passo decisivo, que está dependent² da invenção das proposições verdadeiras ou falsas. E é este passo que, segundo suponho, está na base do Mundo 3, da cultura humana.

X

O Mundo 3 e o Mundo 1 interpenetram-se: o Mundo 3 é constituído, por exemplo, por livros; é constituído por actos de fala; é constituído, fundamentalmente, pela linguagem humana. E tudo isto representa igualmente coisas físicas, coisas, processos que ocorrem no Mundo 1. A linguagem é formada, poder-se-á dizer, por disposições com um suporte material nervoso; por elementos da memória, por impressões duradouras, por expectativas, por comportamentos apreendidos e descobertos, e por livros. Se ouvem esta minha conferência é graças à acústica: eu produzo sons e esses sons pertencem ao Mundo 1.

Que estes sons ultrapassam, quiçá, de certo modo, a mera acústica é o que agora gostaria de mostrar. Aquilo em que ele vai além do Mundo 1, ao qual eu recorro, é precisamente o que eu designei por Mundo 3, e a que poucas referências foram feitas até ao presente.

(Infelizmente não disponho de tempo para falar da história do Mundo 3; remeto-os, no entanto, para o meu livro *Conhecimento Objectivo*, 111, 5) Vou tentar explicar o aspecto fundamental, designadamente a parte imaterial, a vertente imaterial do Mundo 3. Ou, dito de outro modo, a face autónoma do Mundo 3: aquilo que extravasa dos Mundos 1 e 2. Ao mesmo tempo gostaria de mostrar que esta face imaterial do Mundo 3 não só desempenha um papel na nossa consciência - e de facto um papel de relevo - como também, fora dos Mundos 1 e 2, é real. O lado imaterial (e não consciente) do Mundo 3 pode exercer uma acção sobre a nossa consciência, como gostaria de mostrar, e através desta sobre o mundo físico, o Mundo 1.

Gostaria, pois, de falar da interacção, ou, digamos, da espiral de reacções e de amplificações recíprocas que se processam nos três mundos. E gostaria de mostrar que existe aqui algo de imaterial, como seja o conteúdo das nossas proposições, dos nossos argumentos, em contraste com a formulação acústico-corpórea ou mecânico-verbal (física) de tais proposições ou argumentos. É sempre deste conteúdo ou desta substância que se trata quando usamos a linguagem num sentido propriamente humano. É antes do mais o conteúdo de um livro e não a sua forma material que pertence ao Mundo 3.

33

Um caso extremamente simples, em que é evidente a importância do conteúdo, é o seguinte: com o desenvolvimento da linguagem humana chegámos aos nomes numerais, contar com o auxílio de palavras: "um, dois, três", etc. Línguas há que só conhecem o "um", o "dois" e "muitos"; outras que ~ o "um", o "dois"... até "vinte" e logo a seguir "muitos"; e línguas, como a nossa, que inventaram um método que nos permite, a partir de qualquer número, prosseguir a contagem. Portanto, um método que é essencialmente não-finito, e sem infinito na medida em que cada termo pode, em princípio, ser transposto sempre que for acrescentado um novo algarismo. Este é um dos grandes inventos, que só foi possível através da invenção da linguagem: o

método de construção infinita de nomes numerais. A instrução de construção pode ser formulada verbalmente ou num programa informatizado, pelo que pode ser definida como algo de concreto. Mas a partir do momento que descobrimos que a sequência dos números naturais é (potencialmente) infinita, descobrimos algo de completamente abstracto, porquanto esta sequência infinita não pode

ser concretizada nem no Mundo 1 nem no Mundo 2. A sequência infinita de números naturais constitui "algo de puramente ideal", como é uso dizer-se. Ela representa um puro produto do Mundo 3, na medida em que se insere apenas naquela parte abstracta do Mundo 3, constituída por elementos ou por "habitantes" que, embora concebidos, não são concretizáveis nem pelo pensamento, nem por nomes numerais fisicamente concretos, nem num programa de computador. A infinitude (potencial) da sequência de números naturais não é, dir-se-ia, uma invenção, mas antes uma descoberta. Nós descobrimo-la como uma possibilidade; como uma virtualidade não programada da sequência por nós inventada.

De modo idêntico, descobrimos as características numéricas "par" e

"ímpar", "divisível" e "número primo". E descobrimos problemas como o problema de Euclides: a sequência de números primos é infinita ou (como o sugere a crescente raridade de números primos à medida que vão sendo maiores) finita? Este problema estava por assim dizer perfeitamente encoberto; nem sequer era inconsciente, mas simplesmente não se punha quando inventámos as sequências numéricas. Ou existia? A existir, então existia num sentido ideal e puramente abstracto, ou seja, no sentido de que se encontrava oculto na sequência numérica por nós construída, embora estivesse presente sem que o homem dele tivesse consciência, ou oculto de qualquer modo no

inconsciente de quem quer que fosse sem deixar qualquer vestígio físico. Não existia livro algum que versasse sobre o assunto. Era, pois, fisicamente inexistente. Numa perspectiva do Mundo 2 não existia também. Existia, no entanto, como um problema ainda não revelado, mas revelável: o caso típico de um problema que se insere unicamente na parte puramente abstracta do Mundo 3. O problema, aliás, não só foi identificado por Euclides como por ele resolvido. Euclides encontrou uma demonstração do teorema, segundo a qual a cada número primo se segue sempre outro número primo, donde se pode inferir que a sequência de números primos é uma sequência infinita.

34

Esta proposição descreve uma situação que, evidentemente, é por sua vez

puramente abstracta: ela é também um habitante da região puramente abstracta do Mundo 3.

XI

Existem igualmente muitos problemas por resolver, que se prendem com

os números primos, como seja por exemplo o problema de Goldbach. Qualquer número par maior do que 2 constitui a soma de dois números primos? Este problema pode ser resolvido ou positivamente, ou negativamente; ou pode ainda ser insolúvel. A sua insolubilidade pode, por seu turno, ser demonstrável ou indemonstrável. E assim surgem novos problemas.

Trata-se de problemas puros, que são reais no sentido de que produzem efeitos. Podem agir essencialmente sobre a mente humana. O indivíduo pode ver o problema, descobri-lo e depois tentar resolvê-lo. A compreensão do problema e a tentativa da sua resolução constituem uma actividade da consciência, do espírito humano. E esta actividade é desencadeada, obviamente, pelo problema, pela existência do problema. Uma resolução do problema pode dar lugar a uma publicação, e deste modo, o problema de natureza abstracta do Mundo 3 pode (através do Mundo 2) accionar as mais pesadas máquinas impressoras. Euclides registou por escrito a sua solução do problema dos números primos, o que constituiu um processo físico com múltiplas consequências. A demonstração euclidiana foi reproduzida em inúmeros compêndios, e portanto em corpos físicos. Tudo isto são processos no Mundo 1.

Nas cadeias causais que conduzem do problema abstracto ao Mundo 1, cabe naturalmente um papel importante à consciência, ao Mundo 2. Tanto quanto posso ver, a parte abstracta do Mundo 3, o Mundo dos conteúdos abstractos, não-físicos, por conseguinte o Mundo 3, autêntico e específico, não exerce até hoje nenhuma influência directa sobre o Mundo 1; nem com o auxílio dos computadores. Essa influência recai sempre sobre o consciente, o Mundo 2. (Talvez um dia não seja assim). Proponho que se fale de "espírito" quando nos referimos à função da consciência, em interacção com o Mundo 3.

Creio que a interacção entre a mente e os habitantes do Mundo 3 influencia e modela de forma decisiva a nossa vida consciente e inconsciente. É aqui, na interacção entre os Mundos 2 e 3, que reside a chave para a compreensão do que há de diferente na consciência humana e animal.

XII

Em resumo, poder-se-á dizer que o Mundo 3, e sobretudo aquela parte do Mundo 3 criada através da linguagem humana, é um produto da nossa consciência, do nosso espírito. Ele é, à semelhança da linguagem humana, uma invenção nossa.

No entanto esta invenção é-nos de algum modo exógena, "exosomática". É algo de objectivo como todos os nossos inventos. Como tudo o que é inventado gera os seus problemas autónomos, dependentes de nós. (Pense-se na invenção da manipulação do fogo ou na invenção do automóvel.) Estes problemas não são nem desejados, nem esperados. Eles são consequências típicas e involuntárias dos nossos actos que, por sua vez, se repercutem em nós.

E assim surge o Mundo 3 - objectivo, abstracto, autónomo, e simultaneamente real e actuante.

A matemática constitui um exemplo porventura não totalmente característico, mas notório. Ela é, claramente, uma obra nossa, uma invenção nossa. Mas a maior parte da matemática é objectiva e simultaneamente abstracta: todo um universo de problemas e de soluções, que nós não inventamos mas descobrimos.

Assim, os que têm reflectido sobre a situação da matemática chegaram fundamentalmente a duas perspectivas. Existem, pois, essencialmente duas filosofias da matemática. (1) A matemática é obra do homem. Uma vez que assenta na nossa intuição, ou é uma construção nossa ou uma invenção nossa. (Intuicionismo, construtivismo, convencionalismo.) (2) A matemática é um domínio objectivo com existência própria. Trata-se de um campo infinitamente rico de verdades objectivas, que não elaboramos mas com que nos confrontamos objectivamente. E não são poucas as verdades que conseguimos revelar. (Esta concepção da matemática é normalmente designada por "platonismo".) Estas duas filosofias da matemática vêm-se defrontando até ao presente de modo inconciliável. No entanto, a teoria do Mundo 3 mostra que ambas têm razão: a sequência infinita dos números naturais (por exemplo) é uma invenção linguística nossa; uma convenção nossa; uma construção nossa. Mas não os números primos e problemas conexos: estes são descobertos por nós num mundo objectivo, que na realidade inventámos ou criámos, mas que se objectiviza (como todos os inventos), que se liberta do seu criador e se torna independente da sua vontade. Toma-se "autónomo", "puramente ideal" "platónico".

Assim, na perspectiva da teoria do Mundo 3 não pode existir qualquer conflito entre as duas filosofias da matemática. Quando muito poder-se-ia discutir se um determinado objecto matemático - por exemplo, a série numérica infinita ou a teoria axiomática dos conjuntos - é obra do homem, ou se este domínio, como que oferecido por Deus, se nos apresenta como uma parte do mundo objectivo. Sabemos, porém, pelo menos desde 1963 (Paul Cohen) que a teoria axiomática dos conjuntos é também obra do homem. De que mesmo os matemáticos

são falíveis e que refutamos as nossas teorias, que não podemos demonstrar, há muito que o sabemos.

Tentei explicar o Mundo 3. Eis-me chegado agora à terceira e última parte da minha conferência: sobre a formação da realidade.

36

3. Sobre a formação da realidade

É a interacção entre o Mundo 1, o Mundo 2 e o Mundo 3 que podemos considerar como formação da realidade; a interacção que consiste de múltiplas reacções, dentro da qual trabalhamos com o método do ensaio e do erro. Intervimos, pois, conscientemente nesta espiral de reacções. Nós - a mente humana, os nossos sonhos, as metas que nos impomos. Nós somos o autor da obra, do produto, e simultaneamente somos moldados por ela. Esta criatividade é especificamente humana: ao mesmo tempo que criamos, criamo-nos também a nós próprios através da nossa obra. A formação da realidade é assim uma realização nossa; um processo que não pode ser entendido se não tentarmos compreender todas as suas três faces, esses três mundos; e se não tentarmos compreender a forma e o modo como esses três mundos se interpenetram.

Nesta espiral de reacções e de repercussões integram-se as nossas teorias e os nossos sonhos. Disto é exemplo a concepção, a criação, a invenção do pássaro de Leonardo, que todos nós conhecemos hoje como o avião. É importante que seja o sonho de voar que leva a que se voe e não, como defendia a concepção materialista da história de Marx e Engels, o sonho de ganhar dinheiro. Otto Lilienthal (cujo irmão conheci pessoalmente), os irmãos Wright e muitos outros sonharam voar e conscientemente arriscaram a vida pelo seu sonho. Não foi a expectativa de lucro que os inspirou, e sim o sonho de uma nova liberdade - da expansão dos nossos nichos ecológicos. Foi na procura de um mundo melhor que Otto Lilienthal perdeu a vida.

Na formação da realidade, na tentativa de realizar o sonho de voar pertencente ao Mundo 2, o Mundo 3 desempenha um papel decisivo. Porque decisivos são os planos e descrições, as hipóteses, as experiências, os insucessos e as rectificações. Numa palavra, o método do ensaio e da eliminação dos erros através da crítica.

Esta é a espiral de reacções, e aí desempenha também o Mundo 2 do investigador e do inventor um papel significativo, se bem que um papel que, como creio, não é tão decisivamente importante quanto os problemas emergentes, e, sobretudo, o Mundo 3 que actua permanentemente sobre o Mundo

2. Através do Mundo 3 os nossos sonhos são permanentemente objecto

de correcção até que possam finalmente ser concretizados.

Alguns pessimistas chamaram-me a atenção para o facto de Otto Lilienthal, o planador alemão, tal como Leonardo, sonhar com um voo semelhante ao das aves. Eles ficariam perfeitamente maravilhados se tivessem visto os nossos aviões.

Neste aspecto, é certo que as nossas ideias nunca se realizam exactamente como as imaginámos. No entanto, esta observação é, apesar de tudo, falsa. Hoje em dia, quem quiser voar tal como Leonardo e Lilienthal o desejaram, basta-lhe-á fazer-se membro de um clube de asa delta. E, se tiver coragem,

37

não é muito difícil. Os outros, os que voam num Airbus ou num Boeing 747, apesar da enorme diferença em relação ao planador, terão as suas razões para preferirem viajar deste modo, ou de comboio, de barco ou de automóvel.

O voo em aviões gigantescos e apinhados trouxe para muita gente inúmeras possibilidades novas e uma incalculável liberdade.

li

Os aviões gigantescos são, sem dúvida, o resultado dos sonhos de Leonardo e de LilienLhal, ainda que porventura resultados imprevisíveis. Através da nossa linguagem, da nossa ciência e da nossa técnica podemos antever com maior precisão os resultados futuros dos nossos sonhos, dos nossos desejos e das nossas invenções do que as plantas ou os animais, mas certamente que não com muito maior precisão. É importante que tenhamos consciência de quão pouco sabemos sobre as consequências imprevisíveis dos nossos actos. Os melhores meios de que dispomos continuam a ser o ensaio e o erro: ensaios muitas vezes perigosos e erros ainda mais perigosos - por vezes perigosos para a humanidade.

Particularmente arriscada é a crença numa utopia política. O que se prende possivelmente com o facto de a busca de um mundo melhor (se eu estiver certo), do mesmo modo que a exploração do meio-ambiente, constituir um dos mais ancestrais e importantes de todos os instintos vitais. Julgamos, com razão, que devemos o podemos contribuir para o aperfeiçoamento do nosso universo. Não devemos, porém, convencer-nos de que podemos antever as consequências dos nossos planos e dos nossos actos. E sobretudo, não devemos fazer sacrifícios humanos (com excepção, talvez, do nosso próprio sacrifício em casos extremos). Não temos também o direito de incentivar ou de algum modo persuadir os outros a auto-sacrificarem-se - nem mesmo por uma ideia,

por uma teoria que se nos afigurou perfeita (em virtude da nossa ignorância, talvez sem razão).

Em todo o caso, uma parte da nossa procura de um mundo melhor deve ser a procura de um mundo em que os outros não necessitem de sacrificar a sua vida, involuntariamente, por uma ideia.

III

Estou a chegar ao fim da minha exposição. Gostaria ainda de acrescentar uma última reflexão optimista, que constitui o meu contributo para um livro que escrevi em colaboração com o meu amigo, Sir John Eccles. (Obra que aparecerá brevemente em versão alemã.)

Como procurei mostrar atrás, a selecção darwiniana, a selecção natural e a pressão selectiva, encontra-se geralmente associada a uma luta sangrenta pela sobrevivência. Esta ideologia só deve ser tomada a sério parcialmente.

38

No entanto, com a emergência da consciência e da mente humana e a formulação verbal das teorias, tudo se altera. Podemos remeter para a competitividade das nossas teorias a eliminação das teorias inúteis. Em épocas mais remotas, o defensor de uma teoria ora segregado. Actualmente podemos deixar que as nossas teorias morram em vez de nós. Numa perspectiva biológica da selecção natural, a função primordial da mente e do Mundo 3 consiste em tornar possível a aplicação da crítica consciente, e, por conseguinte, a selecção de teorias sem o aniquilamento dos seus defensores.

A utilização do método de crítica racional sem que se verifique a eliminação do respectivo representante tornou-se viável através da evolução biológica, na medida em que, ao inventarmos a nossa linguagem, criamos com ela o Mundo 3. Deste modo, a selecção natural sobrepuja, transcende o seu carácter originalmente porventura algo brutal. Com a emergência do Mundo 3 torna-se possível que a selecção das teorias mais perfeitas, dos ajustamentos mais correctos, se processe igualmente sem violências. Podemos agora eliminar as teorias falsas mediante uma crítica não-violenta. É evidente que esta crítica não-violenta é ainda rara; ela é ainda normalmente semi-violenta, mesmo quando se tercem armas no papel. Já não existem, porém, quaisquer fundamentos biológicos para uma crítica violenta, mas tão só argumentos contra.

Assim, esta crítica semi-violenta hoje generalizada poderá constituir um

estádio transitório no desenvolvimento da razão. A emergência do Mundo 3 significa que a evolução cultural não-violenta não é uma utopia, mas o resultado biologicamente, possível da emergência do Mundo 3 por via da selecção natural.

A formação do nosso enquadramento social norteada por um objectivo de paz e de não-violência é não apenas um sonho, mas um alvo a atingir para a humanidade, um alvo possível e, numa perspectiva biológica, claramente necessário.

39

2. SOBRE O SABER E IGNORÂNCIA*

Senhor Presidente, Senhor Reitor, Minhas Senhoras e Meus Senhores. Antes do mais quero agradecer vivamente ao Departamento de Ciências Económicas da Universidade Johann Wolfgang Goethe a enorme honra com que me distinguiu ao conferir-me o grau de Doctor rerum politicarum honoris causa.

"Heisse Magister, heisse Doktor gar" posso então dizer com o Fausto de Goethe. E tal como o Fausto de Goethe, também eu ponho em dúvida se terei merecido esta honra.

Da steh ich nun, ich armer Tor! (Aqui estou eu, pobre tolo! Und bin so klug als wie zuvor... Tão esperto como antes... Und sehe, dass wir nichts wissen können! E vejo que nada podemos saber! Das will mir schier das Ilerz verbrennen. Diz-me o coração na sua pureza.)

Eis-me pois chegado ao tema anunciado da minha exposição, "Sobre o saber e o não saber".

Proponho-me abordar este tema historicamente, ainda que muito brevemente, centrando-me na doutrina socrática. Começo, pois, com o mais belo texto filosófico que conheço - a Apologia de Sócrates de Platão.

A Apologia de Platão contém o discurso de defesa de Sócrates e um breve relato sobre a sua condenação. Considero o discurso autêntico.¹ Sócrates conta como ficou surpreendido e atónito quando soube que o Oráculo de Delfos, à

* Conferência proferida em 8 de Junho de 1979 no Salão Nobre da Universidade de Frankfurt am Main, por ocasião da atribuição do grau de Doctor honoris causa.

' Naturalmente não existe qualquer prova quanto à autenticidade da Apologia de Platão. Alguns estudiosos de nomeada manifestaram-se contra. No entanto, os argumentos a seu favor são importantes. Que Platão quis que fosse considerada autêntica, parece-me indubitável. Pertence às

41

pergunta ousada "Existe alguém mais sábio do que Sócrates?", respondera: "Ninguém é mais sábio" .2 "Quando tal ouvi", disse Sócrates, "interroguei-me: que quererá o Deus dizer com isto? Porque eu sei que não sou sábio; nem

muito sábio; nem sequer um pouco." Já que Sócrates não podia decifrar pela reflexão o que Deus queria dizer através do oráculo, decidiu tentar refutar o

Oráculo. Dirigiu-se a um dos estadistas de Atenas, que era tido por sábio, para com ele aprender. O resultado descreve-o Sócrates do seguinte modo (Apologia 21 D): "Afinal sou mais sábio do que este homem. Na realidade, nenhum do nós dois sabe nada de certo. Ele, porém, julga que sabe alguma coisa, e não sabe nada. Eu, na realidade também não sei; porém não estou convencido de que sei alguma coisa." Depois de ter falado com os políticos, Sócrates foi ouvir os poetas. O resultado foi o mesmo. E seguidamente procurou os artífices. Os artífices sabiam de facto coisas de que ele nada entendia. No entanto, eles julgavam saber igualmente muitas outras, e até mais importantes. E a sua petulância excedia em muito o seu saber genuíno.

E então Sócrates chegou por fim à seguinte interpretação do desígnio do Oráculo de Delfos: o Deus não queria evidentemente dizer nada sobre Sócrates; tinha-se servido apenas deste nome para dizer: "Entre vós, homens, o mais sábio é aquele que, como Sócrates, reconhece não possuir na verdade sabedoria alguma."

O juízo de Sócrates sobre a nossa ignorância - "Eu sei que nada sei, e mal isso sei" - parece-me ser da maior importância. Este juízo nunca foi formulado de modo mais claro do que na Apologia de Sócrates de Platão. Esta visão socrática nem sempre foi tornada a sério. Sob a influência de Aristóteles, foi considerada como ironia. O próprio Platão acabou por renunciar (no Górgias) à doutrina socrática sobre a nossa ignorância, e simultaneamente à atitude caracteristicamente socrática: a exigência de modéstia intelectual.

Isto torna-se evidente quando confrontamos a doutrina socrática do estadista com a doutrina platónica. Trata-se de um aspecto de especial importância para um docior rerum politicarum.

suas primeiras obras e, conseqüentemente, muitas testemunhas estavam ainda vivas quando Platão

escreveu a Apologia. Como em todos os diálogos anteriores (pelo menos anteriores ao Górgias), Sócrates utiliza na Apologia a refutação, através de exemplos práticos (Elenchos: 21 B/C); e insiste na sua própria ignorância.

1 Este oráculo é também manifestamente histórico. Ceréfone, que interrogou o Oráculo, amigo da juventude e admirador de Sócrates, é uma personagem histórica, um opositor enérgico dos Trinta Tiranos, que morreu em combate no Pireu. O seu irmão foi citado como testemunha por Sócrates e esteve presente durante todo o processo. Que Platão era um adversário da democracia, di-lo o papel decisivo que o partidário democrático Ceréfone desempenha na Apologia, e que aponta igualmente para a sua autenticidade.

42

Tanto Sócrates como Platão estabelecem o postulado de que o homem de Estado deve ser sábio. No entanto, este postulado tem para ambos um significado essencialmente distinto. Para Sócrates significa que o estadista deve estar perfeitamente consciente da sua imensa ignorância. Sócrates defende, por conseguinte, a humildade intelectual. "Conhece-te a ti mesmo!" significa para ele "Tem consciência de quão pouco sabes! "

Diversamente, Platão interpreta o postulado da sabedoria do estadista no sentido do domínio dos sábios, no sentido da sofocracia. Só o dialético erudito, o filósofo culto está apto a dominar. É este o sentido do célebre postulado platónico de que os filósofos devem ser reis e os reis filósofos eruditos. Os filósofos foram profundamente influenciados por este pressuposto platónico; os reis presumivelmente não tanto.

É difícil imaginar uma maior antinomia entre duas interpretações quanto ao postulado segundo o qual o estadista deve ser sábio. Trata-se da antinomia entre a humildade intelectual e a arrogância intelectual. É ainda a antinomia entre o falibilismo - o reconhecimento da falibilidade de todo o saber humano - e o cientismo ou cienticismo, a tese de que deve ser reconhecida autoridade ao saber e aos sábios, à ciência e aos cientistas, à sagesa e aos sages, à erudição e aos eruditos.

Toma-se evidente que uma antinomia na apreciação crítica do saber humano - portanto uma antinomia epistemológica - pode conduzir a

objectivos e exigências ético-políticas opostas.

III

Neste momento gostaria de formular uma objecção contra o falibilismo. Objecção essa que, segundo creio, pode ser usada directamente como um argumento a favor do falibilismo.

Essa objecção é a de que o saber, por oposição à suposição ou à conjectura, é essencialmente impositivo; e também de que a linguagem corrente vem aqui em apoio da tese da natureza impositiva do saber. Assim, a expressão "eu sei" só é usada correctamente de um ponto de vista linguístico quando tiver implícitos estes três aspectos: em primeiro lugar, a verdade daquilo que afirmo saber, em segundo lugar, a sua certeza; e em terceiro lugar, a existência de razões suficientes.

Análises deste tipo podemos ouvi-las frequentemente em debates filosóficos ou teorias em livros de filosofia. (Veja-se de W. T. Krug *Fundamental philosophie*, 1818, p. 237; de J. F. Fries *System der Logik*, 1837, p. 421 e ss.). Estas análises mostram claramente aquilo que na linguagem corrente se entende por saber. Analisam um conceito que gostaria de designar por conceito clássico do saber. Esta noção clássica do saber implica a verdade e a certeza daquilo que se sabe, e bem assim que devemos ter razões suficientes relativamente àquilo que aceitamos como verdadeiro.

43

É certamente este conceito clássico do saber que Sócrates tem presente quando afirma "Sei que nada sei, e mal isso sei". É deste mesmo conceito clássico do saber que Goethe se serve quando Fausto proclama:

Und sehe, dass wir nichts wissen können! (E vejo que nada podemos saber! Das will mir schier das Herz verbrennen. Diz-me o coração na sua pureza.)

É, pois, justamente o conceito clássico de saber, a ideia de saber da linguagem comum, que é adoptado pelo falibilismo, pela teoria da falibilidade, ao salientar que podemos enganar-nos sempre ou quase sempre e que, por conseguinte, no sentido tradicional do "saber", não sabemos nada ou sabemos apenas muito pouco. Ou, como diz Sócrates, não sabemos "nada de certo".

Que tinha Sócrates em mente ao afirmar que não sabemos "nada de certo", ou, numa tradução mais literal, "nada de belo e de bom" (Apologia 21 D) Sócrates referia-se muito especialmente à ética. Estava longe de definir o saber ético como irrealizável, procurando,

muito pelo contrário, fundamentá-lo. O seu método era, pois, um método crítico. Criticava o que se afigurava certo tanto para si próprio como para os outros. Foi este método crítico que o conduziu ao falibilismo e ao entendimento de que ele e os outros estavam longe do saber nas questões de ética. Nesta medida, Sócrates é um ético pioneiro. É dele e do seu contemporâneo Demócrito esta máxima importante: "É preferível sofrer a injustiça do que praticá-la".

IV

Mas voltemos à Apologia. Quando Sócrates aí afirma que nem ele nem os outros sabem nada de certo, está talvez a pensar nos filósofos da Natureza, nos grandes pensadores da Grécia que hoje designamos por pré-socráticos e que são os precursores da actual ciência da natureza. É provável que Sócrates tivesse especialmente em mente Anaxágoras, o filósofo da natureza, que cita também um pouco mais adiante na sua Apologia, aliás de um modo não muito respeitoso. Diz nomeadamente que a obra de Anaxágoras, que qualifica de "falhada" (atopos), se encontrava à venda nos livreiros de Atenas por um

dracma, quando o preço era alto (Apologia 26 D). Parece concluir-se de uma outra obra de Platão, o Fédon, que Sócrates estava fortemente desiludido com a filosofia da natureza de Anaxágoras, e com a filosofia da natureza em geral. Temos, pois, razões para supor que Sócrates, ao dizer "eu sei que quase nada sei, e nem mesmo isso", pensava em muitos problemas sérios por resolver com os quais se defrontava. Problemas que iam da ética e da política à filosofia da natureza.

Admitamos que Sócrates não tem muito em comum com o personagem do Fausto de Goethe. Podemos, no entanto, supor que o juízo de que não podemos

44

saber nada consumiu igualmente o coração de Sócrates e que este, tal como Fausto, sofreu profundamente o desejo irrealizável de todo o verdadeiro cientista, o desejo

Dass ich erkenne, was die Welt (Que eu conheça o que o Mundo Im Innersten zusammenhãll. Preserva intacto no seu âmago.)

A moderna ciência da natureza aproximou-nos, porém, um pouco mais desta meta inatingível. Assim, devemos interrogar-nos sobre se a perspectiva do não-saber socrático terá sido ultrapassada através da ciência actual.

v

De facto, a teoria da gravitação de Newton criou uma situação completamente nova. Esta teoria pode ser encarada como a concretização, decorridos mais de 2000 anos, do programa de investigação original dos filósofos da natureza pré-socráticos. E talvez o próprio Newton tenha visto assim a sua

teoria, quando escolheu o título da sua obra - "Os princípios matemáticos da filosofia da natureza". A sua realização deixou muito aquém os sonhos mais temerários dos antigos.

Constitui um progresso sem precedentes - a teoria de Descartes que foi lentamente suplantada pela teoria de Newton não pode ser comparada, de um

modo geral, com a teoria newtoniana. A teoria de Descartes limitou-se a

fornecer uma explicação qualitativa muito vaga sobre o movimento dos planetas. Não obstante, a teoria de Descartes contradizia factos então já reconhecidos há tempo. Esta teoria teve entre outras a consequência fatal de os planetas mais afastados do Sol se moverem mais rapidamente, em contradição não apenas com as observações feitas, mas também e sobretudo com a terceira lei de Kepler.

Em contraposição, a teoria de Newton podia explicar não apenas as leis de Kepler, como rectificá-las na medida em que previa pequenos desvios quantitativamente exactos a essas leis.

vi

A teoria de Newton originou, deste modo, uma nova situação intelectual; constituiu uma vitória intelectual sem paralelo. As previsões da teoria Newtoniana foram confirmadas com surpreendente precisão. E quando se verificaram pequenos desvios relativamente ao movimento previsto por Newton para o planeta Urano, Adams e Leverrier calcularam, com o auxílio da teoria de Newton (e muita sorte), precisamente a partir desses desvios, a posição de um novo planeta desconhecido, descoberto pouco tempo depois por Galle. Além disso, a teoria de Newton veio explicar não apenas o movimento dos

45

corpos celestes, mas ainda a mecânica terrestre, os movimentos dos mecanismos da Terra.

Estava-se, assim parecia, efectivamente face ao saber: um saber verdadeiro, seguro e suficientemente fundamentado. Quanto a isso não podia subsistir já qualquer dúvida.

Foi necessário muito tempo antes que se compreendesse a novidade da situação intelectual. Poucos compreenderam o que estava a acontecer. David Hume, um dos maiores filósofos, compreendeu que tinha sido feito um enorme

progresso, embora não tenha avaliado quão grande e radical havia sido este avanço do conhecimento humano. E receio que ainda hoje não seja totalmente entendido por muitos.

vil

O primeiro pensador a entendê-lo completamente foi Imirianuel Kant. Convertido por Hume ao cepticismo, viu o paradoxo, o quase absurdo deste novo saber. Interrogou-se como era possível algo como a Ciência Newtoniana.

Esta interrogação e a resposta de Kant converteram-se na questão fulcral da sua Crítica da Razão Pura. Nesta obra, Kant lançou as perguntas:

"Como é possível a matemática pura?" e

"Como é possível uma ciência pura da Natureza?"

E escreveu: "Sobre estas ciências, que são realmente dadas, convirá porventura pôr a

questão apropriada: como são elas possíveis; pois que devem ser possíveis é demonstrado pela sua realidade." Percebe-se o espanto de Kant, o seu legítimo espanto face à existência da teoria de Newton, que qualificou de "ciência pura da natureza".

Contrariamente a todos os outros que tinham uma opinião sobre o assunto, Kant compreendeu que a teoria de Newton não era o resultado de um método experimental ou indutivo, mas sim o resultado do pensamento humano, do entendimento humano.

A resposta de Kant à pergunta "como é possível uma ciência pura da natureza?" foi a seguinte:

"O entendimento cria as suas leis (as leis da natureza) não a partir da natureza, mas impõe-lhas."

Por outras palavras, as leis de Newton não são extraídas da Natureza, são antes criação de Newton, são o produto do seu entendimento, uma invenção sua: é o entendimento humano que inventa as leis da Natureza.

Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2.^a ed., p. 20.

46

Esta posição de Kant, extremamente original em termos de teoria do conhecimento, foi designada pelo próprio Kant como a Viragem Copernicana na teoria do conhecimento. A ciência de Newton era, segundo Kant, saber no

sentido clássico: um saber autêntico, seguro e suficientemente fundamentado. E este saber era possível, porque o próprio empirismo humano era o produto da assimilação activa e da interpretação dos dados dos nossos sentidos através do mecanismo do conhecimento, em particular através do nosso entendimento.

Esta teoria do conhecimento kantiana é importante e, em grande parte, correcta. No entanto, Kant cometeu um erro ao pensar que a sua teoria respondia à questão sobre como é possível o saber, o saber entendido no sentido clássico.

A concepção clássica de ciência como um saber autêntico, seguro e suficientemente fundamentado subsiste ainda hoje. Foi, porém, ultrapassada há sessenta anos por via da Revolução Einsteiniana, por via da teoria da gravitação de Einstein.

O resultado desta revolução é o seguinte: seja a teoria de Einstein verdadeira ou falsa, vem mostrar que o saber no sentido clássico, o saber certo, a certeza, não é possível. Kant tinha razão - as nossas teorias são criações livres do nosso entendimento. Que nós tentamos impor à Natureza. Todavia só raramente conseguimos adivinhar a verdade, e nunca podemos estar seguros de o termos conseguido. Temos de nos conformar com o saber conjectural.

VIII

Convém debruçarmo-nos aqui sucintamente sobre as relações lógicas existentes entre a teoria da gravitação de Newton e a de Einstein.

As teorias de Newton e de Einstein estão logicamente em contradição entre si - as conclusões de ambas as teorias são inconciliáveis. Logo, é impossível que as duas sejam verdadeiras.

No entanto, ambas as teorias se situam numa relação de convergência:

as divergências entre as respectivas consequências empiricamente verificáveis são tão pequenas que todos os inúmeros casos observados confirmam e apoiam a teoria de Newton e simultaneamente confirmam e apoiam a teoria de Einstein.

A teoria de Newton, como já referi, foi empiricamente comprovada de forma admirável, se não mesmo, poder-se-á dizer, perfeita. Porém, a descoberta ou a invenção da teoria de Einstein faz com que seja impossível que consideremos estas provas extraordinárias como fundamentos para a aceitação de qualquer uma destas duas teorias como verdadeira e segura. Isto porque os mesmos fundamentos justificariam que se considerasse a outra teoria verdadeira e segura. No entanto não é logicamente possível que de duas teorias inconciliáveis ambas sejam verdadeiras.

Constatamos então que é impossível também interpretar as teorias das ciências naturais, por melhor comprovadas, como saber no sentido clássico.

47

As nossas teorias científicas, por melhor comprovadas e fundamentadas que sejam, não passam de conjecturas, de hipóteses bem sucedidas, e estão condenadas a permanecerem para sempre conjecturas ou hipóteses.

IX

A ciência é a busca da verdade, pelo que é perfeitamente possível que muitas das nossas teorias sejam de facto verdadeiras. Mas ainda que sejam verdadeiras, nunca o poderemos saber com certeza.

Era já este o juízo feito pelo poeta e cantor Xenófanés, que escreveu (as traduções são da minha responsabilidade) cerca de um século antes de Sócrates e quinhentos anos antes do nascimento de Cristo:

A verdade segura jamais homem algum a soube ou saberá Sobre os Deuses e sobre todas as coisas de que falo. Se alguém alguma vez proclamasse a mais perfeita das verdades Não o poderia saber: tudo está entretecido de conjectura.

Mas já então Xenófanés proclamava que pode haver um progresso na nossa busca da verdade. E escreve:

Não é desde o início que os Deuses revelam tudo aos mortais. Mas com o correr do tempo descobrimos, procurando, o melhor.

Os dois fragmentos de Xenófanes que acabei de citar podem ser interpretados talvez de harmonia com as duas teses seguintes:

1. Não existe nenhum critério da verdade; nem mesmo quando houvermos alcançado a verdade, podemos estar seguros disso.
2. Existe um critério racional de progresso na busca da verdade, e por conseguinte, um critério do progresso científico.

Pensava eu que ambas as teses são correctas. Mas que se entende então por critério racional do progresso científico na busca da verdade, do progresso nas nossas hipóteses, nas nossas conjecturas? Quando é que uma hipótese científica é preferível a uma outra hipótese?

A resposta é: a ciência é uma actividade crítica. Nós testamos criticamente as nossas hipóteses. Criticamo-las com o propósito de detectar erros, e na

esperança de, ao eliminarmos os erros, nos aproximarmos da verdade.

Consideramos uma dada hipótese- por exemplo, uma hipótese nova-

preferível a uma outra quando satisfaz os três requisitos seguintes: em primeiro lugar, a nova hipótese deve explicar todos aqueles aspectos que a hipótese anterior havia conseguido explicar com êxito. Este constitui o primeiro ponto e o mais importante. Em segundo lugar, deve evitar ao menos algumas das falhas da hipótese anterior. Ou seja, deve, se possível, resistir a alguns dos exames críticos a que a outra hipótese não resistiu. Em terceiro lugar, deve

48

explicar, se possível, os aspectos que a antiga hipótese não pôde esclarecer ou prever. 1

É este, pois, o critério do progresso científico. E aplicado especialmente na área das ciências naturais, de modo bastante generalizado e normalmente de forma instintiva. Uma nova hipótese só é tomada a sério quando esclarece, pelo menos, aquilo que a sua antecessora já havia esclarecido com êxito, e, para além disso, promete evitar determinados erros da anterior hipótese ou formula prognósticos sempre que possível verificáveis.

X

Este critério evolutivo pode ser considerado simultaneamente um critério de aproximação da verdade. Isto porque se uma hipótese

satisfaz o critério do progresso e, conseqüentemente, suporta as verificações críticas pelo menos tão eficazmente quanto a hipótese que a precedeu, não consideramos tal facto como fortuito; e se resistir ao exame crítico de forma ainda mais eficaz, admitimos então que se aproxima mais da verdade do que a sua predecessora.

O objectivo da ciência é, por conseguinte, a verdade: a ciência é a busca da verdade. E muito embora nunca possamos saber, como observou Xenófanés, se alcançámos este objectivo, podemos mesmo assim dispor de razões válidas que nos permitam supor estarmos mais próximos do nosso objectivo, da verdade. Ou, como diz Einstein, que nos encontramos no bom caminho.

XI

Para terminar gostaria de retirar algumas conclusões daquilo que acabei de expor.

A tese socrática da ignorância afigura-se extremamente importante. Vimos que a ciência da natureza de Newton foi interpretada por Kant no sentido do conceito clássico de saber. Esta interpretação deixou de ser possível a partir de Einstein. Sabemos, pois, que mesmo o melhor saber no sentido ciências da natureza não constitui saber no sentido clássico, e portanto na acepção da linguagem corrente. Isto implica uma efectiva revolução na concepção do saber: o saber no sentido das ciências da natureza é um saber conjectural; um decifrar ousado. E assim Sócrates tem razão, mau grado a avaliação inteligente que Kant fez do gigantesco contributo dado por Newton. Não deixa, porém, de ser uma adivinhação, disciplinada através da crítica racional.

O que exige que se lute contra o pensamento dogmático. Como exige também uma extrema humildade intelectual. E exige sobretudo o culto de uma

linguagem simples e despretensiosa, por parte de todos os intelectuais.

Todos os grandes cientistas foram intelectualmente humildes, e Newton é o porta-voz de todos eles quando afirma: "Não sei qual a imagem que o Mundo tem de mim. A mim mesmo surjo como um rapaz que brinca à beira-mar.

49

Divertia-me a apanhar, aqui e ali, um seixo mais liso do que os outros, ou uma concha mais bela - enquanto o imenso oceano da verdade se

estende perante mim, inescrutável." Einstein classificou de efémera a sua teoria geral da relatividade.

Todos os grandes cientistas compreenderam que 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 saberem virtude dos problemas ainda não resolvidos, o nosso saber socrático em virtude da nossa ignorância. A investigação científica é, de facto, o melhor método para nos esclarecermos sobre nós próprios e sobre a nossa ignorância. Leva-nos a uma conclusão importante, a de que nós, homens, somos muito diferentes no que diz respeito às ninharias de que talvez conheçamos alguma coisa. Porém somos todos iguais na nossa imensurável ignorância.

XII

A condenação do cientismo ou do cienticismo - ou seja, a condenação da crença dogmática na autoridade do método científico e nos seus resultados

é, pois, totalmente errada quando dirigida contra o método crítico da ciência da natureza ou contra os grandes cientistas; e muito especialmente após a

reformulação do conceito de saber que ficámos a dever a homens como Sócrates, Nicolau de Cusa, Erasmo, Voltaire, Lessing, Goethe e Einstein. Goethe foi, como todos os grandes cientistas da natureza, um adversário do ****cicritismo**, do culto da autoridade. E combateu-o em conexão com a sua crítica à óptica de Newton. Os seus argumentos contra Newton não eram porventura consistentes, mas todos os grandes cientistas cometeram também por vezes

erros, e na sua polémica contra a crença dogmática na autoridade de Newton, Goethe tinha certamente razão. Gostaria de arriscar aqui a suspeita de que a

condenação do cientismo - logo, a condenação do dogmatismo, da crença na

autoridade e pretensão arrogante do saber - atinge muito mais vezes os defensores da sociologia do conhecimento e da sociologia da ciência do que as suas vítimas, os grandes cientistas. De facto, muitos dos que se têm na conta de críticos do cientismo são dogmáticos e adversários ideológicos e autoritários das ciências da natureza, de que infelizmente entendem muito pouco.

Antes de mais ignoram que as ciências naturais possuem um critério de progresso objectivo não-ideológico: do progresso no sentido da verdade. Trata-se do critério simples e racional que preside à evolução das ciências da natureza desde Copérnico, Galileu, Kepler e Newton, e desde Pasteur e Claude Bernard. Este critério nem sempre é aplicável. Mas os cientistas (a menos que sejam vítimas das modas como sucedeu com alguns bons físicos) aplicam-no, em regra, com segurança e correcção, ainda que raramente com total consciência. Nas ciências sociais, a prevalência deste critério racional é, infelizmente, muito menos salvaguardada. Foi o que aconteceu com algumas ideologias

50

em moda, com a voga dos grandes chavões e a oposição movida contra a razão e a ciência da natureza.

Goethe conheceu também esta ideologia anti-científica, que denunciou. É o próprio demónio que aguarda que nos lancemos nos braços desta ideologia inimiga da ciência. As palavras que Goethe põe na boca do diabo são inequívocas:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, (Despreza só a razão e a ciência, des Menschen allerhöchste Kraft... Forças supremas do Homem... So hab ich Dich schon unbedingt. E logo te terei à minha mercê .)

Minhas Senhoras, meus Senhores, espero que não me levem a mal por ter permitido que desta vez fosse o demónio a ter a última palavra.

51

3. SOBRE AS CHAMADAS FONTES DO CONHECIMENTO*

Agradeço a enorme honra que me é conferida ao ser agraciado com o grau de Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras desta Universidade. Aceito esta distinção com reconhecimento e imensa alegria.

Assumi então um compromisso delicado, e precisamente no último momento - o compromisso de proferir uma breve alocução. Antes de iniciar a minha exposição, vou contar uma história verdadeira dos meus tempos na Nova Zelândia.

Em Christchurch, na Nova Zelândia, estreitei amizade com um físico, o Professor Coleridge Farr que na altura da minha chegada, tinha

aproximadamente a mesma idade que eu tenho agora. Era um homem muito original e cheio de espírito, membro da Royal Society of London. O Professor Farr era um homem com preocupações sociais, e costumava proferir conferências de divulgação científica nos mais diversos círculos, e designadamente em prisões. Um dia iniciou a sua exposição numa dessas prisões com as seguintes palavras:

"Hoje vou apresentar aqui precisamente a mesma conferência que fiz há seis anos. Por conseguinte, se algum de vós já a tiver ouvido então é porque bem o merece!" Mal tinha acabado de proferir estas palavras um tanto atrevidas, quando se apagaram as luzes na sala. Contou depois que tinha sentido um certo mal-estar enquanto permaneceu às escuras.

Lembrei-me deste episódio quando o Professor Weingartner me comunicou no sábado passado - no último momento, pois - que se esperava que eu fizesse hoje aqui uma conferência. Acrescentou inclusivamente que poderia repetir uma conferência que tivesse feito em tempos. Veio-me então à memória, naturalmente, o Professor Farr e também que não posso dizer-lhes, como é evidente, "se algum de Vós já tiver ouvido a minha exposição, então

*Conferência proferida na Universidade de Salzburg, em 27.7.1979, por ocasião da imposição ao autor do grau de Doctor honoris causa.

53

* porque o merece! " Estou, pois, numa situação ainda mais delicada do que * Professor Farr. Isto porque, dada a escassez de tempo, não tive outra alternativa, após várias tentativas malogradas, se não voltar a reformular um antigo e extenso trabalho meu', juntar-lhe uma nova introdução e, sobretudo, abreviá-lo em cerca de sete oitavos. Peço, pois, muitas desculpas, antes do mais porque a minha exposição continua mesmo assim demasiado longa. Porém, salvo um ou dois dos meus distintos ouvintes, espero que ninguém reconheça a minha exposição, cujo tema versa "Sobre as chamadas fontes do conhecimento humano".

Há já cerca de 2500 anos que existe algo como uma Teoria do Conhecimento. Desde os filósofos gregos até aos membros do Círculo de Viena, a

questão fulcral desta teoria do conhecimento foi o questionamento das fontes do nosso conhecimento.

Ainda num dos últimos trabalhos de Rudolf Carnap, um dos mentores do Círculo de Viena, podemos ler mais ou menos o seguinte:

"Sempre que fazes uma afirmação, deves justificá-la também. Isto significa que deves estar apto a responder às seguintes questões:

Como sabes isso? Em que fontes se baseia a tua asserção? Quais as percepções subjacentes à tua afirmação?"

Considero esta série de interrogações totalmente insatisfatória, pelo que vou tentar apresentar, ao longo da minha exposição, algumas das razões por que as considero como tal.

A razão principal reside no facto de estas questões pressuporem uma atitude autoritária face ao problema do saber humano. Pressupõem que as nossas afirmações só são admissíveis se, e apenas se, pudermos invocar a autoridade das fontes do conhecimento e, em particular, das percepções.

Em contrapartida, eu afirmo que essa autoridade não existe e que é inerente a todas as asserções um motivo de incerteza; e de igual modo a todas as afirmações assentes em percepções e logo a todas as afirmações verdadeiras.

Proponho, por conseguinte, que se substitua a antiga interrogação das fontes do conhecimento por outra interrogação completamente diferente. A formulação tradicional da problemática da teoria do conhecimento apresenta uma certa identidade com a formulação tradicional da problemática da teoria do Estado, identidade essa que nos pode ajudar a descobrir uma problematização nova e mais correcta na teoria do conhecimento.

A questão tradicional fundamental sobre as fontes autorizadas do conhecimento corresponde, designadamente, à questão fundamental tradicional da filosofia do Estado, tal como foi enunciada por Platão. Refiro-me à questão: "Quem deve governar?"

1 Trata-se da "Introdução" ao meu livro *Conjectures and Refutations*, 1963, 8.ª ed., 1981. Encontra-se em preparação a tradução para língua alemã, com o título *Vermutungen und Widerlegungen*.

54

Esta questão exige uma resposta autoritária. As respostas tradicionais eram "os melhores" ou "os mais sábios". No entanto, estão igualmente compreendidas na formulação autoritária da questão outras respostas aparentemente liberais tais como "o povo" ou "a maioria".

Conduz, aliás, a outras alternativas ridículas como seja: "Quem deve governar, os capitalistas ou os trabalhadores?" (Esta questão é análoga à formulada pela teoria do conhecimento: "Qual é a fonte derradeira do nosso conhecimento? O intelecto ou a percepção sensorial?")

A pergunta "Quem deve governar?" é formulada de um modo claramente incorrecto, e as respostas que suscita são autoritárias. (E também paradoxais.)

Proponho que em seu lugar, a questão seja formulada de modo completamente distinto e com muito mais humildade. Algo como: "Que podemos nós fazer para estabelecermos as nossas instituições políticas de tal sorte que os governantes maus ou incapazes (que naturalmente procuramos evitar, mas que apesar de tudo podem surgir) causem o mínimo possível de danos?"

Creio que sem esta mudança na formulação do problema, jamais poderemos esperar chegar a uma teoria racional do Estado e respectivas instituições.

A democracia, a meu ver, só pode ser justificada teoricamente como resposta a esta pergunta formulada em termos muito mais humildes. A resposta é: a democracia permite libertarmo-nos, sem derramamento de sangue, de governantes maus, incapazes ou tirânicos.

De modo idêntico podemos substituir a questão relativa às fontes do conhecimento por uma outra questão. A questão tradicional era e é ainda hoje a seguinte: "Quais são as melhores fontes do nosso conhecimento, as fontes mais fidedignas - as fontes que não nos induzam em erro e para as quais possamos apelar como última instância em caso de dúvida?"

Proponho que se parta do princípio de que essas fontes de conhecimento ideais e infalíveis são tão escassas quanto os dirigentes ideais e infalíveis, e de que todas as "fontes" do nosso conhecimento nos induzem muitas vezes em erro. Proponho também que esta questão relativa às fontes do conhecimento ceda o lugar a uma outra essencialmente distinta e que é a seguinte: "Existe um meio de detectar e eliminar os erros?"

Como tantas outras questões impositivas, também a questão das fontes do conhecimento é uma questão sobre a origem, a proveniência. Interroga a procedência do nosso conhecimento na convicção de que este pode ser legitimado mediante a sua árvore genealógica. A ideia metafísica (muitas vezes inconsciente) que lhe subjaz é a de um conhecimento racicamente puro, de um conhecimento autêntico, de um

conhecimento que dimana da autoridade suprema, se possível do próprio Deus, ao qual é inerente, portanto, a autoridade de uma aristocracia específica. A reformulação do problema por mim proposta - "Que podemos fazer para detectar os erros?" - resulta da convicção de que não existem essas fontes puras, autênticas e infalíveis, e de que não se deve confundir a questão da origem e da pureza com a questão da legitimidade e da verdade. A opinião que aqui defendo é antiga, remonta a Xenófanés. Xenófanés sabia já cerca de 500 anos a.C. que o que nós designamos

55

por saber não é mais do que adivinhação e julgamento - doxa e episteme -, como concluimos dos Seus Versos:2

Não é desde o início que os Deuses revelam tudo aos mortais. Mas com o correr do tempo descobrimos, procurando, o melhor.

A verdade certa jamais homem algum a soube ou saberá Sobre os Deuses e sobre as coisas de que falo. Se alguém alguma vez proclamasse a mais perfeita das verdades Não o poderia saber: tudo está entretecido de conjectura.

A questão tradicional relativa às fontes autorizadas do nosso conhecimento continua a pôr-se ainda hoje, inclusivamente pelos positivistas e outros filósofos que estão convencidos que a sua atitude é de revolta contra toda e qualquer autoridade.

A resposta correcta à minha pergunta - "De que modo temos nós uma esperança de reconhecer e de eliminar os erros?" - parece-me ser a seguinte: "Através da crítica das teorias e das conjecturas de outrém e - se soubermos educar-nos nesse sentido - através da crítica das nossas próprias teorias e tentativas especulativas de solução." (Aliás, essa autocrítica das nossas teorias é altamente desejável, se bem que não imprescindível; isto porque se nós próprios não estivermos aptos a fazê-lo, haverá outros que o façam por nós.)

Esta resposta resume uma atitude que se poderá qualificar de "racionalismo crítico". Este modo de ver, esta atitude e esta tradição, devemos-las aos gregos. Distingue-se fundamentalmente do "racionalismo" e do "intelectualismo" proclamados por Descartes e pela sua escola, e distingue-se também da teoria do conhecimento de Kant. No entanto, o "princípio da autonomia" de Kant aproxima-se desta orientação no campo da ética e do conhecimento moral. Este princípio exprime a convicção de que não devemos reconhecer nunca como fundamento da ética o preceituado por uma autoridade, por mais sublime que esta seja. Porque confrontados com uma imposição de uma

autoridade, caber-nos-á sempre julgar criticamente se é moralmente admissível obedecer a essa imposição. Pode acontecer que a autoridade tenha poderes para impor as suas determinações, e que nós sejamos impotentes para lhe opor resistência. No entanto, se nos for fisicamente possível definir o nosso comportamento, poderemos não abdicar dessa extrema responsabilidade. Está nas nossas mãos a decisão crítica: obedecer ou não à ordem; reconhecer ou rejeitar a autoridade.

Kant aplicou esta ideia, de forma corajosa, também ao domínio da religião: segundo ele, é a nós que cabe a responsabilidade de julgar se as doutrinas de uma dada religião devem ser aceites como boas, ou recusadas como más.

Tendo em conta esta atitude ousada, causa certa estranheza que Kant não tenha adoptado na sua Teoria da Ciência esta mesma atitude do racionalismo

Tradução feita a partir da versão alemã de Karl Popper.

56

crítico, atitude de procura crítica do erro. Parece-me claro que apenas uma

coisa impediu Kant de dar este passo: o seu reconhecimento da autoridade de Newton no domínio da cosmologia. Reconhecimento esse que assentava no facto de a teoria de Newton ter resistido, com um sucesso quase inacreditável, às verificações mais rigorosas.

A ser correcta a interpretação que faço de Kant, o racionalismo crítico e de igual modo o empirismo crítico, que também defendo - constitui um complemento da filosofia crítica de Kant. Esta complementação só foi possível com Albert Einstein que nos veio dizer que a teoria de Newton, mau grado o seu êxito subjugante, poderia, no entanto, ser falsa.

A minha resposta às questões tradicionais da teoria do conhecimento "Como sabes isso? Qual a fonte, o fundamento da tua afirmação? Quais as observações que lhe servem de base?" - é pois a seguinte:

"Eu não afirmo de modo algum que sei algo: a minha afirmação deve ser entendida apenas como conjectura, como hipótese. Também não nos interessa saber qual a fonte ou as fontes que subjazem à minha conjectura. São inúmeras as fontes possíveis, e não estou de modo algum esclarecido sobre todas elas. Aliás, tanto a origem como a proveniência pouco têm a ver com a verdade. Porém, se estás

interessado no problema que eu quis resolver experimentalmente através da minha conjectura, poderás então prestar-me um serviço. Tenta criticá-la tão objectiva e rigorosamente quanto possível. E se conseguires conceber uma experiência, cujo resultado, em tua opinião, seja susceptível de refutar a minha asserção, estou disposto a ajudar-te nessa refutação dentro da medida das minhas faculdades."

Em rigor, esta resposta só é válida se se tratar de uma afirmação de ordem científico-natural, e não no campo da história por exemplo. Isto porque quando uma afirmação formulada a título de ensaio se prende de algum modo com a história, qualquer discussão crítica que diga respeito à sua exactidão deverá ocupar-se igualmente das fontes - ainda que não das fontes "supremas" e "autorizadas". A minha resposta, todavia continuaria a ser substancialmente a mesma.

Vou agora enunciar resumidamente os resultados da nossa discussão, revestindo a forma de oito teses:

1. Não existe nenhuma fonte derradeira do conhecimento. Qualquer fonte, qualquer achega é bem vinda, muito embora seja também objecto de verificação crítica. Desde que não estejam em causa problemas de natureza histórica, costumamos verificar os factos afirmados de preferência a examinar as fontes das nossas informações.

2. As questões relativas à teoria da ciência não têm nada a ver propriamente com as fontes. O que nos interessa sobretudo é saber se uma dada afirmação é verdadeira, isto é, se está em concordância com os factos.

Em virtude desta pesquisa crítica da verdade, são invocáveis toda a espécie de argumentos possíveis. Um dos métodos mais importantes consiste em analisarmos criticamente as nossas próprias teorias e, em particular, procurar detectar qualquer contradição entre as nossas teorias e as observações feitas.

57

3. A tradição constitui sem sombra de dúvida a fonte mais importante do nosso saber - abstraindo daquele saber que nos é inato.

4. O facto de as principais fontes do nosso saber terem como base a tradição indica que o antagonismo que se gera contra a tradição, ou seja o antitradicionalismo, não tem sentido. Esta circunstância não deve, no entanto, ser encarada como suporte do tradicionalismo; e isto porque nem mesmo a mais pequena parcela do nosso saber assim adquirido (e até do saber que nos é inato) está isento de um exame crítico e de uma eventual modificação. Não obstante, sem a tradição

o conhecimento não seria possível.

5. O conhecimento não pode partir do nada - da tábua rasa -, mas também não pode partir da observação. A evolução do nosso saber consiste na modificação, na correcção de um saber anterior. Certamente que é por vezes possível dar um passo em frente através da observação ou de uma descoberta accidental. No entanto, e de um modo geral, a transcendência de uma observação ou de uma descoberta depende da circunstância de através dessa observação ou descoberta ficarmos numa situação tal que nos permita modificar as teorias vigentes.

6. Nem a observação nem a razão constituem uma autoridade. Outras fontes - como a intuição intelectual e a imaginação intelectual - revestem-se de maior importância, ainda que igualmente incertas: podem revelar-nos as coisas com a maior clareza e, todavia, induzir-nos em erro. Constituem a fonte principal das nossas teorias e, como tal, são insubstituíveis. Porém, a esmagadora maioria das nossas teorias é falsa. A função mais relevante da observação e do raciocínio lógico, mas também da intuição e da imaginação intelectuais, reside no facto de nos ajudarem na verificação crítica das teorias ousadas de que necessitamos para podermos avançar no desconhecido.

7. A clareza é em si mesma um valor intelectual; mas não o são nem a exactidão nem a precisão. A precisão absoluta é inacessível, e é inútil pretender ser mais rigoroso do que o exige a problemática em causa. A ideia de que devemos definir os nossos conceitos com o propósito de os tornarmos "precisos" ou de lhes darmos um "sentido" é um fogo fátuo. Isto porque toda a definição tem de recorrer a conceitos definidores; deste modo, nunca poderemos evitar, em última análise, trabalhar com conceitos indefinidos. Os problemas, cujo objecto se traduz no significado ou na definição de termos não são relevantes. Na realidade, essas questões meramente verbais deveriam ser

evitadas a todo o custo.

8. A solução de qualquer problema origina novos problemas à espera de solução. Estes novos problemas são tanto mais interessantes quanto mais difícil o problema original e quanto mais ousada a tentativa de solução. Quanto mais vamos sabendo sobre o universo, quanto mais aprofundamos o

nosso saber, tanto mais consciente, nítida e firmemente se esboça o nosso

saber sobre aquilo que não sabemos, o nosso saber sobre a nossa

ignorância. A fonte principal da nossa ignorância reside no facto de o nosso saber só poder ser limitado, ao passo que a nossa ignorância é necessariamente ilimitada.

58

Pressentimos a imensidade da nossa ignorância ao contemplarmos a imensidade do firmamento. A grandeza do universo não constitui, na verdade, a razão mais profunda da nossa ignorância, mas é, no entanto, uma das razões.

Creio que vale a pena tentar conhecer mais sobre o universo, ainda que tudo o que conseguimos trazer à luz do dia nessa tentativa mais não seja do que o reconhecimento de quão pouco sabemos. Seria desejável que por vezes nos lembrássemos que é precisamente no pouco que sabemos que somos diferentes, já que somos todos iguais na nossa ilimitada ignorância.

Quando professamos a opinião de que na esfera do nosso saber, por muito que se avance no desconhecido, não existe qualquer autoridade que se sobreponha à crítica, podemos então, sem incorrer no risco do dogmatismo, ater-nos à ideia de que a verdade está para além de toda a autoridade humana. Não se trata só de compreender essa ideia, mas também de que nos devemos agarrar a ela. Porque sem essa perspectiva não existem quaisquer critérios objectivos de investigação científica, as nossas tentativas de solução não são objecto de crítica, não há qualquer busca do desconhecido nem qualquer ambição do conhecer.

59

4. CIÊNCIA E Crítica*

Como antigo Alpbachiano, muito me congratulo por ter sido convidado para a comemoração do 30º aniversário de Alpbach. No entanto, só aceitei o convite depois de algumas hesitações. Afigurou-se-me praticamente impossível dizer qualquer coisa de razoável e inteligível, no espaço de 30 minutos, sobre o tema excessivamente vasto que propõem: o desenvolvimento espiritual e científico dos últimos 30 anos. Se a minha matemática não me falha, disponho, pois, de um minuto exacto para cada ano de evolução intelectual e científica! Não posso, por conseguinte, desperdiçar o tempo que me é facultado com mais desculpas, pelo que vou começar.

Como se conclui do título que escolhi, "Ciência e crítica", proponho-me deixar mais ou menos de lado a evolução espiritual e tratar sobretudo da evolução da ciência. A razão está em que, muito

simplesmente, não retenho grande coisa da evolução espiritual ou cultural dos últimos 30 anos.

Sou naturalmente um leigo nesta matéria, já que não sou um filósofo da cultura. Parece-me, porém, que se pode subsumir a evolução espiritual dos últimos 30 anos, mau grado todas as tentativas de criação de algo novo, no

título remarquiano A Oeste Nada de Novo. E receio que também não haja nada de novo a Este - a menos que se queira ver na viragem da índia de Mahatma Gandhi para a bomba atómica um progresso espiritual.

Esta evolução que se processou do ocidente para a índia vem substituir à ideia de não-violência a ideia de violência. Infelizmente, isto não significa para nós nada de novo. Alguns dos filósofos da nossa cultura ocidental, os

* Conferência proferida por ocasião da comemoração do 30º aniversário do Fórum Europeu de Alpbach, em Agosto de 1974. Publicada pela primeira vez In Idee und Wirklichkeit-30 Jahre Europdisches Forwn, Alpbach, Ed. Springer, Viena - Nova Iorque, 1975.

61

profetas do declínio e da violência, já há muito o haviam predito e a sua teoria vê-se convertida agora efectivamente em actos de violência.

Não haverá, todavia, algo de agradável no mundo do espírito? Creio que sim. Penso frequentemente e com satisfação que a música dos grandes mestres do passado é hoje acessível a muito mais gente, a quem enche de gratidão, esperança e entusiasmo, do que seria de esperar há 30 anos atrás. Destas realizações poderemos dizer:

"As obras indefinivelmente sublimes são admiráveis como no primeiro dia."

De facto, parecem tornar-se cada dia mais admiráveis. Uma das melhores coisas da nossa época é o ser tão viva a compreensão das grandes obras de arte do passado, e há que confessar que isto se deve em parte à técnica - ao gramofone, à rádio, à televisão. Porém, neste caso, a técnica está ao serviço de necessidades puramente espirituais. Se não houvesse um interesse tão grande pelas obras do passado, estas não seriam representadas e exibidas com tanta frequência. O desenvolvimento verificado nesta área é o mais significativo, revolucionário e prometedor de que tenho conhecimento nestes últimos 30 anos.

Gostaria agora de me debruçar sobre os meus dois temas propriamente ditos: a evolução das ciências da natureza nos últimos 30 anos e o meu tema principal, ciência e crítica.

li

Se quiser falar de evolução científica, terei evidentemente que proceder de forma muito selectiva. O meu princípio selectivo é simples: irei falar de alguns desenvolvimentos científicos que se revestem de maior interesse para mim e

que mais influenciaram a minha mundividência.

A minha selecção está intimamente ligada, como é natural, com a minha visão da ciência e do critério da cientificidade. Este critério é o da criticabilidade, da crítica racional. Nas ciências empíricas, trata-se da criticabilidade pela verificação empírica ou da refutabilidade empírica.

É óbvio que, por razões de tempo, só poderei abordar a criticabilidade em termos muito breves.

Eu vejo no seu conjunto a arte, o mito, a ciência e a própria pseudo-ciência na sua fase criadora, que nos permite ver as coisas a uma nova luz e explicar o mundo de todos os dias através de mundos ocultos. Esses mundos fantásticos eram um anátema para o positivismo. Daí que também Ernst Mach, o grande positivista vienense, fosse um adversário da teoria atómica. No entanto, a

teoria do átomo impôs-se e toda a nossa física, não só a física da estrutura da matéria e do átomo, mas também a dos campos eléctricos e magnéticos e dos campos gravitacionais, constitui uma descrição de universos especulativos

62

que, segundo nós presumimos, se ocultam por detrás do nosso universo empírico.

Estes universos especulativos são, à semelhança da arte, produto da nossa fantasia, da nossa intuição. Na ciência, porém, são controlados pela crítica: a crítica científica, a crítica racional é dirigida pela ideia reguladora da verdade. Nunca podemos justificar as nossas teorias científicas, porque nunca podaremos saber se se revelarão falsas. Mas podemos testá-las criticamente: a justificação cede lugar à crítica racional. A crítica refreia a fantasia sem a aprisionar.

A crítica racional, norteadada pela ideia da verdade, é, por conseguinte, aquilo que caracteriza a ciência, ao passo que a fantasia é comum a toda a criação, quer se trate de arte, do mito ou da ciência. Seguidamente, limitar-me-ei, pois, a abordar aqueles desenvolvimentos em que estes dois elementos, a fantasia e a crítica racional, ressaltam de forma particularmente nítida.

111

Em primeiro lugar uma observação sobre a matemática. Quando estudante fui fortemente influenciado pelo distinto matemático vienense Hans Hahn, que por seu turno fora influenciado pela importante obra de Whitehead e Russell Principia Mathematica. A mensagem desta obra, ideologicamente estimulante, era a de que a matemática é reconduzível à lógica, ou mais precisamente, de que a matemática é logicamente deduzível da lógica. Partimos de algo que é indubitavelmente lógica, avançamos de modo rigorosamente lógico-dedutivo, e chegamos assim a algo que constitui sem dúvida matemática.

Não se tratava, assim parecia, simplesmente de um programa ousado: nos Principia Mathematica este programa de investigação afigurava-se exequível. Os Principia partiam da lógica da dedução, do cálculo proposicional e do cálculo das funções; deste deduziam o cálculo de classes, sem afirmar a existência de classes, e posteriormente a teoria abstracta dos conjuntos que Georg Cantor havia fundado no século XIX. Os Principia contribuíram grandemente para demonstrar a tese ainda hoje dificilmente contestada de que o cálculo diferencial e o cálculo integral podem ser estruturados como parte da teoria dos conjuntos.

Todavia, os Principia de Whitehead e Russell em breve se tornaram alvo de crítica acerba, e durante cerca de 40 anos a situação manteve-se a seguinte: podiam distinguir-se três escolas. Em primeiro lugar, a escola dos logicistas, que defendiam a reconduzibilidade da matemática à lógica, encabeçada por Bertrand Russell e, em Viena, por Hans Hahn e Rudolf Carnap. Em segundo lugar, os axiomáticos, mais tarde também designados por formalistas, que não deduziam a teoria dos conjuntos da lógica, defendendo a introdução de um sistema axiomático formal, na linha da geometria euclidiana. Zermelo, Fraenkel, Hilbert, Bernays, Ackermann, Gentzen e von Neumann foram alguns

63

nomes representativos. O terceiro grupo era o dos chamados intuicionistas, a

que pertenceram Poincaré, Brouwer e, mais tarde, Hermann Weyl e Heyting.

A situação era extremamente interessante, embora se afigurasse desesperada. Entre Hilbert e Brouwer, os dois matemáticos mais importantes e produtivos envolvidos no debate, gerou-se uma inimizade de coloração fortemente personalizada. Muitos matemáticos não só consideravam estéril a

polémica à volta dos fundamentos da matemática, como rejeitavam todo o

programa de princípios.

Durante 44 anos interveio nos debates o matemático vienense, Kurt Gödel. Gödel havia estudado em Viena, onde a atmosfera era fortemente propensa ao logicismo, mas onde eram igualmente levadas muito a sério as outras duas tendências. O primeiro grande resultado obtido por Gödel, a demonstração de completude, no âmbito do cálculo funcional lógico, partiu dos problemas de Hilbert e podia perfeitamente ser levado a crédito do formalismo. O segundo resultado foi a sua genial demonstração da incompletude (ou do não completamento) relativamente aos Principia Mathematica e à teoria dos números. Todas estas três escolas rivais tentaram reivindicar para si este resultado.

No entanto isto foi de facto o princípio do fim, ou seja o fim destas três escolas. E foi, segundo creio, o princípio de uma nova filosofia da matemática. A situação actual é fluída, mas talvez seja possível resumi-la do seguinte modo.

A tese da redução de Russell, ou seja a tese da redutibilidade da matemática à lógica, é abandonada. A matemática não é totalmente redutível à lógica; é certo que ela contribuiu para um aperfeiçoamento essencial da lógica e, é lícito afirmá-lo, para uma correcção crítica da lógica. Correcção crítica da nossa

intuição lógica e reconhecimento crítico de que a nossa intuição lógica não vai demasiado longe. Por outro lado, mostrou que a intuição é muito importante e susceptível de evolução. A maior parte das ideias criativas são obtidas intuitivamente e aquelas que o não são, são o resultado da refutação crítica de ideias intuitivas.

Aparentemente, não há um sistema dos fundamentos da matemática, mas diferentes vias de construção da matemática ou de estruturação dos diversos ramos da matemática. Digo "construção" e não "fundamentação", dado que parece não existir uma fundamentação definitiva, uma consolidação dos fundamentos. Só em relação aos

sistemas frágeis se torna possível demonstrar que a nossa "construção" está isenta de contradições. E sabemos por Tarski que áreas importantes da matemática são essencialmente incompletas, ou seja, tais sistemas podem ser consolidados mas nunca de tal modo que todas as suas

proposições verdadeiras possam ser demonstradas. A maioria das teorias matemáticas são, à semelhança das teorias científico-naturais, hipotético-dedutivas. Assim, a matemática pura está mais próxima das ciências da natureza, cujas hipóteses são presunções, do que se pensava ainda há pouco tempo.

Gödel e Cohen conseguiram também demonstrar que a chamada hipótese do contínuo não é refutável nem demonstrável com os meios utilizados até

64

agora da teoria dos conjuntos. Esta hipótese famosa, cuja demonstrabilidade foi presumida por Cantor e por Hilbert, é pois independente das teorias actuais. Evidentemente que as teorias podem ser consolidadas através de suposições suplementares de tal modo que esta proposição venha a ser demonstrável, mas também pode acontecer que se torne refutável.

Estamos perante um exemplo interessante, que mostra que a matemática pode corrigir as nossas intuições lógicas'. O alemão, o inglês, o grego e muitas outras línguas europeias atestam que, de acordo com a nossa intuição lógica, a palavra "irrefutável" e talvez ainda mais nitidamente a expressão "sem refutação", têm o mesmo sentido de "incontestavelmente verdadeiro" ou "indubitavelmente verdadeiro". Se, além disso, a irrefutabilidade de uma proposição for ainda demonstrada (como na demonstração de Gödel da irrefutabilidade da hipótese do contínuo), então, de acordo com a nossa intuição lógica, seria demonstrada a própria proposição, uma vez que a sua verdade irrefutável seria demonstrada.

Este argumento é refutado na medida em que Gödel, que demonstrou a irrefutabilidade da hipótese do contínuo, presumiu ao mesmo tempo a indemonstrabilidade (e por conseguinte a natureza problemática) desta proposição irrefutável². A sua presunção foi depois demonstrada por Paul Cohen'.

Os estudos pioneiros de Gödel, Tarski e Cohen, que aqui referi brevemente, dizem todos eles respeito à teoria dos conjuntos, à admirável teoria de Cantor do Infinito actual. Esta teoria foi, por seu lado, originada em grande parte pelo problema da criação de um

fundamento da análise, ou seja, do cálculo diferencial e do cálculo integral, que operava, especialmente na sua forma original, com o conceito de infinitamente pequeno. Este conceito de infinitamente pequeno fora já considerado por Leibniz e por outros teóricos do infinito potencial como um mero conceito auxiliar, e expressamente rejeitado como errado pelo grande mestre Cantor, pelos seus discípulos e inclusivamente por muitos dos seus críticos. O infinito actual foi limitado ao infinitamente grande. É pois extremamente interessante que em 1961 tenha surgido um "segundo Cantor" (a expressão é de A. Fraenkel), que esboçou uma teoria rigorosa do infinitamente pequeno e em 1966 a expôs em todos os pormenores. O criador desta teoria, Abraham Robinson, infelizmente faleceu na América recentemente.

As minhas considerações sobre a lógica matemática e a matemática são naturalmente dadas em traços largos. Procurei, porém, assinalar alguns dos desenvolvimentos de maior interesse neste campo infinitamente vasto do infinito. Desenvolvimentos que assentam inteiramente na abordagem crítica

1 Este aspecto foi sublinhado pela primeira vez por Brouwer. Ver L. E. J. Brouwer, Tijdschrift v. Wijsbegeerte 2, 1908, p. 152-158. ' Ver Kurt Gödel, Am. Math. Monthly 54, 1947, p. 515-525.

3 Paul J. Cohen, Proc. Nat. Acad. Sci USA, 50, 1963, p. 1143-1148 e 51, 1964, p. 105-110. A. Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre, 3.9 ed., Berlin. Springer, 1928. A. Robinson, Proc. Royal Dutch Academy, ser. A. 64, 1961, p. 432-440; Non-Standard Analysis, Amsterdão, 1966.

65

dos problemas. Gödel, Tarski e Robinson são eminentemente críticos. A obra de Gödel constitui uma crítica a todas as tendências que fizeram escola durante

40 anos - ao logicismo, ao formalismo e ao Intuicionismo. Simultaneamente, a sua obra traduz uma crítica ao positivismo que, no Círculo de Viena, a que Gödel pertencia, estava fortemente representado. A crítica de Gödel tinha como base a sua intuição matemática, a sua fantasia matemática, que o guiava, mas que ele nunca aceitou como autoridade. Era necessário que resistisse sempre à verificação através do método racional, crítico- discursivo.

IV

Dedicarei agora alguns minutos à cosmologia, porventura a mais importante, em termos filosóficos, de todas as ciências.

A cosmologia sofreu nos últimos 30 anos um desenvolvimento incrível. Já antes aquilo que Newton designava por sistema do universo - o sistema solar

- se transformara numa questão local. A verdadeira cosmologia, a teoria das ilhas universais e dos sistemas da via láctea⁶ fundada por Kant, sofreu um

desenvolvimento considerável, sob a influência das teorias de Einstein e dos métodos de Hubble, entre as duas guerras mundiais, e a teoria de Hubble do universo em expansão pareceu afirmar-se. Os resultados da radio-astronomia, que após a segunda guerra mundial se desenvolveram primeiramente em

Inglaterra e na Austrália, de início pareceram ajustar-se bem neste domínio. Em meu entender, uma teoria muito bela e satisfatória do universo em expansão, de Bondi, Gold e von Hoyle, poderia ser verificada através de métodos radio-astronómicos e, segundo parece refutada a favor da antiga teoria da expansão por explosão. Porém, a constante de recessão de Hubble foi reduzida a um décimo, e a expansão das vias lácteas de maiores dimensões multiplicada por 150. Muitos outros resultados foram postos em causa pela radio-astronomia. Dir-se-ia que, no domínio da cosmologia, perante alguns destes resultados perfeitamente revolucionários nos quedamos impotentes tal como na política face aos problemas da paz. Parecem existir objectos estelares com massa e densidade até agora ignoradas, e é possível que em breve as nossas noções de galáxias que se vão afastando pacificamente dêem lugar a uma teoria de catástrofes que se repetem incessantemente.

Em todo o caso, a radio-astronomia constituiu, contra toda a expectativa, um período extremamente emocionante e revolucionário na história da cosmologia. A revolução é comparável àquela outra desencadeada pelo telescópio de Galileu.

Vem a propósito uma observação de carácter geral. Afirma-se frequentemente que a história das descobertas científicas está dependente da invenção

⁶ 1. Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755; v. também H. J. Treder, in Die Sterne SO, Fasc. 2, p. 67, Nota 4: "O fundador da teoria das ilhas universais é... exclusivamente Kant".

66

puramente técnica de novos instrumentos. Bem pelo contrário, creio que a

história da ciência é fundamentalmente uma história das ideias. As lentes de aumento já eram de há muito conhecidas antes de Galileu ter tido a ideia de as aplicar a um telescópio astronómico. A radiotelegrafia, como é sabido, é uma aplicação da teoria de Maxwell, que remonta a Heinrich Hertz.

E porque as respectivas ondas (de acordo com essa teoria) são ondas luminosas invisíveis, a hipótese natural foi a de que algumas estrelas emitem não apenas luz mas também sinais de rádio. Aliás, já há muito que os físicos, desde o Professor Hess de Innsbruck, se mostravam interessados na chamada radiação cósmica. É, pois, mais surpreendente ainda que não tivessem sido feitas experiências com a radio-astronomia vinte anos mais cedo, logo após a invenção da válvula amplificadora. A explicação é, porventura, a de que ninguém pensou seriamente nisso. O que falhou foi a ideia, a fantasia. E quando a ideia surgiu, conduziu a descobertas surpreendentes e revolucionárias. Uma ideia nova - uma teoria nova - funciona como um novo órgão dos sentidos, quer influencie a técnica quer não.

v

A cosmologia é, pelo menos a partir de Newton, um ramo da física e continuou a ser um ramo da física com Kant, Mach, Einstein, Eddington e outros. Particularmente Einstein, Eddington, Erwin Schrödinger e Wolfgang Pauli, que, tal como Schrödinger era natural de Viena, contribuíram com reflexões interessantes sobre as relações existentes entre a estrutura da matéria, do átomo por um lado e a cosmologia, por outro⁷. Isto aconteceu há quarenta anos, e desde então estas ideias têm sido mais ou menos abandonadas, conquanto alguns físicos eminentes, sobretudo Einstein, Werner Heisenberg e Cornelius Lanczos continuassem a trabalhar na unificação da visão do mundo numa perspectiva da física.

No entanto, muito recentemente, foram novamente retomadas as especulações de Pauli sobre a coerência entre os campos de neutrinos e a gravitação, com base em resultados experimentais inesperados sobre a aparente inexistência de uma corrente solar de neutrinos. O cosmólogo e físico Hans-Jürgen Treder, de Potsdam, tem procurado deduzir este resultado experimental negativo com base na fórmula por ele esboçada da teoria geral da relatividade, utilizando a hipótese de Pauli de 1934. Talvez seja este o início, esperemos que sim, de uma nova fase nas tentativas de estabelecer uma ligação mais estreita entre a teoria da matéria e a cosmologia. De qualquer modo, convém referir que esta nova tentativa parte de uma expectativa refutada criticamente com base em experiências realizadas.

`Ver Wolfgang Pauli, *Physik und Erkenntnistheorie*, 1961, e ainda W. Pauli e M. Fierz *lv. Phys. Acta*, 15, 1939, p. 297.

67

vi

Quero ainda mencionar como o exemplo porventura mais significativo do progresso científico dos últimos 30 anos a evolução da biologia. Estou a pensar não só na ruptura singular ocorrida na genética, realizada a partir da teoria de James Watson e Francis Crick e que deu origem a toda uma série de trabalhos da maior importância e extraordinariamente esclarecedores. Estou a pensar também no desenvolvimento da investigação do comportamento, da psicologia animal; nos começos de uma psicologia evolutiva de orientação biológica e na nova interpretação do darwinismo.

Em que consistiu a grande ruptura introduzida por Watson e Crick? A ideia de gene é bastante antiga. Poder-se-á dizer que está implícita na obra de Gregor Mendel. Foi, porém, posta em dúvida durante mais tempo do que a teoria da combustão de Lavoisier. Watson e Crick não só propuseram uma

teoria da estrutura química do gene, mas ainda uma teoria química da replicação dos genes, e a teoria da acção sobre o organismo do programa codificado nos genes. No entanto, como se isto não fosse só por si mais do que suficiente, descobriram também o alfabeto da língua em que esse programa está escrito: o alfabeto do código genético.

A suspeita da existência de algo semelhante a um código genético foi manifestada pela primeira vez, tanto quanto sei, por Erwin Schrödinger, cuja memória se encontra tão intimamente ligada a Alpbach. Escreveu Schrödinger: "São os cromossomas ou presumivelmente apenas um esqueleto axial dos mesmos, o que de facto vemos como cromossomas sob o microscópio, que contém numa espécie de escrita codificada todo o plano da evolução do indivíduo e ainda o plano do seu funcionamento no estado de maturidade".

Esta hipótese de Schrödinger desenvolveu-se e confirmou-se nos trinta anos imediatos de um modo sem precedentes, e o código molecular e genético foi decifrado.

Com base nas teorias de Watson e Crick, este prodígio científico tornou-se realidade ainda no último ano de vida de Schrödinger, e pouco depois da sua morte o código foi completamente decifrado. O alfabeto, o vocabulário, a sintaxe e a semântica (ou seja, a teoria

da significação) desta língua suspeitada por Schrödinger são agora conhecidos. Sabemos que cada gene representa uma instrução para a formação de um determinado enzima, pelo que podemos, a partir da instrução registada no código genético ler a fórmula da estrutura química exacta (linear) do respectivo enzima. Estamos igualmente informados sobre a função de diversos enzimas. No entanto, enquanto podemos ler a partir da fórmula em código de um gene a fórmula química do correspondente enzima, não nos é possível, por enquanto, a partir da fórmula do enzima ler a sua função biológica. É este o limite do nosso conhecimento quanto ao significado do código genético.

4 E. Schrödinger, *What is life?*, Cambridge 1944. p. 22 (em alemão, *Was ist Leben?*, Munique 1951). Citação traduzida pelo Autor da edição original inglesa. *O Que é a vida?*, Editorial Fragmentos, Lisboa, 1989.

68

Para concluir, quero referir ainda uma concepção importante e biologicamente satisfatória, igualmente associada à obra de Schrödinger, se bem que Schrödinger não tenha sido o primeiro nem o último a trabalhar sobre esta ideia'. Trata-se de um aspecto da teoria darwiniana, que Lloyd Morgan, Baldwin e outros designaram por "selecção orgânica". Schrödinger falava de uma selecção darwiniana, que simula um lamarckismo.

A ideia base do darwinismo, em contraposição com o lamarckismo, parece antes de mais atribuir às formas de comportamento individual dos animais e

das plantas uma importância restrita na evolução - refiro-me a formas de comportamento tais como a preferência manifestada por um determinado animal por um novo tipo de alimentação ou por um novo método de caça. A ideia inovadora da teoria da selecção orgânica é a de que essas novas formas de comportamento individual, na vida da selecção natural, têm uma influência de causa-efeito sobre a evolução da espécie. A ideia é simples: cada nova forma de comportamento pode ser equiparada à escolha de um novo nicho ecológico. Por exemplo, a preferência por uma nova dieta ou pela nidificação numa determinada espécie de árvores significa portanto, se o animal não emigrar, que imigrou para um novo meio ambiente. Com a adopção deste novo meio, deste novo nicho ecológico, o animal expõe-se a si e aos seus descendentes a uma nova influência do ambiente e, logo, a uma nova pressão selectiva. É esta nova pressão selectiva que determina a evolução genética e condiciona a adaptação ao novo meio. Esta teoria simples e convincente é de facto antiga - como demonstra Alister Hardy, mais antiga do que Darwin e até do que Lamarck!

-, mas foi redescoberta nos últimos trinta anos e posteriormente desenvolvida e verificada experimentalmente, por exemplo por Waddington. Ela mostra, mais claramente do que Lamarck, que o comportamento, por exemplo o gosto da exploração característico do animal, a curiosidade, as simpatias e antipatias, podem ter uma influência decisiva na evolução genética na história da espécie.

Cada nova forma de comportamento de um organismo individual tem, por consequência, efeitos criadores e muitas vezes revolucionários na história da espécie. Demonstra-se assim que a iniciativa individual desempenha um papel activo na evolução darwiniana. Esta reflexão sobrepõe-se à impressão desolada e deprimente que esteve associada ao darwinismo durante muito tempo, quando se pensava que a actividade do organismo individual não desempenha qualquer papel no mecanismo da selecção.

Minhas Senhoras e Meus Senhores, resta-me apenas acrescentar para terminar que não se devem tirar conclusões quanto ao futuro da ciência a partir

9 Schrödinger (Mind and Matter, 1958, p. 20; em português, Espírito e Matéria, Editorial Fragmentos, Lisboa 1989) atribui a Julian Huxley a ideia da evolução orgânica; no entanto, é muito mais antiga, como o demonstrou, nomeadamente, Sir Alister Hardy - ver a sua obra The Living Stream, 1965, p. ex. p. 178 ss. Ver também o meu livro Objektive Erkenntnis, 1973, cap. 7.

1' Sir Alister Hardy escreve (loc. cit.) sobre um manuscrito inédito do grande geólogo escocês James Hutton, que contém esta forma de Darwinismo: "Isto foi escrito... onze anos antes do nascimento de Darwin e doze anos antes da divulgação das concepções evolucionistas de Lamarck."

69

das experiências assombrosas do passado mais recente. Vejo nas novas organizações gigantescas de investigação científica um grave risco para a ciência. Os grandes homens da ciência foram exploradores solitários e críticos. Foram-no, certamente, Schrödinger e Gddel, e também Watson, e Crick.

O espírito da ciência mudou, como consequência da investigação organizada. Esperemos que mesmo assim continuem a existir grandes caminhantes solitários.

70

5. A LÓGICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS*

Na minha exposição sobre a lógica das ciências sociais gostaria de tomar como ponto de partida duas teses que exprimem o antagonismo entre o nosso saber e o nosso não-saber.

Primeira Tese: Sabemos uma imensidade de coisas - e não apenas alguns pormenores de interesse intelectual duvidoso, mas também e sobretudo coisas que, para além de se revestirem da maior importância prática, nos podem proporcionar um conhecimento teórico profundo e uma admirável compreensão do Universo.

Segunda Tese: A nossa ignorância não tem limites e é desencorajante. Na verdade, é precisamente o progresso grandioso das ciências da natureza (a que alude a minha primeira tese) que nos abre permanentemente os olhos para a nossa ignorância, mesmo na área das ciências naturais. Daí que a ideia socrática do não-saber tenha tomado um rumo completamente novo. Com cada passo em frente que damos, com cada problema que resolvemos, descobrimos não só novos problemas não resolvidos, como constatamos também que quando julgávamos pisar terreno firme e seguro, tudo é de facto incerto e vacilante.

Naturalmente que ambas as minhas teses sobre o saber e o não-saber só na aparência estão em contradição entre si. Essa aparente contradição resulta sobretudo do facto de a palavra "saber" ser usada na primeira tese com um

* Conferência de abertura das Jornadas da Sociedade Alemã de Sociologia, Tübingen, 1961. Esta conferência foi publicada pela primeira vez na *KbinerZeáschriftfür Soziologie und Sozialpsychologie*, 14.4 série, 1961, Caderno 2, p. 233-248. A minha exposição iria dar início a um debate.

O Professor Adorno havia sido convidado a dar-lhe seguimento com a sua comunicação, comunicação essa em que estava de acordo comigo no essencial. No entanto, aquando da publicação do livro - *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* -, Adorno encetou, ao longo de cerca de cem páginas, duas longas polémicas. Saiu em seguida a minha exposição, a que se seguiram a comunicação de Adorno e outros Artigos, que não haviam sido apresentados nas Jornadas. Quem ler a obra *Der Posilivismusstreit* dificilmente suspeitará que foi a minha conferência que esteve na origem e que as primeiras cem páginas, muito agressivas, de Adorno só muito mais tarde foram escritas (para esse livro).

sentido um pouco diferente do da segunda tese. No entanto, ambas as

acepções são importantes, como importantes são ambas as teses. Tanto assim, que gostaria de o formular numa terceira tese.

Terceira Tese: Constitui uma tarefa de primordial importância - e talvez mesmo uma pedra de toque decisiva de toda a teoria do conhecimento que satisfaça as nossas duas primeiras teses - esclarecer as relações existentes entre o nosso saber, assombroso e em constante progresso, e o reconhecimento crescente de que na realidade nada sabemos.

Se reflectirmos um pouco sobre esta questão, torna-se praticamente evidente que a lógica do conhecimento tem de partir da tensão existente entre o saber e o não-saber. Uma consequência importante deste entendimento é formulada na minha quarta tese. Porém, antes de expor essa quarta tese, gostaria de apresentar as minhas desculpas por todas as teses que irão seguir-se. E a justificação é a de que me foi sugerida a estruturação desta exposição sob a forma de teses, sugestão que achei muito útil, conquanto possa suscitar uma impressão de dogmatismo. A minha quarta tese é, pois, a seguinte:

Quarta Tese: Na medida em que é possível dizer, de um modo geral, que tanto a ciência como o conhecimento começam algures, então é igualmente válido o que se segue: o conhecimento não parte de percepções, de observações nem da recolha de dados ou de factos, mas sim de problemas. Sem problemas não há saber, como não há problemas sem saber. Quer isto dizer, que o conhecimento começa com a tensão entre o saber e o não-saber. Não há problema sem saber - não há problema sem não-saber. Isto porque todo o problema resulta da descoberta de que algo do nosso pretendo saber não está em ordem; ou, considerado numa perspectiva lógica, da descoberta de uma contradição intrínseca no nosso suposto saber, ou de uma contradição entre o nosso pretendo saber e os factos; ou, de uma forma ainda mais rigorosa, da descoberta de uma aparente contradição entre o nosso suposto saber e a suposta realidade.

Em contraste com as minhas três primeiras teses, que pela sua abstractibilidade deram talvez a sensação de se afastarem um tanto do meu tema, a lógica das ciências sociais, gostaria de dizer que com a minha quarta tese entramos directamente no âmago da questão. O que pode ser formulado nos

seguintes termos, na minha quinta tese.

Quinta Tese: À semelhança de todas as outras ciências, também as ciências sociais são bem ou mal sucedidas, interessantes ou insípidas, fecundas ou estéreis, em estrita relação com a importância ou o interesse dos problemas em causa. E naturalmente também em

estreita relação com a honestidade, a intensidade e a simplicidade com que esses problemas são tratados. Tais problemas não devem, de modo algum, ser sempre de ordem teórica. Alguns problemas graves, de ordem prática, como o problema da miséria, do analfabetismo, da repressão política e da instabilidade legal, constituíram pontos de partida importantes para a investigação sociológica. Estes problemas práticos conduzem, porém, a reflexões, a teorizações, e por consequência a problemas de natureza teórica. Em todos os casos, sem excepção, é a natureza e a

72

qualidade do problema - juntamente, como é óbvio, com a ousadia e a especificidade da solução proposta - que determinam o mérito ou não do trabalho científico.

O problema é, pois, sempre o ponto de partida; e a observação só constitui uma espécie de ponto de partida quando detecta um problema, ou, por outras palavras, quando nos surpreende, quando nos mostra que algo no nosso saber

- nas nossas expectativas, nas nossas teorias - não está totalmente certo. As observações, portanto, só são geradoras de problemas quando contrariam as nossas expectativas conscientes ou inconscientes. E então o que constitui o

ponto de partida do trabalho científico não é tanto a observação enquanto tal, mas a observação no seu sentido específico, ou seja, justamente a observação-geradora-do problema.

Eis-me, pois, chegado ao ponto que me permite formular a minha tese principal, a tese número seis, que passo a expor.

Sexta Tese (Tese principal): a) O método das ciências sociais tal como o método das ciências da natureza consiste na experimentação das tentativas de solução dos respectivos problemas - dos problemas de que parte.

São propostas soluções, que serão objecto de crítica. Quando a tentativa de solução não resiste a uma crítica objectiva, é posta de lado em virtude da sua falta de rigor científico, ainda que, porventura, o seja apenas provisoriamente.

b) Quando resiste a uma crítica, procuramos então refutá-la. Logo, toda a

crítica consiste em tentativas de refutação.

c) Quando a tentativa de solução é refutada pela crítica, fazemos uma nova tentativa.

d) Quando resiste à crítica, aceitamo-la a título provisório; na realidade, aceitamo-la sobretudo como merecedora de ulterior discussão e crítica.

e) O método da ciência é, pois, o da tentativa de solução experimental (ou ideia) sujeita ao controlo rigoroso da crítica. Trata-se de um aperfeiçoamento crítico do método do ensaio e erro ("trial and error").

J) A chamada objectividade da ciência consiste na objectividade do método crítico. Isto significa, porém, e antes do mais, que nenhuma teoria está isenta de crítica, e ainda que os instrumentos lógicos da crítica- as categorias da contradição lógica - são objectivos.

Talvez fosse possível resumir a ideia base subjacente à minha tese principal do seguinte modo:

Sétima Tese: A tensão existente entre saber e não-saber conduz ao problema e à tentativa de solução. Porém, jamais é superada. Isto porque o nosso saber nunca é mais do que propostas de solução provisórias e a título de ensaio e, conseqüentemente, encerra em si, em princípio, a possibilidade de se revelar erróneo, logo, não-saber. E a única forma de explicação do nosso saber é também ela apenas provisória. Consiste na crítica, ou mais precisamente, no facto de as tentativas de solução parecerem resistir até agora às nossas críticas mais severas.

73

Não há qualquer explicação positiva capaz de ultrapassar isto. As nossas tentativas de solução podem, designadamente, não se revelar prováveis (no sentido do cálculo de probabilidades).

Poder-se-á talvez designar este ponto de vista de crítico. Com o propósito de definir de algum modo o conteúdo desta minha tese principal e a sua importância para a sociologia, é conveniente pô-la em confronto com outras teses de metodologia muito divulgada e frequentemente absorvida de modo bastante inconsciente.

É o caso, por exemplo, do naturalismo ou cientifismo metodológico, mal organizado e equívoco, que exige que as ciências sociais recorram, ao fim e ao cabo, às ciências da natureza para aprenderem o que é o método científico. Este naturalismo incorrecto estabelece

algumas exigências, tais como: partir de observações e medições, ou seja, por exemplo, levantamentos estatísticos; avançar em seguida, indutivamente, para generalizações e elaboração de teorias. Aproximar-te-ás, assim, do ideal da objectividade científica tanto quanto as ciências sociais o permitam. Além disso, deverás ter presente que é muito mais difícil conseguir objectividade (se é que é atingível) nas ciências sociais do que nas ciências naturais, posto que a objectividade implica despojamento de valores, e o sociólogo só em casos muito raros consegue libertar-se das valorações da sua própria camada social de modo a poder avançar no sentido de uma independência valorativa e da objectividade.

Em meu entender, cada uma das proposições que atribuí aqui a este naturalismo falhado é totalmente falsa e assenta num mal-entendido relativamente ao método científico, ou mais directamente ainda num mito - um mito infelizmente muito divulgado e com fortes repercussões, da natureza indutiva do método científico-natural e do carácter de objectividade das ciências da natureza. Proponho-me dedicar, em seguida, uma pequena parte do precioso tempo de que ainda disponho para tecer uma crítica ao naturalismo mal orientado.

Muito embora uma grande parte dos sociológicos rejeite uma ou outra tese parcial deste naturalismo mal estruturado, mesmo assim ele acabou por se impor, de um modo geral, nas ciências sociais, fora da economia política, ao menos nos países anglossaxónicos. Os sintomas deste êxito encontram-se formulados na minha oitava tese.

Oitava Tese: Enquanto ainda antes da 2ª Guerra Mundial a noção de sociologia era a de uma ciência social teórica e geral - comparável talvez à física teórica - e a de antropologia social a de sociologia aplicada a sociedades muito específicas, designadamente sociedades primitivas, hoje em dia esta relação enveredou, surpreendentemente, no sentido inverso. A antropologia social ou a de etnologia converteu-se na sociologia geral; e, segundo parece, a sociologia cada vez mais está destinada a ser uma parte da antropologia social, nomeadamente a antropologia social aplicada a uma forma de sociedade muito específica - a antropologia dos tipos de sociedade altamente industrializada da Europa Ocidental. Dir-se-á, de um modo abreviado, que a relação entre a sociologia e a antropologia se inverteu completamente. A

74

antropologia social evoluiu de uma ciência particular aplicada para uma ciência fundamental, e o antropólogo, de um fieldworker modesto e de vistas algo curtas converteu-se num teórico do fenómeno social, de vistas largas e profundo e num psicólogo da profundidade social.

O antigo teórico da sociologia deve, no entanto, estar satisfeito por encontrar colocação quer como fieldworker, quer como especialista - como observador e relator dos totens e tabus dos indígenas de raça branca dos países do Ocidente europeu e dos Estados Unidos.

Convém, pois, não levar demasiado a sério esta viragem no destino do sociólogo; antes do mais, porque não existe de modo algum essa "coisa" auto-suficiente como seja uma disciplina científica. Surge então a formulação da tese número nove.

Nona Tese: A chamada disciplina científica não é mais do que um conglomerado, delimitado e construído, de problemas e de tentativas de solução. O que existe de facto são os problemas e as tradições científicas.

Não obstante esta nona tese, é extremamente interessante a reviravolta operada nas relações entre a sociologia e a antropologia. Não pelas especialidades ou pelas suas designações, mas porque é reveladora do triunfo do método pseudo-científico das ciências naturais. E Eis-me, assim, chegado à minha tese seguinte.

Décima Tese: A vitória da antropologia representa a vitória de uma metodologia pretensamente observadora, pretensamente descritiva e pretensamente indutivo-generalizante, e sobretudo de um método pretensamente objectivante e portanto, na aparência, científico-natural. É uma vitória de Pirro: mais uma vitória como esta, e estamos perdidos - ou seja, a antropologia e a sociologia, designadamente.

A minha décima tese está formulada, admito-o de bom grado, em termos um tanto severos. Antes do mais devo confessar que muitas coisas interessantes e importantes foram descobertas pela antropologia social, que constitui uma das ciências sociais mais bem sucedidas. Assim como admito de bom grado que para nós, europeus, pode ser altamente estimulante e interessante contemplarmo-nos a nós próprios através das lentes do antropólogo social. Mas se bem que estas lentes sejam porventura mais coloridas do que outras, precisamente por isso só dificilmente serão mais objectivas. O antropólogo não é o observador vindo de Marte, que muitas vezes julga ser e cujo papel social não raramente procura representar e de um modo não contrafeito. Também não há nenhuma razão que nos leve a admitir que um habitante de Marte nos visse "mais objectivamente" do que nós, por exemplo, nos vemos

a nós próprios.

A este propósito, gostaria de contar uma história que, ainda que exagerada, não é de modo algum singular. Trata-se de uma história verídica, mas esse

aspecto não interessa para o caso presente. Se a história lhes parecer inverosímil, peço-lhes que a aceitem como pura invenção - como uma ilustração livremente imaginada, capaz de esclarecer através de um exagero flagrante um ponto importante.

75

Há alguns anos participei numa conferência de quatro dias, inaugurada por um teólogo, em que tomaram parte filósofos, biólogos, antropólogos e físicos, havendo entre um ou dois representantes para cada disciplina. No total, estavam presentes cerca de oito participantes. O tema era "Ciência e Humanismo". Após algumas dificuldades iniciais e uma tentativa gorada no sentido de impressionar a assistência com profundas cogitações, os esforços conjugados ao longo de três dias por quatro ou cinco dos participantes conseguiram que a discussão atingisse um nível invulgarmente elevado. A conferência tinha chegado àquele ponto - pelo menos, assim me pareceu - em que todos nós experimentávamos a sensação reconfortante de aprendermos algo uns com os outros. Em todo o caso, todos nós estávamos totalmente absorvidos pelo que se passava, quando tomou a palavra o antropólogo social presente,

"Talvez os surpreenda", foram mais ou menos as suas palavras, "o facto de eu não ter proferido até agora uma única palavra durante estas jornadas. Isso resulta de eu ser um observador. Como antropólogo, a minha presença nestas jornadas deve-se não tanto ao meu interesse em participar do vosso comportamento verbal, mas antes em estudá-lo. E foi isso que fiz. Nem sempre consegui acompanhar as vossas discussões, mas quando alguém, tal como eu, estudou dezenas de debates de grupo, fica a saber que o que realmente interessa tem muito pouco a ver, de facto, com o assunto em causa. Nós, os antropólogos", - foram as suas palavras quase textuais - "aprendermos a olhar esses fenómenos sociais de fora e de uma perspectiva mais objectiva. Aquilo que nos interessa é o Como; é, por exemplo, o modo como este ou aquele procura dominar o grupo, e como a sua tentativa é rejeitada pelos outros, quer isolada, quer conjugadamente; como após várias tentativas deste género, se vai estabelecendo uma certa hierarquização e, portanto, um equilíbrio do grupo, e um ritual da verbalização. Estas coisas são sempre muito semelhantes, por muito diferente que se afigure a formulação do problema colocado como tema de discussão".

Ouvimos até ao fim o nosso antropólogo marciano, e em seguida fiz-lhe

duas perguntas. Em primeiro lugar, se tinha alguma observação a fazer quanto aos nossos resultados práticos, e em segundo lugar, se não admitia a possibilidade da existência de algo como razões ou argumentos objectivos, válidos ou não. Respondeu que a necessidade de se concentrar na observação do comportamento do nosso grupo o havia impedido de acompanhar em pormenor os nossos debates no seu plano prático. Caso contrário, teria posto em risco a sua objectividade. Possivelmente ter-se-ia embrenhado nos debates e se acabasse por se entusiasmar, passaria a ser um de nós, pondo desse modo fim à sua objectividade. Por outro lado, tinha aprendido a não analisar o comportamento verbal (utilizou sempre as expressões "verbal behaviour" e "verbalization") literalmente ou a não o considerar literalmente importante. O que lhe interessava, segundo disse, era a função social e psicológica desse comportamento verbal. E acrescentou ainda: "Se um argumento ou um fundamento os impressiona enquanto participantes na discussão, a nós interessa-nos a circunstância de através desses instrumentos poderem ser reciprocamente

76

impressionados ou influenciados, e sobretudo, como é evidente, os sintomas dessa influência. Aquilo que nos interessa são conceitos tais como ênfase, hesitação, transigência e cedência. O que constitui o conteúdo efectivo da discussão não nos interessa absolutamente nada, mas tão só a interpretação dos vários papéis, a alternância dramática como tal. No que toca aos ditos argumentos, trata-se naturalmente e apenas de uma espécie de comportamento verbal, que não é mais importante do que qualquer outro. É uma ilusão puramente subjectiva acreditar que é possível estabelecer uma distinção precisa entre argumentos e outras verbalizações impressivas. Isto para não falar dos argumentos objectivamente válidos e objectivamente não válidos. Em última análise, poder-se-iam classificar os argumentos como sendo aceites como válidos ou não válidos por determinados grupos, e em determinadas épocas. O factor tempo intervém também, na medida em que os referidos argumentos aceites num debate de grupo como este, podem vir a ser mais tarde acolhidos ou rejeitados por um dos participantes."

Não vou prosseguir o relato deste episódio. Não será, porventura, necessário chamar a atenção, neste círculo, para o facto de a atitude de certo modo extrema do meu amigo antropólogo ser influenciada, de acordo com a sua formação, não só pelo ideal de objectividade do behaviourismo, como também por ideias geradas em solo alemão. Refiro-me ao relativismo em geral - o relativismo histórico que afirma não existir uma verdade objectiva mas apenas verdades consoante as épocas; e o relativismo sociológico que defende a

existência de verdades ou de ciências para estes ou para aqueles grupos ou classes, como seja uma ciência proletária e uma ciência burguesa. Penso também que a sociologia dita do conhecimento tem a sua quota-parte nas origens dogmáticas do meu amigo antropólogo.

Se é certo que o meu amigo antropólogo adoptou uma posição extremista naquela conferência, a verdade é que ela não é, de modo algum, e sobretudo se a suavizarmos um pouco, atípica o irrelevante.

Tal posição é, porém, absurda. Uma vez que já desenvolvi a minha crítica ao relativismo histórico e sociológico e à sociologia do conhecimento, prescindindo agora de mais críticas. Limitar-me-ei a referir brevemente a ideia ingénuo e errónea da objectividade científica, que lhe está subjacente.

Décima primeira Tese: É totalmente errado admitir que a objectividade da ciência está dependente da objectividade do cientista. Assim como é totalmente errado pensar que há maior objectividade, a nível individual, nas ciências da natureza do que nas ciências sociais. O cientista da natureza é tão parcial quanto qualquer outro indivíduo e infelizmente - se não pertencer ao pequeno número dos que estão continuamente a produzir novas ideias -, é conquistado normalmente, de uma forma unilateral e parcial, pelas suas próprias ideias. Alguns dos mais destacados físicos contemporâneos fundaram inclusivamente escolas que opõem uma forte resistência a qualquer ideia nova.

No entanto, a minha tese também tem uma face positiva, que é a mais importante e constitui o teor da minha tese número doze.

77

Décima segunda Tese: Aquilo que se pode designar por objectividade científica encontra-se única e exclusivamente na tradição crítica, na tradição que, mau grado todas as resistências, permite muitas vezes criticar um dogma dominante. Dito de outro modo, a objectividade da ciência não é uma questão individual dos diversos cientistas, mas antes uma questão social da sua crítica recíproca, da divisão de trabalho, amistoso hostil, dos cientistas, da sua colaboração mas também das guerras entre si. Está, por conseguinte, dependente em parte de todo um conjunto de circunstâncias, sociais e políticas, que tomem possível tal crítica.

Décima terceira Tese: A chamada sociologia do conhecimento, que reconhece a objectividade no comportamento dos diversos cientistas individualmente e que explica a não objectividade a partir da posição social dos cientistas, falhou totalmente este aspecto decisivo - estou a pensar no facto de a objectividade assentar única e

exclusivamente na crítica. O que passou despercebido à sociologia do saber não foi mais do que a própria sociologia do saber - a teoria da objectividade científica. Esta só pode encontrar explicação através de determinadas categorias sociais, como por exemplo: competição (tanto entre os cientistas, individualmente, como entre as diversas escolas); tradição (nomeadamente, a tradição crítica); instituições sociais (como sejam, publicações em diversos periódicos concorrentes, promovidos por vários editores concorrentes; debates em congressos); poder estatal (nomeadamente, tolerância política face a debates livres). . Alguns aspectos insignificantes, como por exemplo a posição social ou ideológica do investigador são deste modo eliminados, com o tempo, conquanto desempenhem naturalmente o seu papel, sempre a curto prazo.

De modo muito semelhante ao do problema da objectividade, também podemos resolver o problema da liberdade de valores de muitas maneiras mais livres do que habitualmente acontece.

Décima quarta Tese: Numa discussão crítica distinguem-se questões como: (1) a questão da verdade de uma asserção; a questão da sua relevância, do seu interesse e do seu significado relativamente aos problemas em causa. (2) A questão da sua relevância, do seu interesse e do seu significado relativamente a diversos problemas extra científicos, como por exemplo o problema do bem-estar humano, ou ainda, o problema completamente distinto da defesa interna, de uma política ofensiva nacional, do desenvolvimento industrial, ou do enriquecimento pessoal.

É obviamente impossível dissociar esses interesses extra-científicos da investigação científica; tal como é igualmente inviável dissociá-los da investigação quer na área das ciências da natureza - no campo da física, por exemplo - quer na área das ciências sociais.

O que é possível e importante e que confere à ciência o seu carácter específico não é a eliminação, mas antes a distinção entre os interesses não inerentes à procura da verdade e o interesse puramente científico pela verdade. No entanto, se bem que a verdade constitua o valor científico essencial, não é o único. A relevância, o interesse e o significado de uma asserção relativamente

78

à formulação puramente científica de um problema constituem igualmente valores científicos de primeira ordem, do mesmo modo que o são a inventividade, a capacidade de esclarecimento, a simplicidade e a precisão.

Por outras palavras, há valores e não-valores puramente científicos e valores e não-valores extra-científicos. Muito embora não seja possível manter o trabalho no domínio da ciência isento de aplicações e valorações extra-científicas, uma das tarefas da crítica e da discussão científicas é a de lutar contra a confusão das esferas de valores e, em particular, eliminar as valorações extra-científicas das questões relativas à verdade.

É evidente que tal não pode ser conseguido de uma vez por todas através de um decreto, mas é e continua a ser uma das tarefas constantes da crítica científica. A pureza da ciência pura constitui provavelmente um ideal inatingível, mas pelo qual a crítica sempre lutou e deverá continuar a lutar.

Na formulação da presente tese, considereei como praticamente impossível banir da actividade científica os valores extra-científicos. O mesmo se passa em relação à objectividade. Não podemos despojar o cientista do seu partidatismo, sob pena de o despojarmos também da sua humanidade. Do mesmo modo, também não podemos vedar-lhe nem aniquilar as suas valorações, sob pena de o aniquilarmos como homem e como cientista. Tanto as nossas motivações como os nossos ideais puramente científicos, como o da procura da verdade pura, radicam profundamente em valorações extra-científicas e, em parte, religiosas. O cientista objectivo e despido de valores não é o cientista ideal. Sem paixão nada avança, e muito menos na ciência pura. A expressão "o amor da verdade" não é mera metáfora.

Portanto, não só a objectividade e o despojamento de valores são praticamente inacessíveis ao cientista, como também essa objectividade e esse despojamento são já em si valores. E sendo o despojamento de valores ele mesmo um valor, a exigência desse despojamento constitui um paradoxo. Esta objecção não é muito importante, mas convém assinalar que o paradoxo desaparece por si, desde que a exigência do despojamento de valores dê lugar à exigência imposta à crítica científica de assumir como uma das suas tarefas o pôr a descoberto as confusões de valores e isolar as questões que se prendem com os valores puramente científicos como a verdade, a relevância, a simplicidade, etc. das questões extra-científicas.

Até agora tentei desenvolver de forma sucinta a tese de que o método da ciência consiste na selecção dos problemas e na crítica das tentativas de solução, sempre de natureza experimental e provisória. Procurei ainda, com exemplo em duas questões metodológicas amplamente discutidas nas ciências sociais, demonstrar que esta doutrina criticista dos métodos (talvez se possa designar assim) conduz a resultados metodológicos bastante satisfatórios. Mas embora

pudesse dizer algumas palavras sobre a teoria do conhecimento ou a lógica do conhecimento, e embora pudesse tecer algumas observações críticas sobre a metodologia das ciências sociais, a verdade é que pouco disse ainda de concreto sobre o meu tema - a lógica das ciências sociais.

Não vou deter-me a apresentar justificações ou desculpas pelo facto de ter

79

considerado importante começar por identificar o método científico com o método crítico. Prefiro entrar directamente nalgumas questões e teses puramente lógicas.

Décima quinta Tese: A função mais importante da lógica pura e dedutiva é a de organon da crítica.

Décima sexta Tese: A lógica dedutiva é a teoria da validade das inferências lógicas ou da relação de sequência lógica. Uma condição necessária e decisiva da validade de uma relação de sequência lógica é a seguinte: se as premissas de uma inferência válida forem verdadeiras, então também a conclusão deverá ser verdadeira.

O que pode ser expresso também do seguinte modo: a lógica dedutiva é a teoria da transferência da verdade das premissas para a conclusão.

Décima sétima Tese: Podemos afirmar que quando todas as premissas são verdadeiras e a inferência é válida, a conclusão também deve ser verdadeira; por conseguinte, quando numa inferência válida a conclusão é falsa, então não é possível que todas as premissas sejam verdadeiras.

Este resultado trivial mas de importância decisiva pode ser expresso ainda do seguinte modo: a lógica dedutiva é não só a teoria da transferência da verdade das premissas para a conclusão, mas também simultânea e inversamente a teoria da retransferência da falsidade da conclusão para pelo menos uma das premissas.

Décima oitava Tese: Assim a lógica dedutiva converte-se em teoria da crítica racional. Porque toda a crítica racional é de molde a tentarmos

demonstrar que podem ser deduzidas consequências inadmissíveis da asserção objecto da crítica. Se deduzirmos logicamente consequências

inaceitáveis a

partir de uma asserção, a asserção tem de ser refutada.

Décima nona Tese: Nas ciências trabalhamos com teorias, isto é, com sistemas dedutivos. Isto, por duas razões. Em primeiro lugar, qualquer teoria ou sistema dedutivo representa uma tentativa de explicação e, logo, uma

tentativa de solução de um problema de ordem científica; em segundo lugar, qualquer teoria, e portanto qualquer sistema dedutivo, é susceptível de crítica racional através das respectivas conclusões. É, pois, uma tentativa de solução que subjaz à crítica racional.

O mesmo se diga da lógica formal como organon da crítica. Dois conceitos fundamentais, a que recorri, merecem um breve comentário o conceito de verdade e o conceito de explicação. Vigésima Tese: O conceito de verdade é indispensável ao criticismo aqui desenvolvido. Aquilo que nós criticamos é a pretensão à verdade. Aquilo que nós, enquanto críticos de uma determinada teoria, tentamos demonstrar é, naturalmente, que a sua pretensão à verdade não é legítima - que é falsa.

A ideia metodológica e fundamental de que aprendemos com os erros que cometemos não pode ser entendida sem a ideia normativa de verdade. O erro que cometemos reside precisamente no facto de não termos alcançado o objectivo que nos foi colocado, o nosso modelo, através do critério ou da norma da verdade.

80

Dizemos que uma afirmação é "verdadeira" quando está de acordo com os factos, quando corresponde aos factos, ou quando as coisas são tal como a afirmação as exprime. É esta a noção da verdade dita absoluta ou objectiva, que todos nós usamos constantemente. Um dos resultados mais importantes da lógica moderna foi o de ter reabilitado este conceito de verdade absoluta com êxito retumbante.

Esta observação pressupõe que o conceito de verdade estava minado. Efectivamente, a degradação do conceito de verdade deu o principal impulso às ideologias relativistas dominantes da nossa época.

Essa a razão por que gostava de referir a reabilitação do conceito de verdade, graças ao matemático e lógico Alfred Tarski, como a consequência filosoficamente mais relevante da moderna lógica matemática.

É evidente que não posso discutir aqui este resultado, posso apenas dizer, muito dogmaticamente, que Tarski conseguiu explicar, da forma mais simples e convincente que é possível imaginar, em que consiste a concordância de um axioma com os factos. Mas foi justamente esse problema, cuja dificuldade desesperante conduziu ao relativismo céptico - com consequências sociais

que não cabe ilustrar aqui.

O segundo conceito por mim utilizado e que necessita de um esclarecimento é o conceito de explicação, ou melhor, de explicação causal.

Um problema puramente teórico - um problema da ciência pura- consiste sempre em encontrar uma explicação, a explicação de um facto ou de um fenómeno, de uma regularidade curiosa ou de uma excepção curiosa também. Podemos designar aquilo que esperamos explicar por "explicando". A tentativa de solução, ou seja, a explicação, consiste sempre numa teoria, num sistema dedutivo, que nos permite explicar o "explicando" pelo facto de o associarmos logicamente com outros factos (os chamados pressupostos). Uma explicação perfeitamente explícita traduz-se sempre na dedução lógica (ou na dedutibilidade) do explicandum a partir da teoria, juntamente com os pressupostos. 1 O esquema lógico básico de toda a explicação consiste, por conseguinte, num silogismo lógico e dedutivo, cujas premissas são constituídas pela teoria e pelos pressupostos e de que o explicandum é a conclusão.

Este esquema básico tem, surpreendentemente, muitas aplicações. Através dele, é possível por exemplo mostrar a diferença entre uma hipótese ad hoc e uma hipótese verificável autonomamente. E é possível também, o que talvez se lhes afigure de maior interesse, analisar logicamente, de um modo mais simples, a distinção entre problemas teóricos, problemas históricos e problemas de aplicação. Daí decorre que a célebre distinção entre ciências teóricas ou nomotéticas e históricas ou ideográficas pode ser justificada logicamente

- se se entender aqui por "ciência" a preocupação com um determinado tipo, logicamente diferenciável, de problemas.

Isto quanto ao esclarecimento dos conceitos lógicos por mim utilizados até agora.

Cada um destes dois conceitos, o de verdade e o de explicação, dão origem ao desenvolvimento lógico de outros conceitos que, do ponto de vista da lógica

do conhecimento ou da metodologia, são porventura mais importantes ainda.

O primeiro destes conceitos é o da aproximação à verdade e o segundo o da capacidade explicativa ou do valor explicativo de uma teoria.

Ambos os conceitos são conceitos puramente lógicos, contanto que se possam definir com os conceitos puramente lógicos da verdade e do conteúdo de um axioma, ou seja, com a classe de deduções lógicas de uma teoria.

Ambos são conceitos relativos: muito embora toda a proposição seja simplesmente verdadeira ou falsa, uma proposição pode constituir, porém, uma melhor aproximação à verdade do que uma outra proposição. Será, por exemplo, o caso, se a primeira proposição tiver consequências lógicas "mais" verdadeiras e "menos" falsas do que a segunda. (Partimos aqui do pressuposto de que os conjuntos parcelares verdadeiros e os conjuntos de conclusões de ambas as proposições são equiparáveis.) Toma-se então evidente porque é que nós aceitamos, e com razão, que a teoria de Newton constitui uma melhor aproximação à verdade do que a teoria de Kepler.

Resulta igualmente evidente que a capacidade de explicação da teoria de Newton é superior à de Kepler.

Estamos, pois, perante conceitos lógicos que servem de base à apreciação crítica das nossas teorias e nos permitem falar de progresso ou de retrocesso, no que respeita às teorias científicas.

Isto, no que toca à lógica do conhecimento em geral. Quanto à lógica do conhecimento específico das ciências sociais, gostaria de referir ainda mais algumas teses.

Vigésima primeira Tese: Não existe uma ciência de observação pura, mas tão só ciências mais ou menos conscientes e criticamente teorizantes. Isto é igualmente válido para as ciências sociais.

Vigésima segunda Tese: A psicologia é uma ciência social, na medida em que tanto o nosso pensamento como o nosso modo de agir estão amplamente dependentes de relações sociais. Categorias tais como a) imitação, b) língua, c) família, são categorias manifestamente sociais; e é evidente que a psicologia do aprender e do pensar, assim como também a psicanálise, por exemplo, não são possíveis sem uma ou outra destas categorias sociais. O que mostra que a psicologia pressupõe conceitos sociais; pelo que podemos concluir que não é possível explicar a sociedade em termos inteiramente psicológicos ou reduzi-la à psicologia. Consequentemente, a psicologia não pode

ser encarada como a ciência base das ciências sociais.

Aquilo que, em princípio, não podemos explicar psicologicamente e aquilo que temos de pressupor em toda a explicação psicológica, isso constitui o meio social do homem. A descrição deste meio social - com a ajuda de teorias explicativas, já que na realidade, como foi referido, a descrição pura não existe - constitui, portanto, a tarefa fundamental da ciência social. Afigurar-se-ia conveniente atribuir esta tarefa à sociologia. É o que vamos ver a seguir.

Vigésima terceira Tese: A sociologia é autónoma no sentido em que pode e deve tomar-se independente da psicologia. Daí resulta que, prescindindo da situação de dependência da psicologia, cabe à sociologia a tarefa de explicar

82

as consequências sociais, involuntárias e muitas vezes indesejáveis, da acção humana. Por exemplo: a concorrência é um fenómeno social, normalmente não desejado pelos concorrentes, mas que pode e deve ser explicado como uma consequência involuntária (normalmente inevitável) da actuação (consciente e sistemática) dos concorrentes.

Independentemente de qualquer explicação psicológica possível sobre a actuação dos concorrentes, o fenómeno social da concorrência constitui uma consequência social psicologicamente inexplicável dessa actuação.

Vigésima quarta Tese: No entanto, a sociologia é também autónoma num segundo sentido, designadamente a que se tem chamado frequentemente "sociologia compreensiva".

Vigésima quinta Tese: A investigação lógica dos métodos de economia política conduz a um resultado aplicável à totalidade das ciências sociais. Este resultado demonstra a existência, nas ciências sociais, de um método puramente objectivo, que se poderá designar por método compreensivo objectivo ou por lógica da situação. Uma ciência social objectivo compreensiva pode ser desenvolvida independentemente de quaisquer ideias subjectivas ou psicológicas. Ela consiste em analisar a situação do indivíduo actuante no sentido de explicar a acção a partir da situação sem recurso a outros meios psicológicos. A "compreensão" objectiva consiste no vermos que a acção foi objectivamente de ordem situacional. Por outras palavras, a situação é analisada tão amplamente que os factores de início aparentemente psicológicos, tais como desejos, impulsos, recordações e associações, se convertem em factores situacionais.

O indivíduo com estes ou aqueles desejos converte-se num indivíduo a cuja situação corresponde a persecução destes ou daqueles fins objectivos. E um indivíduo com estas ou aquelas recordações ou associações dá lugar a um indivíduo, a cuja situação corresponde o estar objectivamente apetrechado com estas ou aquelas teorias ou com estas ou aquelas informações.

Isto permite-nos, pois, compreender as suas acções no sentido objectivo, podendo afirmar-se: na realidade, tenho outros objectivos e outras teorias (diferentes das de Carlos Magno, por exemplo), mas se eu tivesse estado na sua situação deste modo analisada - situação essa que inclui objectivos e conhecimentos - porventura teria agido, tal como qualquer um de vós, de modo idêntico. O método da análise da situação é, conseqüentemente, um método individualista, mas não psicológico, porquanto ele elimina, em princípio, os factores psicológicos e substitui-os por elementos situacionais objectivos. É o que eu designo, normalmente, por "lógica da situação" (situational logic ou logic of the situation).

Vigésima sexta Tese: As explicações produzidas pela lógica situacional são reconstruções racionais e teóricas. São super simplificadas e super-esquematizadas e, por conseguinte, falsas, em regra. No entanto, podem encerrar uma grande dose de verdade, e constituir, num sentido estritamente lógico, boas aproximações à verdade - e até mesmo superiores a outras explicações verificáveis. Neste sentido, o conceito lógico de aproximação à verdade é

83

imprescindível às ciências sociais situacional-analíticas. As análises situacionais são, porém, e antes do mais, racionais e empiricamente passíveis de crítica e de aperfeiçoamento. Podemos vir a encontrar, por exemplo, uma carta que nos mostre que os conhecimentos a que Carlos Magno tinha acesso eram muito diferentes daqueles que havíamos admitido na nossa análise. Em contraposição, as hipóteses psicológico-caracteriológicas só dificilmente são susceptíveis de crítica.

Vigésima sétima Tese: A lógica da situação supõe, de um modo geral, um mundo físico, no qual actuamos. Este mundo contém recursos físicos à nossa disposição e de que conhecemos algo, e resistências físicas de que, de um modo geral, também sabemos alguma coisa (na maioria das vezes, não muito). Por outro lado, a lógica situacional tem de admitir igualmente um mundo social, dotado de outros indivíduos, sobre cujos objectivos sabemos alguma coisa (não muito, a maior parte das vezes) e, além disso, dotado de instituições sociais. Estas instituições sociais determinam o carácter propriamente social do

nosso meio social. São constituídas por todas aquelas realidades sociais do universo social, que correspondem aos objectos do mundo físico. Neste sentido, são instituições sociais um lugar de hortaliças, um instituto universitário, uma força policial ou uma lei. Do mesmo modo, são instituições sociais uma igreja, um Estado, o casamento, e também o são certos costumes graves como, por exemplo, no Japão, o harakiri. No entanto, na nossa sociedade europeia, o suicídio não é uma instituição no sentido em que utilizo esta palavra e em que afirmo que a categoria se reveste de importância.

Segue-se a minha última tese - uma proposta e uma breve reflexão final. Proposta: A lógica situacional e a teoria das instituições e tradições talvez pudessem ser adoptadas, provisoriamente, como problemas fundamentais da sociologia puramente teórica. O que abrangeria problemas como os dois a seguir enunciados.

1. As instituições não agem, mas apenas os indivíduos nas ou para as instituições. A lógica situacional destas acções constituiria a teoria das quasi-acções das instituições.

2. Ter-se-ia de edificar uma teoria das consequências institucionais, voluntárias e involuntárias, de acções com uma finalidade. O que poderia conduzir também a uma teoria da génese e da evolução das instituições.

Só mais uma observação antes de terminar. Creio que a teoria do conhecimento é importante não apenas para as ciências consideradas individualmente, mas também para a filosofia, e que o mal-estar religioso e filosófico da nossa época, que a todos preocupa, é em grande parte um mal-estar cognitivo filosófico. Nietzsche designou-o de niffismo europeu e Benda de traição dos intelectuais. Eu caracterizá-lo-ia como uma consequência da descoberta socrática de que nada sabemos, ou seja, de que nunca podemos justificar racionalmente as nossas teorias.

No entanto, esta descoberta importante que, entre muitos outros mal-estares, também produziu o existencialismo, é apenas uma semi-descoberta; e o rífilismo pode ser superado. Porque muito embora não possamos justificar

84

racionalmente as nossas teorias, nem sequer apresentá-las como verosímeis, podemos, criticá-las racionalmente. Assim como podemos fazer a distinção entre as melhores e as piores.

Isto, porém, sabia-o já, ainda antes de Sócrates, o velho Xenófanes,

quando escreveu estas palavras:

Não foi desde o início que os deuses revelaram tudo aos mortais, Mas com o correr do tempo, procurando, vamos descobrindo o melhor.

85

6. CONTRA AS PALAVRAS GRANDILOQUENTES

(Uma carta que, inicialmente, não se destinava a publicação)

Nota prévia: Há cerca de 14 anos recebi uma carta de um tal Senhor Maus Grossner, que não conhecia, e que invocando o nome do meu amigo Hans Albert, me solicitava uma entrevista, por carta, sobre a situação da filosofia (alemã). Muitos aspectos focados na sua carta pareceram-me correctos, outros incorrectos mas merecedores de serem discutidos. Assim, respondi às suas perguntas, apesar de algumas hesitações. Numa carta posterior, o Sr. Grossner solicitou-me autorização para publicar num livro que projectava a parte que a seguir reproduzo na minha carta. A despeito de novas hesitações, dei o meu consentimento, mas exclusivamente em relação ao seu livro. Reservava-me todos os direitos de autor, sublinhando que o meu contributo para o seu livro não podia voltar a ser publicado sem a minha autorização expressa. Porém, pouco depois, apareceu no semanário Die Zeit um excerto (sob o belo título "Contra as palavras grandiloquentes"), sem a minha autorização e sem qualquer referência a direitos de autor. (Na Alemanha e na Áustria, a propriedade intelectual frequentemente tratada com certa liberalidade). Atendendo a que a minha carta já foi publicada duas vezes, sob a forma de excertos, e muitas vezes incorrectamente citada, reproduzo aqui a parte já publicada, apesar da sua agressividade, sem qualquer alteração. Eis o que escrevi:

Vejamos em primeiro lugar as suas quatro questões (ou grupos de questões). 1. Quando aluno do ensino secundário comecei por ser socialista. Achei a escola secundária pouco estimulante e saí no sexto ano; exame final como aluno externo. Com 17 anos (1919), continuava a ser socialista mas adversário de Marx. (em consequência de experiências tidas com comunistas). Experiências posteriores (com burocratas) levaram-me a concluir, ainda antes do fascismo, que o poder crescente do aparelho do Estado constitui o maior perigo para a liberdade individual, pelo que esse aparelho deve ser combatido sem tréguas. Tudo isto não era apenas teórico. Aprendi o ofício de carpinteiro (em oposição aos meus amigos intelectual

87

socialistas) e exerci-o; trabalhei em dispensários infantis; fui

professor de instrução primária; não tinha a intenção, antes de concluir o meu primeiro livro (Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento, inédito [saiu em 1979 na Mohr, Tübingen]), de vir a ser professor de filosofia. A Lógica da Investigação apareceu em 1934; a nomeação para a Nova Zelândia ocorreu no Natal de 1936).

Dos meus tempos de jovem socialista conservei até hoje muitas ideias e ideais, designadamente.

Todo o intelectual assume uma responsabilidade muito especial. Ele tem o privilégio e a oportunidade de estudar. Em contrapartida, tem o dever de transmitir aos seus concidadãos (ou "à sociedade") os resultados dos seus estudos da forma mais simples, mais clara e mais sóbria possível. O mais grave

- os pecados contra o espírito santo - é quando os intelectuais tentam arvorar-se em grandes profetas face aos outros indivíduos e impressioná-los com filosofias divinatórias. Quem não for capaz de se exprimir de forma clara e simples, deve permanecer calado e continuar a trabalhar até conseguir a clareza de expressão.

Durante o Congresso de Filósofos de Viena (1968), fui convidado a participar em dois debates televisivos entre filósofos, e num deles encontrei-me também, para minha surpresa, com Bloch. Verificaram-se algumas divergências sem importância de maior. (Eu disse, com toda a sinceridade, que era demasiado estúpido para entender a sua forma de expressão). No final do debate, o moderador, Dr. Wolfgang Kraus, pediu-nos: "Agradecia que dissessem numa única frase o que, no vosso entender, se afigura mais necessário." Fui eu o único que respondeu sucintamente. A minha resposta foi: "Um pouco mais de humildade intelectual".

Sou um anti-marxista e um liberal. Admito, porém, que tanto Marx como Lenine escreviam num estilo simples e directo. Que diriam os mais gongóricos dos neo-dialécticos? Teriam usado palavras mais duras do que "gongorismo". (O livro de Lenine contra o empiro-criticismo é, em minha opinião, excelente).

Relativamente às questões sobre os problemas sociais que subjazem aos meus trabalhos.

Todos os meus trabalhos filosóficos estão relacionados com problemas não-filosóficos. A esse respeito, escrevi em 1952 (ver Conjectures and Refutations, p. 72):

"Os problemas genuinamente filosóficos radicam sempre em problemas prementes que se inscrevem em esferas que não pertencem ao domínio da filosofia. Estiolam se as raízes murcharem." E citei como exemplos

de algumas áreas em que tais problemas têm as suas raízes a política, o convívio social, a religião, a cosmologia, a matemática, a ciência da natureza, a história.

O capítulo 1, pp. 33-38 de *Conjectures and Refutations* (1957) contém uma descrição dessas "raízes" da minha *Lógica da Investigação*. (*Conjectures and Refutations* não se encontra ainda traduzido para alemão, por não ter encon88

trado ainda um tradutor suficientemente bom. Segue pelo correio um exemplar [para si]).

Relativamente a *A Miséria do Historicismo*, ver a minha dedicatória nesse livro (página V), e o final do meu prefácio à edição alemã (último parágrafo da p. XIII até ao fim da p. IX).

Quanto à *Lógica da Investigação*, ver também a primeira página do prefácio à terceira edição alemã (p. XXV).

2. Veja-se mais adiante.

3. Neste momento estou a trabalhar nos meus artigos para um volume da "*Library of Living Philosophers*", editada por Paul Arthur Schilpp. (Creio que alguns desses volumes estão também editados na Alemanha; entre eles o volume dedicado a Einstein). O volume em que estou a trabalhar tem por título *A Filosofia de Karl R. Popper*, e inclui (a) uma suposta "autobiografia. intelectual", (b) artigos críticos de cerca de vinte cinco individualidades (filósofos, mas também cientistas) e as minhas respostas.

Os meus trabalhos actuais são, na sua maior parte, consagrados à luta contra o irracionalismo e o subjectivismo na física e noutra ciências, e em particular nas ciências sociais. Como sempre, constituem tentativas no sentido da formulação e da solução de problemas imperiosos com o máximo de rigor possível. (Do mesmo modo, os meus trabalhos no campo da lógica científica, v. g. da física, são tentativas de solução de problemas que se prendem com as nossas enfermidades sociais e políticas).

Estou constantemente a retomar problemas que já havia resolvido há muitos anos, a fim de reforçar a solução encontrada ou acompanhar de perto novos problemas decorrentes da minha proposta de solução - ou explorar novas relações.

Segue-se uma enumeração desses problemas: Problema da delimitação: ciência/não-ciência; racionalidade/irracionalidade.

Problema da indução em todas as suas variantes; entre elas, as

propensões, os universais e o ser (Wesen); o problema da definição (a impossibilidade do postulado da definição e acidentalidade de todas as definições).

Problema do realismo (contra o positivismo). Metodologia das ciências da natureza e do espírito.

Papel desempenhado pelos problemas e situações-problema nas ciências sociais e na história. Questão da solução do problema, de um modo geral.

Problemas de objectividade: Teoria da verdade de Tarski; substância, conteúdo de verdade, aproximação à verdade. Objectividade na lógica (teoria da dedução), matemática, teoria da probabilidade. Probabilidade na física. O problema do tempo e a direcção do tempo.

Status da teoria da selecção de Darwin. Aperfeiçoamento da teoria da selecção (explicação selectiva das tendências evolucionistas). A linguagem humana e a sua evolução. A linguagem das propostas políticas.

O indeterminismo e a selecção. Teoria do "terceiro Mundo" e dos valores lógicos e não lógicos.

89

O problema do corpo-alma. Um grande número de problemas históricos, especialmente sobre a história das teorias (de Hesíodo e dos pré-socráticos à teoria dos quanta).

A lista é longa, e em parte incompreensível para quem não conheça a

minha obra. Omiti, no entanto, muita coisa, e continuo a trabalhar em todos estes problemas e nalguns mais. Veja-se a minha "Lista de publicações", embora muita coisa se encontre ainda inédita.

4. Nunca escrevi (segundo creio) uma palavra sobre Marcuse. É inútil, em meu entender, embrenharmo-nos nessas tiradas. (Veja-se o ponto 2, a seguir). Se a memória não me falha, encontrei Marcuse pela primeira vez em 1966, na Califórnia, (se bem que estivéssemos na mesma altura em Harvard, em 1950), mas não discutimos. A opinião que tenho de Marcuse é consentânea com a do meu amigo e colega Cranston.

Já escrevi sobre o esteticismo no capítulo 9 do primeiro volume de

Open Society (infelizmente numa má tradução para alemão). (Veja-se a divisa de Roger Martin du Gard). Na realidade, Marcuse limita-se a repetir o que diz o

Mourlan de du Gard. A minha crítica encontra-se no capítulo 9, da Open Society. Naturalmente que escrevi esta crítica, no capítulo 9, muito antes de Marcuse perfilhar o seu actual ponto de vista ("filosofia negativa"), e du Gard ter o seu livro editado já em 1936-1940.

Parece-me que a distinção entre a concepção dos fascistas e a de Marcuse acerca dos "idealistas" sob os fascistas é perfeitamente secundária.

Vejamos agora o ponto 2.

2. Este grupo de questões da sua carta leva-nos muito longe. Vou começar pela minha teoria do conhecimento.

Diz que leu os meus trabalhos; mas, por favor, dê mais uma olhadela à minha segunda tese, p. 103 da obra de Adorno sobre a "Polémica do positivismo". A tese de que nada sabemos deve ser levada a sério. É importante não esquecer nunca a nossa ignorância. Daí que não devamos nunca pretender saber, nem empregar palavras grandiloquentes.

Aquilo que designei mais atrás (Ponto 1) por pecados contra o espírito santo - a arrogância dos pretensamente instruídos - é a verborreia, o pretensiosismo de uma sabedoria que não possuímos. A fórmula é a seguinte: tautologias e trivialidades condimentadas com o absurdo paradoxal. Uma outra receita é escrever em estilo empolado dificilmente inteligível e juntar de quando em quando uma ou outra banalidade. Agrada ao leitor, que se sente lisonjeado por encontrar numa obra tão "profunda" reflexões que ele próprio já tinha feito. (Como se pode constatar hoje em dia, são as roupagens novas do imperador que ditam a moda!).

Quando um estudante entra na universidade, não sabe quais os critérios que deve adoptar. Assim, aceita os critérios que lhe são propostos. Uma vez que os critérios intelectuais da maior parte das escolas filosóficas (e muito em

particular, na sociologia) toleram o gongorismo e a arrogância (todas essas pessoas parecem saber imenso), algumas boas cabeças são completamente afectadas. E os estudantes a quem o falso pretensiosismo da filosofia "domi90

nante" irrita, tornam-se, com razão, detractores da filosofia. E

convencem-se, sem razão, que tais pretensiosismos são próprios da "classe dominante", e que seria então preferível uma filosofia de influência marxista. No entanto, os disparates da esquerda moderna são, em regra, ainda mais suspeitos do que os

disparates da direita moderna.

Que aprenderam os neo-dialécticos? Não aprenderam como é difícil resolver os problemas e aproximarmo-nos da verdade. A única coisa que aprenderam foi a submergir os seus contemporâneos num mar de palavras.

Daí que me desagrade discutir com certas pessoas - elas não possuem qualquer tipo de critério.

Talvez lhe interesse saber que até à data, no meu departamento (de filosofia, lógica e métodos científicos) na London School of Economics, durante toda a agitação estudantil, tivemos apenas um único estudante revolucionário. E mesmo a esse eram dadas tantas oportunidades de defender as suas opiniões, que não tinha razão de queixa. No meu departamento, tanto eu como os meus colegas nunca praticámos um ensino autoritário ou dogmático. Os nossos estudantes foram sempre (desde que entrei para o departamento em 1946) incentivados a interromperem as exposições, quando não entendessem qualquer coisa ou tivessem uma opinião diferente; e nunca foram tratados com sobrançeria. Nunca nos arvorámos em grandes pensadores. Deixo sempre ficar muito claro que não pretendo converter ninguém. O que tenho para oferecer aos alunos são problemas e tentativas de os resolver. É óbvio que a minha posição fica sempre muito clara - sobre o que considero correcto e o que considero falso.

Não exponho, pois, nenhuma doutrina filosófica, nenhuma nova revelação (como faz toda a gente que Você refere na sua carta, com excepção de Hans Albert) mas sim problemas e tentativas de solução; o essas tentativas de solução são analisadas criticamente.

Isto esclarece de algum modo a grande diferença. São muitos poucos os filósofos que resolvem problemas. Afirmo-o algo hesitante, mas estou convencido de ter resolvido toda uma série de questões filosóficas efectivamente fundamentais - por exemplo, o problema da indução. (Estas tentativas de solução deram origem - como é sempre o caso - a novos e fecundos problemas).

Muito embora tenha tido tanto êxito imerecido, o facto de ter resolvido alguns problemas continua a ser ignorado. (Hans Albert é a grande excepção na Alemanha.) A maior parte dos filósofos não reconhece um problema, nem

uma solução, mesmo quando na sua presença; trata-se de coisas que se encontram muito simplesmente fora da sua esfera de interesses.

Não me interessa fazer a crítica desses filósofos. Criticá-los significaria (como disse um dia o meu amigo Karl Menger) mergulhar atrás deles, de espada desembainhada, no pântano em que se atolam para, de uma maneira ou de outra, nos atolarmos com eles. (Hans Albert ousou fazê-lo, e até à data ainda não se afundou). Em lugar de os criticar, procuro, através da discussão de soluções para determinados problemas, elaborar novos critérios, mais

91

perfeitos (novos "padrões"). Talvez isto soe arrogante. Creio, no entanto, que é o único procedimento correcto. E explica a razão porque nunca publiquei uma palavra sobre Marcuse e também (até 26 de Março de 1970, em carta publicada no Times Literary Supplement, que lhe remeto pelo correio) sobre Habermas.

Na "Polémica do positivismo", a tese fundamental de Adorno e Habermas é a afirmação (de Mannheim) de que os conhecimentos factuais e as valorações se encontram indissolúvelmente ligados na sociologia. Tudo isto foi por mim abordado na minha crítica de Mannheim (Sociedade Aberta, vol. 11; A Miséria do Historicismo; e ainda, A Polémica do Positivismo, designadamente a páginas 112, desde o último parágrafo antes da 11.11 Tese até à 13.11 Tese), em que tento demonstrar não a falsidade, mas a trivialidade e a irrelevância da sociologia do conhecimento de Mannheim. Em lugar de uma discussão séria, a tese de Mannheini foi repetida continuamente, por palavras velhas ou

novas. O que não é, naturalmente, uma resposta à minha crítica.

Eis-me chegado agora a um outro ponto, que tem a ver com "O Seu Dicionário Filosófico" (no seu Artigo), e em que critico este dicionário.

1 S. Nunca discuto sobre palavras. Todavia, as expressões "Positivismo" e "Neopositivismo", introduzidas por Habermas neste debate, têm uma história quase risível. (a) Positivismo. A expressão foi introduzida por Comte. Originalmente significava a seguinte posição em termos de teoria do conhecimento: o conhecimento positivo, ou seja, o conhecimento não hipotético existe. Este conhecimento positivo deve ser acolhido como ponto de partida e como fundamento. (b) Positivismo moral e jurídico. Alguns críticos de Hegel (entre os quais eu, na Sociedade Aberta, por exemplo) têm afirmado que a tese hegeliana de que "O que é razoável é verdadeiro" constitui uma

forma de positivismo; valores morais e jurídicos (como seja a justiça) são substituídos por factos positivos (a moral e o direito dominantes). (É precisamente esta confluência hegeliana de valores e de factos que se vislumbra ainda em Habermas. São os resquícios deste positivismo que o impedem de distinguir entre o normativo e o efectivo.)

A amálgama positivista de valores (normas) e de factos é uma consequência da teoria do conhecimento hegeliana; e um positivista consequente nesta área deverá ser também um positivista ético-jurídico. Isto significa, tal como

o expus na Sociedade Aberta,

Direito=Poder

ou

O poder presente=Direito; Uma posição que combati igualmente é a do futurismo moral:

O poder de amanhã=Direito. (c) O positivismo de Ernst Mach: Mach e, mais tarde, Bertrand Russell aceitaram nalgumas das suas obras o sensualismo de Berkeley:

esse=percipi,

92

mais ou menos nestes termos: o que existe são apenas as sensações e nada mais. Associaram-no ao positivismo de Comte: a ciência consiste na descrição de factos (e não em explicações e hipóteses). (d) O "positivismo lógico" do Círculo de Viena fez a ligação entre o positivismo de Mach e de Russell e a filosofia "lógica" da matemática de Russell. (Então e mais tarde frequentemente designado por "Neopositivismo"). (e) Posto isto, vejamos.

Tanto em Viena, de 1930 a 1937, como em Inglaterra, de 1935 a 1936, lutei contra todas as formas de positivismo.

Em 1934 publiquei o meu livro A Lógica da Investigação, que constituía uma crítica ao positivismo. No entanto, Schillick e Franck, os mentores do Círculo de Viena, foram de tal modo tolerantes que o aceitaram para publicação numa das suas séries.

Essa tolerância teve como uma das consequências o facto de todos os que analisaram o livro apenas por fora pensarem que eu era um

positivista.

Foi assim que nasceu o muito propalado mito de Popper, o positivista. O mito foi difundido em inúmeros ensaios, notas de rodapé ou comentários à margem. Sempre que alguém "toma conhecimento" deste modo de que sou um positivista, e o assume publicamente, procura normalmente corrigir em seguida a noção de positivismo de modo a que se me ajuste. Isto aconteceu com maior frequência, particularmente com pessoas que não tinham lido os meus livros ou que os leram apenas muito superficialmente. Tudo isto é extremamente irrelevante, já que diz respeito apenas a palavras ("positivismo") e eu não discuto palavras.

No entanto, estou tão distanciado do positivismo quanto é possível estar-se. (A única afinidade reside no facto de eu próprio me interessar muito pela física e pela biologia, ao passo que os hermeneutas não estão envolvidos desse interesse pelas ciências da natureza).

Eu sou, nomeadamente: um anti-indutivista; um anti-sensualista; um defensor do primado do teórico e do hipotético; um realista; a minha teoria do conhecimento afirma que as ciências da natureza não partem de "medições", mas de grandes ideias, e que o progresso científico não consiste na acumulação ou na explicação de factos, mas sim em ideias ousadas e revolucionárias, posteriormente objecto de crítica e de verificações rigorosas.

No domínio do social, ponho o acento tónico na prática: a luta contra o mal, contra os sofrimentos evitáveis e a servidão também evitável (em contraste com as promessas de paraíso na terra), e nas ciências sociais oponho-me aos moedeiros falsos.

Na realidade, estou tão longe do positivismo como, por exemplo, Gadamer:

93

É que descobri - e aí repousa a minha crítica ao positivismo - que as ciências da natureza não avançam positivisticamente, antes utilizam essencialmente um método que trabalha com "preconceitos"; porventura, recorrem apenas a novos preconceitos e a preconceitos susceptíveis de crítica, submetendo-se a uma crítica rigorosa. (Tudo isto se encontra na *Lógica da Investigação*, 1934). Empreguei mesmo a palavra "preconceito" (prejudice) neste sentido e mostrei que Bacon, que se havia insurgido contra os preconceitos, não tinha entendido o método das ciências naturais. Veja-se a minha brochura "Sobre as fontes do conhecimento e da ignorância", 1960, reimpressa

na

minha colectânea Conjecturas e Refutações, designadamente p. 14.

Assim, o que me afasta de Gadamer é um melhor entendimento do "método" das ciências da natureza, uma teoria lógica da verdade e a atitude crítica. No entanto, a minha teoria é tão anti-positivista quanto a sua, e demonstrei que a interpretação dos textos (hermenêutica) opera com métodos puramente científico-naturais. Por outro lado, a minha crítica do positivismo foi surpreendentemente bem sucedida. Após vários anos, foi amplamente aceite pelos membros sobreviventes do Círculo de Viena, de tal modo que o

historiador da filosofia John Passmore escreveu o seguinte: "O positivismo está tão morto quanto um movimento filosófico pode estar."

Palavras e nomes não me dizem nada. Todavia, a designação de (Neopositivismo" é simplesmente um sintoma do hábito generalizado de criticar antes de ler. Devo dizê-lo muito claramente, a propósito do seu dicionário filosófico. Não discuto com pessoas que discutem com chavões deste tipo. Remeto para a observação de Karl Menger atrás citada. Deste modo, apenas se consegue cair no atoleiro interminável das polémicas verbais. Espero poder aproveitar melhor o meu tempo - com o estudo de problemas urgentes. (Era dever do Sr. Welliner ler a Lógica da Investigação já que os outros frankfurtianos não tiveram tempo de o fazer - e refutá-la. Segundo ele, a Verdade e Método de Gadamer é a antítese da teoria do conhecimento e da metodologia. Mas não bate certo.)

Adorno e Habermas são tudo menos claros na sua crítica à minha posição. Resumindo, crêem que a minha teoria do conhecimento, dado que é (como julgam) positivista, me força a defender o Status quo social. Ou que o meu (pretendo) positivismo em termos de teoria do conhecimento me impõe um

positivismo ético-jurídico. (Foi esta a minha crítica a Hegel). Infelizmente não se deram conta que eu sou, de facto, um liberal (não revolucionário), mas que a minha teoria do conhecimento é uma teoria do crescimento do conhecimento através de revoluções intelectuais e científicas. (Através de novas e grandes ideias).

Adorno e Habermas ignoram aquilo que criticam e não sabem que a sua própria tese da solidariedade analiticamente indissolúvel dos valores e dos factos constitui um positivismo ético-jurídico que entronca em Hegel.

Resumo do livro sobre a chamada "Polémica do Positivismo". Este livro navega sob uma falsa bandeira. De mais a mais, o meu artigo, que foi o

primeiro tanto cronologicamente como no desenvolvimento lógico e esteve na

94

origem de todos os outros, foi entendido como constituindo uma base de discussão. Consistia em 27 teses, clara e rigorosamente formuladas, que deveriam e poderiam ter sido discutidas. Todavia, nessa obra volumosa, as

minhas teses apenas merecem uma breve menção, e o meu artigo, a meio do livro, sossobra num mar de palavras. Não houve qualquer crítica que assinalasse o facto de as minhas teses e argumentos terem ficado sem resposta.

O processo foi eficaz (quando falham os argumentos recorre-se à verbosidade), e o esquecimento submergiu as minhas teses e os meus argumentos.

Tudo isto, porém (toda a "polémica do positivismo") não passa de um subterfúgio e de banalidade perfeitamente grotesca.

Resumo geral: Muito embora eu trabalhe quase sempre com problemas científicos nitidamente demarcados, um princípio director atravessa toda a

minha obra: pró argumentos críticos, contra as palavras ocas e a imodéstia e

arrogância intelectuais - contra a traição dos intelectuais, como a designou Julien Benda (ver 4.11 e 5.1'edição em língua inglesa, da Sociedade Aberta, vol. II, p. 393). Tenho a convicção (Sociedade Aberta) de que nós, os intelectuais, somos responsáveis por praticamente todas as desgraças, na medida em que lutamos muito pouco pela integridade intelectual. (Ao fim e ao cabo, e talvez por isso, é que o anti-intelectualismo obstinado leva a melhor). Na Sociedade Aberta afirmo-o de múltiplas formas, num ataque frontal aos falsos profetas e sem papas na língua. Fiz, por exemplo, alguns comentários breves e muito severos sobre Jaspers e Heidegger (ver o índice onomástico de Open Society, vol. II, em inglês e alemão).

Gostaria de saber, segundo creio, quais as razões porque não quero

discutir com o professor Habermas. Hei-las: assentam em (1) citações extraídas da "Polémica do Positivismo" pelo Professor Habermas, no princípio do seu

aditamento à controvérsia entre Popper e Adorno (nota bene, até 26 de Março de 1970 nunca publiquei uma única palavra sobre Adorno ou sobre Habermas) e (2) em traduções por mim efectuadas. Muitos leitores serão de opinião que não consegui traduzir de forma adequada o texto de base. Talvez. Sou um tradutor com bastante experiência, mas possivelmente demasiado estúpido para esta tarefa. No entanto, fiz o melhor que sabia:

"Impõe-se-me perscrutar o texto primitivo com o sentimento honesto de um dia transpor o original sagrado para a minha amada língua alemã."

Não é propósito da minha tradução evitar estrangeirismos quando o seu

sentido é claro (cooperação-trabalho em colaboração; antagonismo=oposição), mas interessa-me tão só tomar tão claro quanto possível o conteúdo informativo, um tanto insuficiente, de uma proposição, ainda que a tradução resulte, desse modo, mais longa do que o texto original.

Habermas começa com uma citação de Adorno, que aplaude (p. 155).

95

[citação do ensaio de Habermas] A totalidade social não tem vida própria acima do que é por ela concatenado, e de que ela própria é constituída.

Ela produz e reproduz-se através dos seus momentos singulares.

Tão pouco é de dissociar esse todo da vida, da cooperação e do antagonismo do individual,

[minha "tradução]

A sociedade é constituída por relações sociais.

As diferentes relações produzem de qualquer modo a sociedade.

Entre essas relações encontra-se a cooperação e o antagonismo; e uma vez que (como já foi dito) a sociedade é constituída por tais

relações, não pode ser dissociada delas;

tão pouco pode um elemento, qualquer que seja, ser entendido meramente no seu funcionamento, sem a discernimento do todo, que tem a sua

própria essência no movimento do individual.

Sistema e singularidade são recíprocos e só podem ser entendidos na reciprocidade.

O inverso é igualmente válido: nenhuma relação pode ser entendida sem as outras.

(Repetição do precedente).

(Observação: A doutrina da totalidade aqui exposta tem sido desenvolvida inúmeras vezes e, frequentemente, em termos mais correctos; porém, as

palavras tornam-se cada vez mais impressionantes).

É o próprio Professor Habermas quem diz:

Adorno entende a sociedade em categorias, que não denegam a sua origem na lógica de Hegel.

Ele entende a sociedade como totalidade no sentido estritamente dialéctico que impede que se conceba o todo organicamente, segundo o princípio: ele é mais do que a soma

das partes; tão pouco é a totalidade uma classe que se deixe definir como é vulgar na lógica mediante colecção o de todos os elementos que a constituem.

Adorno serve-se de um estilo que faz lembrar Hegel.

Ele não diz, pois (sic) que o todo é mais do que a soma das partes;

tão pouco é (sic) o todo uma classe de elementos.

E continua. Mais adiante aparece, por exemplo, na mesma página:

a totalidade das conexões sociais da vida...

ou na página 157 As teorias são esquemas de ordem que construímos livremente dentro de um quadro sintacticamente obrigatória.

Elas revelam-se, pois, úteis em relação a um domínio concreto de objectos, quando a diversidade real se lhes submete.

todos nós estamos de algum modo em relação uns com os outros...

As teorias não devem ser formuladas fora da gramática; de outro modo dirás o que te apetecer.

Elas são, pois, aplicáveis num domínio específico, quando aplicáveis em geral.

O jogo atroz de complicar o que é simples e de dificultar o que é fácil é, infelizmente, encarado tradicionalmente por muitos sociólogos, filósofos, etc. como sua legítima missão. Foi assim que aprenderam e é assim que ensinam. Não há nada a fazer. Nem sequer Fausto conseguiria mudar alguma coisa. Até o ouvido já está deformado: já só consegue ouvir as palavras grandiloquentes.

Gewöhnlich glaubt der Mensch, werm er nur Worte hört, Es müsse sich dabei doch auch was dcnken lassen.

Olabitualmente o Iloment acredita que sempre que ouve palavras Elas têm de ter um significado grandioso.)

Eis porque Goethe diz da força oculta e súblime desta feitiçaria:

Und wer nicht dcnkt, (E quem assim não pensa, Dem wird sie geschenkt, Tê-la-á de graça, Er hat sie ohne Sorgen. E sem se afligir.)

"O chefe ofendido lê isto com admiração", escreveu Morgenstem no seu Palmström (" O repartição").

Como certamente sabe, sou um adversário de Marx; no entanto, entre as suas muitas observações, que respeito, encontra-se a seguinte: "Na sua forma mistificadora, a dialéctica convcrteu-se em moda alemã ... "

E continua a sê-lo. É esta a minha justificação para o facto de não me querer envolver em tal discussão, e ter preferido trabalhar no sentido de formular as minhas ideias do modo mais simples possível. O que não é fácil, muitas vezes.

Nota (1984)

A citação de Marx (na parte final da minha carta) é extraída de Das Kapital, 2.º cd., 1872, pág.

822. Nessa mesma página, escreve Marx mais adiante: "O lado mistificador (sic) da dialéctica hegeliana foi por mim criticado há cerca de 30 anos, numa altura em que ainda estava na ordem do dia."

Marx não suspeitava que pudesse continuar a estar, talvez para sempre.

97

II

SOBRE A HISTÓRIA

7. LIVROS E IDEIAS*

O primeiro livro da Europa

O honroso convite para vir hoje aqui fazer uma conferência deu-me uma enorme alegria. Não só porque penso que o livro é o bem cultural mais importante da Europa e talvez da humanidade, mas também pelo papel preponderante que os livros desempenharam e continuam a desempenhar na minha vida, decorridos mais de 75 anos - já passei os 80. Ainda antes dos meus cinco anos, os livros tinham já um papel muito importante na minha vida. E aos cinco anos travei conhecimento com o primeiro volume da Viagem Maravilhosa do pequeno Nils Holgersson com os gansos selvagens de Selma Lagerlöf, obra que acabava de aparecer, em três volumes de capa verde. Foi um livro que marcou decisivamente o meu carácter, assim como o do meu amigo de infância Konrad Lorenz. Konrad enamorou-se dos gansos selvagens e eu enamorei-me de Selma Lagerlöf e dos seus livros. E tal como ela também fui professor primário. Tanto Konrad como eu mantivemo-nos fiéis ao nosso amor.

Desde então os livros têm desempenhado na minha vida um papel mais importante ainda do que a música, muito embora nenhuma outra criação do homem, nem mesmo as maiores obras da literatura e das artes plásticas, me pareça tão prodigiosa e sobre-humana e, simultaneamente, tão comovente como as grandes obras da música clássica. Todavia, os livros são culturalmente muito mais importantes.

Não vou falar aqui da grande revolução europeia que ficamos a dever a Johann Gutenberg (ou talvez a Laurens Janszoon Coster), cuja

invenção do livro impresso constituiu porventura a causa primordial do movimento do humanismo e da reforma, do progresso das ciências da natureza e, finalmente, das modernas democracias. Falarei antes de um processo muito semelhante que teve início na Grécia 2000 anos antes de Gutenberg e que, segundo suponho, veio fundar a cultura europeia.

* Conferência proferida em Novembro de 1982 no Palácio Imperial de Viena, por ocasião da inauguração da Semana do Livro, pelo Presidente Austríaco.

101

Houve uma época a que se convencionou chamar, e com razão, o milagre grego. Sobretudo o milagre de Atenas nos séculos VI e V antes de Cristo, a época da resistência aos persas, da tomada de consciência da liberdade através da sua defesa, o tempo de Péricles e da edificação do Parténon.

Um milagre semelhante ao milagre de Atenas nunca poderá ser totalmente explicado. Tenho reflectido muito e também tenho escrito muito sobre isso, e uma parte, mas certamente apenas uma pequena parte da explicação residirá no choque das culturas grega e oriental: aquilo que designamos, em língua inglesa, por culture clash. Em todo o caso, os poemas épicos de Homero e

quase todas as grandes ideias inovadoras surgiram nas colónias gregas da costa da Ásia Menor, onde o culture clash se fez sentir com maior impacto. Foram trazidas, pelo menos em parte, por refugiados políticos e por outros refugiados que buscavam o Ocidente, perseguidos pelos persas. Pitágoras, Xenófanos e

Anaxágoras foram alguns desses refugiados.

No entanto, há já algum tempo que vinha acalentando a ideia de que o

milagre grego e, em particular, o milagre de Atenas poderia ser explicado em

parte talvez - e certamente que só muito parcialmente - pela invenção do livro e do comércio livreiro.

A escrita já existia há muito, e aqui e ali podíamos encontrar já algo semelhante a um livro, designadamente no Médio Oriente (não vou falar da China), conquanto a escrita sobre cera, placas de argila e materiais análogos não fosse muito manuseável. Existiam ainda os

escritos sagrados. No entanto, durante muito tempo a escrita foi utilizada principalmente em documentos oficiais e religiosos e pelos comerciantes em apontamentos, como o comprovam as relações de mercadorias e de outros bens em Pilo e Cnossos. Algumas vezes, também, para celebrar os feitos guerreiros dos reis.

De acordo com a minha hipótese, que divulgo aqui pela primeira vez, a

cultura especificamente europeia começou com a primeira publicação, em forma de livro das obras de Homero, que já existiam há cerca de 300 anos, mas que apenas eram conhecidas, no seu conjunto, pelos recitadores profissionais, os Homéridas, os rapsodos homéricos.

Os poemas épicos de Homero foram recolhidos, transcritos e publicados pela primeira vez em forma de livro, oficialmente, por volta do ano 550 antes do nascimento de Cristo. Isto teve lugar em Atenas, por iniciativa do soberano ateniense, o tirano Pisístrato.

Pisístrato tinha como ocupação principal a soberania de Atenas - uma tarefa extremamente árdua e difícil. Como ocupação secundária, ele foi porventura o primeiro editor europeu - o fundador e director de uma empresa que, se me é permitida a ousadia, correspondia aproximadamente à nossa imprensa nacional, ou melhor (visto que Atenas era uma cidade-Estado) à imprensa da juventude e do povo. A fundação não sobreviveu ao fundador. As consequências culturais foram, porém, e continuam a ser incalculáveis.

Foi em Atenas que teve origem o primeiro mercado livreiro da Europa. Em Atenas toda a gente lia Homero. Ele foi a primeira cartilha e a primeira bíblia

102

da Europa. Seguiram-se-lhe Hesíodo, Píndaro, Esquilo e outros poetas. Atenas aprendeu a ler e a escrever. E Atenas tornou-se democrática.

Escreviam-se e compravam-se livros. No ano 466 antes de Cristo, surgiu, ao que parece com uma grande tiragem, a primeira publicação científica, a obra Sobre a Natureza de Anaxágoras. (Presumivelmente, a obra de Anaximandro nunca foi "publicada", se bem que, segundo se crê, o Liceu possuísse uma cópia ou um resumo, e mais tarde Apolodoro descobrisse um exemplar

- possivelmente o mesmo - numa biblioteca. Heraclito não publicou a sua obra, mas depositou-a no templo de Artemisa.) Anaxágoras era um refugiado político de Clazómenas na Jónia. Tinha escrito a sua

obra em Atenas. E embora o livro fosse vendido por uma bagatela em Atenas, 67 anos depois, sobreviveu-lhe mil anos. Foi possivelmente o primeiro livro escrito com o propósito de vir a ser publicado.

Cerca de 37 anos após a publicação da obra de Anaxágoras, foi publicada em Atenas, com leitura ou recitação solene, a grande obra histórica de Heródoto. Péricles já havia dito dois anos antes, e com razão, que Atenas era a escola da Grécia.

A hipótese por mim avançada de que Pisístrato desencadeou, em Atenas, através do comércio do livro, uma revolução cultural idêntica à que Gutenberg fez 2000 anos mais tarde cai toda a Europa Ocidental não é, evidentemente, verificável. Nunca devemos levar demasiado a sério os paralelismos históricos, se bem que muitas vezes sejam de facto surpreendentes. Anaxágoras foi acusado de ateísmo após a publicação do seu livro em Atenas, tal como Galileu 2000 anos mais tarde. Graças à intercessão de Péricles, que fora seu discípulo, Anaxágoras não foi executado, mas apenas expulso de Atenas depois de lhe ter sido aplicada uma pesada multa. Foi um outro ateniense exilado, Temístocles, igualmente um antigo discípulo de Anaxágoras, que o acolheu em Lâmpsaco, onde veio a morrer alguns anos depois.

A ninguém ocorrera a ideia de proibir ou de queimar o livro de Anaxágoras. Evidentemente que os livros eram ainda algo de tão recente que não se tinham tornado objecto de jurisprudência. Daí que o livro de Anaxágoras, graças ao sensacionalismo do processo instaurado contra o seu autor, se tenha transformado num "best seller" local, e que alguns trechos menos difíceis andassem na boca de toda a gente. Apesar disso, era possível adquiri-lo, no ano de 399, a um preço irrisório, ao passo que o livro de Galileu, que foi proibido, passou a valer uma fortuna, dentro de pouco tempo, devido à sua raridade.

O primeiro a reconhecer o poder do livro e o seu significado político e, designadamente, a influência de Homero-foi Platão. E propôs que Homero, que admirava como poeta, fosse proibido devido à sua influência política.

As informações que possuo sobre o destino do livro de Anaxágoras advêm-me principalmente de Platão, sobretudo do seu texto A Apologia de Sócrates, o mais belo texto filosófico que conheço. **Lé-se aí que só a gente inculta, em alemão dever-se-ia dizer talvez "analfabeta", não sabe nada sobre o conteúdo da obra de Anaxágoras, e que os jovens estudiosos "podem comprar

a obra em qualquer altura por cerca de um dracma, no máximo, no mercado dos livros". Otto Kiefer, um bom tradutor, traduziu "nos livreiros" em lugar de "no mercado de livros", como eu traduzi. Duvido, porém, que na praça que Platão indica - da (ou perto da) Orquestra ("ek t es orch estras")

houvesse livreiros especializados, mas apenas comerciantes que, além de outras mercadorias (talvez, refeições ligeiras), vendiam também livros. Historiadores do período anterior à Primeira Guerra Mundial calcularam que, na época, um dracma valeria pouco menos do que 90 centavos (Heller) austríacos. Digamos vinte ou quarenta shellings actuais.

A obra de Anaxágoras era constituída por dois ou três livros manuscritos. Platão insinua que, apesar de tão famosa, se podia arranjar por um preço incrivelmente baixo.

A razão encontramos-la talvez na história local. Atenas caíra, após uma guerra de vinte e sete anos com Esparta, sob o despotismo dos chamados Trinta Tiranos, que instituíram um domínio sangrento e, no espaço de oito meses, assassinaram oito por cento dos cidadãos de Atenas, cujos bens confiscaram. Muitos fugiram. Quando voltaram, venceram os Trinta Tiranos na batalha do Pireu. A democracia foi restabelecida. A Apologia de Platão descreve uma situação ocorrida pouco depois destes eventos. É admissível que após todos estes acontecimentos muitos livros fossem vendidos pelas famílias empobrecidas.

No entanto, continuaram a escrever-se livros que eram trazidos para o

mercado. Assim o atestam a obra de Tucídides que descreve, em oito volumes, vinte e um anos de guerra, a obra gigantesca de Platão e muitos outros.

O livro de Anaxágoras continuou a ser lido. Ainda existia em Atenas, no ano 529 depois de Cristo, quase cerca de mil anos após a sua publicação. Nesse ano foram encerradas por decreto imperial as escolas dos filósofos pagãos de Atenas. E desde então o livro de Anaxágoras desapareceu.

Alguns eruditos têm-se esforçado, porém, no nosso tempo, por reconstituir o seu conteúdo ideológico. Muitos trechos citados ou comentados noutros livros puderam ser reconstituídos e relacionados. Terá talvez interesse referir que o maior conhecedor e divulgador do pensamento de Anaxágoras é, segundo creio, o Professor Felix M. Cleve, um vienense que, em 1940, como outrora Anaxágoras no anos 492

a.C., se viu obrigado a atravessar o oceano e a fugir para o Ocidente - para Nova Iorque. À semelhança de Anaxágoras, muitas vezes foi atacado mas, em regra, apenas por outros estudiosos. E não foi expulso de Nova Iorque.

Vemos, pois, que um livro pode sobreviver ao seu autor cerca de mil anos. Porém, os pensamentos contidos no livro, o seu conteúdo ideológico, sobreviveram ao próprio livro outros mil e quinhentos anos.

É aí precisamente que reside, em parte, a enorme importância cultural do livro. Esses pensamentos que vêm sendo reconstituídos na nossa época são algo de objectivo. Há que distingui-los claramente das diversas ordens de ideias que se processaram na mente de Anaxágoras - e que se processam na mente de todo o autor.

104

O que torna um livro precioso é o ideário objectivo que ele contém. E não, como frequentemente se acreditou, a expressão dos pensamentos subjectivos, dos processos desencadeados na mente do autor. Poder-se-ia antes descrevê-lo como o resultado objectivo da laboração mental subjectiva, laboração mental que se traduz muitas vezes num constante rejeitar e aperfeiçoar da expressão escrita. Neste caso, pode-se constatar como que uma espécie de reacção entre os processos de raciocínio subjectivos, a laboração mental, por um lado, e o pensamento objectivo, na sua transposição escrita, por outro lado.

O autor cria a obra, mas aprende com ela, com o resultado objectivo do seu trabalho, inclusivamente das suas tentativas frustradas.

É evidente que há autores que trabalham de forma completamente diferente, mas o que se pode verificar em muitos deles é que o trabalho intelectual pode ser objecto de uma melhor crítica e de um maior aperfeiçoamento se se tentar transpor esse pensamento para a expressão escrita, com vista à sua publicação.

Todavia, a teoria superficial e falaciosa de que toda a proposição verbal ou escrita é a expressão de um pensamento subjectivo veio a ter uma influência desastrosa. Expressão (Ausdruck) corresponde ao latim expressio, e esta teoria nefasta deu origem ao expressionismo. A teoria ainda hoje quase geralmente aceite como evidente é a de que toda a obra de arte é a expressão da personalidade do artista. Quase todos os artistas acreditam que assim é, o que aniquilou a arte.

Na realidade, todo o grande artista é um aprendiz que mantém o espírito aberto à aprendizagem não só através de outras obras mas

através da sua própria obra, e, em especial, dos erros que, como qualquer pessoa, cometeu, e ainda da obra que o ocupa de momento. Isto aplica-se também, e sobretudo, ao autor de um livro ou de uma peça musical. Desse modo transcende-se a si mesmo. Poucos sabem que Haydn, ao assistir no salão nobre da velha universidade de Viena à primeira audição da sua obra, se desfez em pranto e exclamou: " Não fui eu quem escreveu isto."

Senhor Presidente, minhas senhoras e meus senhores, como por certo compreenderão, o tema que aqui abordei é inesgotável. Está também intimamente relacionado com a evolução das artes plásticas gregas, que muito antes de Pisístrato foram influenciadas por Homero, e que precisamente em Atenas, depois da divulgação de Homero, assumiram nitidamente um rumo primeiro no sentido de obras de arte de carácter descritivo e ilustrativo e, depois, no sentido do naturalismo.

Tudo isto manifesta claramente a importância enorme das ideias no sentido objectivo. Elas constróem um mundo, que designei por Mundo 3.

Por Mundo 1 entendo o mundo dos corpos no sentido físico, logo o mundo descrito pela física, pela astronomia, pela química e pela biologia, Por Mundo 2 designo o mundo das nossas vivências pessoais e subjectivas, das nossas esperanças, dos nossos objectivos, dos nossos sofrimentos e

alegrias, das nossas ideias em sentido subjectivo. Por Mundo 3 entendo o mundo dos resultados do nosso trabalho intelectual, sobretudo o mundo das

105

ideias na sua formulação verbal ou escrita, o mundo da técnica e o mundo da arte.

O Mundo 3 é, pois, o mundo dos produtos do espírito humano. Trata-se de uma terminologia por mim introduzida e que nem sequer é nova. Nova é a tese de que a nossa psique, o nosso pensamento, o nosso sentir, portanto o nosso Mundo 2, o nosso mundo psíquico, se manifesta na interacção com os outros dois mundos, e em particular em interacção com o Mundo 3 criado por nós próprios, o mundo da linguagem, o mundo da escrita e, antes do mais, o mundo dos inteligíveis; o mundo do livro, mas também o mundo da arte, o mundo da cultura.

Esta tese da reacção sobretudo dos conteúdos do mundo dos livros com o mundo das vivências tem consequências interessantes. Que tais conteúdos existam devemos-lo à invenção da linguagem humana que, pela

primeira vez na história da evolução da vida no nosso maravilhoso planeta, tomou possíveis os inteligíveis objectivos.

A invenção da escrita constituiu o passo seguinte. No entanto, o avanço mais transcendente deve-se, porventura, à invenção do livro e à emulação entre os livros.

Não é inverosímil que Pisístrato tivesse em mente como que uma espécie de monopólio do seu Homero e da sua edição, sem que, todavia, tivesse perfeita percepção da situação ou da concorrência de outros editores. É perfeitamente possível que esta falta de previsão seja a responsável, em grande parte, pela ciência e pela cultura especificamente europeias.

Notas bibliográficas

No que se refere à minha alusão a livros e música, veja-se a minha autobiografia *Ausgangspunkte*, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 3.8 ed., 1984. Para a controversa questão da datação de Anaxágoras e do seu livro, ver Felix M. Cleve, *The Origins of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, Haia, Martinus Nijhoff, 2.1ª ed., 1969, em especial p. 170 e ss.; encontram-se aí mais referências bibliográficas (Diels-Kranz, etc.). Ainda em relação com esta questão, veja-se também D. O'Brien, *Journal of Hellenic Studies*, 1968, p. 93-113; e ainda Charles H. Kahn, "Anaximander", Nova Iorque, Columbia University Press, 2.11 ed., 1964, em especial p. 164 e ss. Sobre o livro de Anaximandro, ver Kalin, *op cit.*, e Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945. Sobre o livro de Anaxágoras, veja-se diversos comentários platónicos reunidos em Diels-Kranz, em especial, *Apologia*, 26 D-E. Sobre a proposta de Platão de censura de Homero e de outros poetas, veja-se o primeiro volume da minha obra *The Open Society and its Enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul; em alemão, *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde: der Zauber Platons*, Bem, Francke, 6.ª ed., 1980. Sobre a influência de Homero nas artes plásticas, veja-se Ernst H. Gombrich, *Kunst und Musion*, Cap. IV, parte 4, Estugarda, Belser, 1977. Para a Teoria dos

106

Mundos 1, 2 e 3, ver *Ausgangspunkte* (supra) e o meu livro *Objective Knowledge*, Oxford e Nova Iorque, Oxford University Press, 6.1 ed., 1981; em alemão, *Objektive Erkenntnis*, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 4.1 ed., 1984, em especial, cap. 3 e 4. Ver também Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837; Heinrich Gomperz, *Weltanschauungslehre*, vol. 11, primeira metade, Jena e Leipzig,

Eugen, Diederichs, 1908; Karl Bühler, Sprachtheorie, Jena, Gustav Fischer, 1934. Gottlob Frege, Der Gedanke, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, vol. 1, 1918. E ainda, Kari R. Popper e John C. Eccles, The Self and Its Brain, Heidelberg, Springer; paperback, Londres, Routledge & Kegan Paul 1984; em alemão, Das Ich und sein Gehirn, Munique, R. Piper & Co., 3.1 ed., 1983.

Notas adicionais (1984)

1 Cerca de 550 antes de Cristo, na época de Pisístrato e da primeira publicação de Homero, foram levadas pela primeira vez para Atenas grandes quantidades de papiros do Egipto. (Desde o séc. II a. C. que a exportação de papiros do Egipto era controlada- constituía um monopólio do faraó. Assim, os egiptólogos podiam ter conhecimento de tal exportação.)

2 "Biblos" ou "Byblos" foi durante algum tempo sinónimo de "papyrus". Heródoto usou a palavra algumas vezes, no sentido de um rolo de papiro, parte de um documento escrito maior; isto parece ter-se generalizado, porém, só muito lentamente. Apesar de se comprarem livros, o conceito de livro (comprável) impõe-se, como é evidente, muito devagar. A escrita foi durante muito tempo lida apenas em voz alta. Ao que parece, foram necessários alguns séculos para que a leitura silenciosa se divulgasse. Veja-se nas Confissões de Agostinho a passagem sobre a leitura silenciosa de Santo Ambrósio. Os textos escritos eram cartas, discursos, dramas (ou diálogos) em poesia. (Daí a minha suposição de que o livro de Anaxágoras foi o primeiro a ser escrito com o propósito de ser publicado como tal). A comunicação por escrito (carta, livro ...) foi considerada frequentemente, mesmo por Platão, inferior à comunicação oral. O próprio Platão considera que é de uma forma não escrita (ou não escrevível) que consegue exprimir-se melhor. Este juízo prevaleceu por muito tempo. O facto de os livros se imporem, e não o conceito de livro, torna compreensível que Platão, que pretendia banir (ou pelo menos, censurar) as poesias de Homero, não fale em queimar e que o livro de Anaxágoras não tenha sido queimado.

3 É, pois, pouco digno de crédito um relato (pelo menos, 500 anos mais tarde) de Diógenes Laércio, em que este afirma que "os atenienses queimaram na Ágora os livros de Protágoras, depois de terem enviado um arauto para recolherem todos os exemplares que existiam". (Isto ter-se-ia passado cerca do ano 411 antes de Cristo, quando Platão tinha 16 anos).

4 Alguns estudiosos foram levados a concluir que o livro de Anaxágoras (certamente publicado há muito mais de 30 anos) era um livropouco, devido

ao seu baixo preço de um drama. No entanto, tratando-se de um livro antigo, tal conclusão não parece aceitável, e pelo que sabemos do seu conteúdo, não é compatível com um livro conciso. Continha, entre outros, uma astronomia e meteorologia; uma teoria sobre a origem do mundo e a formação e estrutura da matéria; e, sobretudo, uma teoria não-atomista das moléculas e da divisibilidade infinita da matéria; dos diversos tipos de matéria, mais ou menos homogêneos (água, metais; matérias existentes nos seres vivos tais como cabelo, ossos, carne, etc.). A teoria da divisibilidade infinita, extremamente subtil, continha observações (até agora, ao que parece, não compreendidas) sobre a uniformidade dos números infinitos (resultante da divisão, portanto, "divisível", como dizemos agora); resultado esse que só voltará a repetir-se no século XIX (Bolzano, Cantor). Tratava-se, manifestamente, de um livro volumoso e, como refere Platão, uma pechincha. O que poderá significar que apareceu inicialmente numa tiragem considerável.

5. O relato sobre a edição de Homero por Pisístrato encontramos-lo em Cícero, 500 anos depois de Pisístrato. Foi considerado por muitos estudiosos como não sendo fidedigno; outros, como M. I. Finlay, aceitaram-no. Outra hipótese seria Solon, mas é ainda demasiado cedo para a exportação de papiros do Egito para Atenas - um argumento que não encontrei na discussão.

8. SOBRE O CHOQUE DE CULTURAS*

/

Constituiu para mim uma enorme alegria o convite que me foi feito para me deslocar a Viena, rever velhos amigos e travar novas amizades. E foi uma grande honra ter sido convidado pelo Presidente da Obra dos Austríacos Residentes no Estrangeiro para proferir hoje, aqui, uma breve conferência.

O convite sublinhava que me era dada absoluta liberdade quanto à escolha do tema. Desse modo era-me remetido, amavelmente, o dilema da opção.

E o dilema foi considerável. Era evidente que se esperava de mim a escolha de um tema que se inserisse na minha esfera de interesses. Por outro lado, porém, havia que ajustar-se de algum modo a esta circunstância- ao encontro em Viena dos austríacos residentes no estrangeiro por ocasião das bodas de prata de um tratado internacional único.

Tenho dúvidas se o tema que escolhi corresponde às expectativas. Em homenagem a esse tratado e ao que o antecedeu, esse tema é consagrado ao choque de culturas. Com a expressão "choque de culturas" (Zusammenprall von

Kulturen) pretendo traduzir para alemão a expressão inglesa culture clash.

O meu interesse pelo choque de culturas prende-se com o meu interesse por um problema importante: o problema da singularidade e da origem da nossa civilização europeia. Uma resposta parcial a esta questão parece-me encontrar-se no facto de a nossa civilização ocidental derivar da civilização grega. E a civilização grega - um fenómeno sem paralelo - resultou de um choque de culturas - das culturas do mediterrâneo oriental. Foi o primeiro grande embate entre culturas ocidentais e orientais, e como tal foi sentido. E, com Homero, transformou-se num leitmotiv da literatura grega e da literatura do mundo ocidental.

O título da minha conferência, "O Choque de Culturas", remete para uma hipótese, para uma conjectura histórica. Essa conjectura é a de que um choque

* Conferência escrita por ocasião da comemoração do 25º aniversário do Tratado Internacional Austríaco. A conferência foi lida, na presença do Presidente austríaco, pela Dr. & Elisabeth II crz. Publicada in 25 Jahre Staatsvertrag, Osterreichischer Bundesverlag, Viena, 1981.

109

deste tipo nem sempre conduz a lutas sangrentas e a guerras devastadoras, mas pode constituir também uma oportunidade para um desenvolvimento fecundo e prometedor. Pode, inclusivamente, levar ao desenvolvimento de uma cultura única como foi a dos gregos, que, mais tarde, no choque com a dos romanos, foi por estes aceite. Após muitos outros embates, designadamente com a cultura árabe, foi conscientemente ressuscitada na Renascença; e deste modo se converteu na cultura ocidental, na civilização da Europa e da América, vindo por fim a transformar, através de outros embates, todas as outras culturas da terra.

Mas será esta civilização ocidental algo de bom, algo que mereça ser aclamado? Esta questão que tem sido colocada repetidamente, pelo menos desde Rousseau, e muito especialmente por jovens sempre em busca de algo de melhor, esta questão é, pois, característica da actual civilização ocidental, a civilização mais autocrítica e mais

reformista do mundo. Antes de me

debruçar sobre o meu tema, o choque de culturas, gostaria de responder a esta questão.

Creio que a nossa civilização ocidental, apesar de tudo o que, com razão, se lhe possa censurar, é a mais livre, a mais justa, a mais humana, a melhor de que temos conhecimento na história da humanidade. É a melhor porque a mais predisposta ao aperfeiçoamento.

Por toda a parte, na terra, os homens têm criado novos universos culturais, muitas vezes perfeitamente distintos: os universos do mito, da poesia, da arte, da música; os universos dos meios de produção, das ferramentas, da técnica, da economia; os universos da moral, do direito, da protecção e do auxílio às crianças, aos doentes, aos incapacitados e outros necessitados. No entanto, só na nossa civilização ocidental é que a exigência moral da liberdade individual é amplamente reconhecida e posta em prática. E com ela a exigência de igualdade perante a lei, de paz, de evitar ao máximo o recurso à violência.

Esta a razão por que considero a nossa civilização ocidental como a mais perfeita que existiu até hoje. Certamente que necessita de ser aperfeiçoada. Mas, ao fim e ao cabo, é a única civilização em que todos colaboram para o

seu aperfeiçoamento tal como este é por nós entendido.

É sabido que também a nossa civilização é muito imperfeita. Isto resulta praticamente evidente. Uma sociedade perfeita não é possível, como facilmente se poderá constatar. Em relação a quase todos os valores que deveriam ser realizados pela sociedade, existem outros valores que com eles vão colidir. Até mesmo a liberdade, porventura o mais elevado de todos os valores sociais e individuais, deve ser restringida, na medida em que a liberdade do João pode muito facilmente entrar em colisão com a liberdade do Pedro. Como disse uma vez um juiz americano ao réu que invocava a sua liberdade: "A liberdade dos seus punhos acaba onde começa o nariz do seu vizinho". Eis-nos, pois, na formulação feita por Immanuel Kant, segundo a qual cabe à legislação possibilitar a coexistência entre a liberdade máxima de cada um com a

liberdade máxima de todos os outros. Por outras palavras, a liberdade tem, infelizmente, de ser limitada pela lei, pela ordem. A ordem constitui o equi

Ho

valente necessário- quase logicamente necessário -da liberdade. O mesmo se passa com todos, ou quase todos, os valores que desejaríamos ver implantados.

Também sabemos agora que a ideia sublime de Estado-providência tem os seus limites. Revela-se perigoso privar o indivíduo da responsabilização por si próprio e pelos que dele dependem. E, em muitos casos, talvez seja grave facilitar demasiado aos jovens a luta pela vida. Para muitos a vida parece perder o seu sentido, desde que lhes seja retirada a sua responsabilidade individual e directa.

Outro exemplo é o da paz, por que todos nós hoje em dia ansiamos mais urgentemente do que nunca. Queremos ou devemos fazer tudo para evitar conflitos ou, pelo menos, para os reduzir. Por outro lado, uma sociedade sem conflitos seria inumana. Deixaria de ser uma sociedade humana, e passaria a

ser um formigueiro. Não devemos esquecer que os grandes pacifistas foram também grandes lutadores. Mahatma Gandhi foi um lutador - um lutador da não-violência.

A sociedade humana necessita de paz, mas necessita igualmente de conflitos sérios e de ideais: de valores, de ideais pelos quais possamos lutar. Na nossa sociedade ocidental aprendemos - e aprendemos com os gregos que é possível fazê-lo não tanto com a espada, mas muito melhor e mais persistentemente com palavras. E, sobretudo, com argumentos razoáveis.

Uma sociedade perfeita é, por conseguinte, impossível. Existem, porém, ordens sociais melhores e piores. A nossa civilização ocidental decidiu-se a

favor da democracia, como uma forma de sociedade que pode ser alterada pela palavra e, aqui e ali - se bem que raramente - por argumentos racionais, por uma crítica racional, isto é, realista - através de reflexões críticas não-pessoais, características também da ciência, designadamente da ciência da natureza, desde os gregos, Sou, pois, um defensor da civilização ocidental, da ciência, e da democracia. Elas dão-nos a oportunidade de prevenir o infortúnio evitável e de experimentar, de apreciar criticamente e, se necessário, aperfeiçoar as reformas, como seja a do Estado-providência. E confesso-me igualmente partidário da ciência, hoje tantas vezes calunhada, que busca a verdade através da auto-crítica e que, a cada nova descoberta, descobre de, novo quão pouco nós sabemos - quão infinitamente grande é a nossa ignorância. Todos os grandes cientistas tiveram consciência da sua infinita ignorância e falibilidade. Foram intelectualmente

humildes. Quando Goethe diz "só os mesquinhos são humildes", gostaria de acrescentar que "só os intelectuais mesquinhos são imodestos."

Antes de retomar, após a minha profissão de fé na civilização ocidental e

na ciência, em particular na ciência da natureza, antes de retomar, pois, o meu tema sobre o choque de culturas, gostaria ainda de fazer uma breve alusão a

uma terrível heresia que continua a ser, infelizmente, uma componente importante desta civilização ocidental. Refiro-me à terrível heresia do nacionalismo, ou mais exactamente, à ideologia do Estado-Nação - a doutrina que continua a ser defendida e é, pretensamente, uma exigência moral no sentido

111

de fazer coincidir as fronteiras do Estado com as fronteiras do território colonizado pela nação. O erro de base desta teoria ou pretensão é a suposição de que os povos ou as nações existem antes dos Estados - como as raças como corpos naturais, e que devem ser vestidos por medida em função do Estado. Na realidade, eles são o produto dos Estados.

A esta pretensão totalmente inviável há que contrapor a pretensão ética, importante, de defesa das minorias - a exigência de que as minorias linguísticas, religiosas, culturais de um determinado Estado sejam protegidas contra os abusos das maiorias. Assim como, evidentemente, as minorias que se distinguem da maioria pela cor da pele, dos olhos ou do cabelo.

Em contraposição à total inviabilidade do princípio do Estado-Nação, o

princípio da defesa das minorias não é, por certo, facilmente exequível. No entanto, e de forma aproximativa, afigura-se viável. Os progressos a que assisti, nesta área, em inúmeras deslocações efectuadas aos Estados Unidos desde 1950, são muito maiores do que imaginei possíveis. E em contraste com o princípio da nacionalidade, o princípio da defesa das minorias é muito claramente um princípio ético, do mesmo modo que, por exemplo, o princípio da defesa da criança.

Porque razão é o princípio do Estado-Nação irrealizável e perfeitamente louco, no nosso planeta, e em particular na Europa?

Com esta pergunta remeto de novo para a questão do choque de culturas. O povoamento da Europa é, como todos sabem, o resultado de migrações. Desde tempos imemoriais que se sucederam, umas atrás das outras, vagas migratórias oriundas das estepes do interior da Ásia, que se confrontaram com os que os haviam antecedido e se dispersaram a Sul, Sudeste, e sobretudo na parte ocidental, acidentada, da península asiática, a que chamamos Europa. O resultado é um mosaico linguístico, étnico e cultural - uma confusão, um emaranhado que é improvável que alguma vez se venha a desenredar.

As línguas constituem o melhor guia em termos relativos, no meio desta confusão. Existem, porém, dialectos mais ou menos regionais ou naturais e linguagens literárias que se impuseram, e que de acordo com a sua origem são dialectos consagrados, como é patente, por exemplo, no neerlandês. Outras línguas, como o francês, o espanhol, o português e o romeno são o produto das conquistas violentas dos romanos. É, pois, evidente que a confusão linguística não pode ser um guia verdadeiramente fidedigno no meio da confusão étnica. Isto toma-se patente se atentarmos nos patronímicos. Conquanto na Áustria e

na Alemanha muitos patronímicos eslavos fossem substituídos pelo alemão e desse modo se perdessem muitos indícios - conheci um Boliuschalek que, se bem me lembro, mudou para Bollinger -, mesmo assim encontramos ainda hoje, por toda a parte, vestígios de assimilação eslavo-germana. Especialmente, um grande número de famílias nobres da Alemanha, cujos nomes terminam em off ou em ow, descendem de algum modo de eslavos, o que no entanto não vem acrescentar nada de mais preciso quanto à sua proveniência étnica, em particular no que se refere a famílias nobres que contraíam casamento a distâncias maiores, em contraste, por exemplo, com os servos camponeses.

112

Todavia, no meio desta confusão europeia surgiu a ideia absurda do princípio das nacionalidades sobretudo por influência dos filósofos Rousseau, Fichte e Hegel, e certamente também como consequência das guerras napoleónicas.

É evidente que houve precursores do nacionalismo. No entanto, nem a cultura romana, nem a cultura grega antiga foram nacionalistas. Todas estas culturas resultaram do choque das diferentes culturas do Mediterrâneo e do Próximo Oriente. Isto é igualmente válido para a cultura grega, que trouxe o contributo porventura mais importante para a actual cultura ocidental

refiro-me à ideia de liberdade, à descoberta da democracia e à atitude crítico-racional que levou por fim à ciência moderna.

As obras literárias mais antigas dos gregos que chegaram até nós, a *Iliada* e a *Odisseia*, são já testemunhos eloquentes do choque de culturas. Na realidade, esse choque constitui o seu próprio ceme. Porém, são também simultaneamente testemunhos de uma atitude racional-explicativa. É essa precisamente a função dos deuses homéricos, a de explicarem o incompreensível, o irracional (como o conflito entre Aquiles e Agamemnon) através de uma teoria psicológica inteligível -através dos interesses e das invejzinhas dessas figuras de deuses demasiado humanas - figuras de deuses cujas fraquezas humanas são manifestas e, por vezes, também julgadas criticamente. Ares em particular, o deus da guerra, sai-se bastante mal. E é importante que os não gregos, tanto na *Iliada* como na *Odisseia*, sejam tratados pelo menos com a mesma simpatia que os gregos, os Aqueus.

Esta atitude crítica e esclarecida volta a encontrar-se também naquelas obras em que, por influência da luta pela liberdade travada pelos gregos contra o domínio persa, a ideia de liberdade foi enaltecida, sobretudo nas obras de Ésquilo e de Heródoto. Não se trata da liberdade nacional, mas da liberdade do homem, antes de mais da liberdade dos atenienses democráticos que se contrapõe à não-liberdade dos súbditos dos imperadores persas. A liberdade não é aqui uma ideologia, mas antes uma forma de vida que a toma melhor e mais digna.

Vemo-lo claramente expresso por Ésquilo e por Heródoto. Ambos escrevem enquanto testemunhas do choque destas culturas, a ocidental e a oriental, as culturas da liberdade e do despotismo, e ambos atestam a sua acção esclarecedora que leva a uma apreciação consciente e criticamente distanciada da própria cultura e, conseqüentemente, a uma apreciação racional e crítica dos mitos transmitidos. Na Jónia, na Ásia Menor, isto levou a uma cosmologia crítica, a teorias crítico-especulativas sobre a arquitectura do Universo e, por conseguinte, às ciências da natureza, à busca da verdadeira explicação dos fenómenos naturais. Pode dizer-se que a ciência da natureza surge por influência de uma atitude racional e crítica perante a explicação mítica da natureza. Quando falo de crítica racional, refiro-me a uma crítica numa perspectiva da verdade, e das questões: "Isto é verdadeiro?" e "Isto pode ser verdadeiro?"

Os gregos, ao abordarem através da interrogação da verdade as explicações míticas dos fenómenos naturais, criaram as teorias que deram origem às

ciências da natureza. E ao abordarem, mediante essa mesma interrogação, os relatos míticos sobre a antiguidade, deram início às ciências históricas.

No entanto, Heródoto, que é considerado com razão o pai da historiografia, foi mais do que um precursor das ciências históricas. Ele foi o verdadeiro descobridor do carácter crítico e explicativo do choque de culturas, em especial da grega, da egípcia e da medo-persa.

Gostaria de referir aqui um episódio da obra histórica de Heródoto que é, verdadeiramente, a história do choque bélico-cultural dos gregos com as populações do Próximo Oriente, em particular os persas. Nesse episódio Heródoto ilustra, com um exemplo extremo e algo atroz, que um indivíduo sensato deve aprender a pôr em causa mesmo aquilo que inicialmente lhe pareceu perfeitamente evidente.

Escreve Heródoto (111, 38): "Durante o seu reinado chamou um dia Dario os gregos que estavam consigo e perguntou-lhes por que preço estavam dispostos a comer os próprios pais após a sua morte. Responderam-lhe que nada, mas absolutamente nada, os poderia levar a fazer tal coisa. Então Dario chamou os kallacios, um povo da Índia que tinha por hábito comer os pais, e perguntou-lhes, na presença dos gregos, que tinham à sua disposição um intérprete, por que preço aceitariam que cadáveres dos pais fossem incinerados. Gritaram horrorizados e rogaram-lhe que não proferisse sequer algo de tão profano. O mundo é precisamente assim."

Heródoto narrou este episódio anedótico aos seus contemporâneos gregos não só com o propósito de aprenderem a respeitar os costumes estrangeiros, mas também com o intuito de lhes incutir capacidade crítica perante coisas que se lhes afiguravam evidentes. É óbvio que ele próprio aprendera muito através dessas confrontações culturais e quis que os seus leitores partilhassem desse conhecimento.

A semelhança e o contraste entre os usos e os mitos tradicionais fascinaram-no. E a minha hipótese, a minha conjectura é a de que foram precisamente esses contrastes que levaram a essa atitude crítico-racional, de importância decisiva tanto para a sua geração como para as gerações vindouras e que, como suponho, influenciou tão definitivamente, ao fim e ao cabo, a cultura europeia

juntamente, é óbvio, com muitas outras influências importantes. Quer em Inglaterra quer na América perguntam-me com insistência como se

explica a singularidade criativa e a riqueza cultural da Áustria e, em especial, de Viena - o apogeu sem paralelo dos grandes sinfonistas austríacos, da nossa arquitectura barroca, das nossas realizações no domínio da ciência e da filosofia da natureza.

Ludwig Boltzmann, Ernst Mach, foram não só grandes físicos mas filósofos revolucionários. Foram os precursores do Círculo de Viena. E aqui viveu também o filósofo social Josef Popper-Lynkeus, que talvez se possa qualificar como um dos fundadores filosóficos do moderno Estado-providência. No entanto, e numa perspectiva social, não se filosofou apenas, como também, ainda na época da monarquia, se assistiu a algo de extraordinário no campo prático. Criaram-se as escolas nocturnas realmente importantes; a associação

114

"Escola Livre", que veio a ser um dos embriões mais relevantes do movimento da reforma do ensino; organizações de assistência social como a "Sociedade de protecção e de socorros à Infância", os serviços de emergência, o "Asilo para os desalojados" e muitos outros.

Esta actividade e produtividade culturais e sociais extraordinárias não podem ser totalmente explicadas. Todavia gostaria de avançar, a título de ensaio, uma hipótese. É possível que esta produtividade cultural da Áustria tenha a ver com o meu tema, com o choque de culturas. A velha Áustria era

como que a imagem da Europa - abrigava inúmeras minorias linguísticas e

culturais. E muitos desses homens para quem a vida na província era difícil, vieram para Viena onde muitos deles tiveram de aprender alemão. Muitos dirigiram-se para aqui sob a influência de uma forte tradição cultural, e alguns puderam dar-lhe novos contributos. Sabemos que Haydn e Mozart foram influenciados por mestres alemães, italianos e franceses, mas foram-no também pela música popular húngara e até pela música turca. Haydn e Mozart eram imigrantes em Viena, do mesmo modo que Beethoven, Brahms, Bruckner e Mahler também chegaram a Viena vindos de fora. O gênio da música permanece por explicar. Assim o reconheceu Beethoven ao falar da "centelha divina de Schubert", porventura o maior de todos os que nasceram em Viena.

Quando pensamos na música vienense, poderíamos comparar a Viena de Haydn a Bruckner com a Atenas de Péricles. Possivelmente as circunstâncias foram mais semelhantes do que estaríamos inclinados a admitir à partida. Numa posição extraordinariamente crítica entre o Oriente e o Ocidente, ambas parecem ter-se enriquecido

espantosamente em virtude do choque de culturas.

115

9. IMMANUEL KANT:
O FILÓSOFO DO ILUMINISMO*

(Alocução comemorativa dos 150 anos da sua morte)

Cento e cinquenta anos são decorridos desde a morte de Imanuel Kant. Morreu em Königsberg, cidade da Prússia, onde viveu os oitenta anos da sua vida. Desde há anos que vivia em completo recolhimento, pelo que os seus amigos pensaram que seria um funeral simples. No entanto, este filho de um pobre artífice foi sepultado como um rei. Quando a notícia da sua morte se espalhou, as pessoas precipitaram-se para sua casa, num fluxo contínuo. No dia do funeral, o trânsito parou em Königsberg. Um cortejo a perder de vista acompanhou a uma ao som de todos os carrilhões da cidade. Jamais a população de Königsberg, como relataram os seus contemporâneos, havia presenciado um cortejo fúnebre semelhante.

Qual o significado desta manifestação espantosa e espontânea? A fama de Kant de grande filósofo e homem íntegro não chegou para a explicar. Creio que este acontecimento tinha um significado mais profundo. Gostaria de arriscar a suposição de que naquele momento, no ano de 1804, sob o regime monárquico absolutista de Frederico Guilherme III, cada dobre de finados por Kant era como que o eco da revolução americana e da revolução francesa, a ressonância das ideias dos anos de 1776 e 1789. Kant convertera-se para os seus concidadãos num símbolo dessas ideias, e eles acorreram ao seu funeral para lhe testemunharem o seu reconhecimento como mestre e proclamador dos direitos do homem, da igualdade perante a lei, do cosmopolitismo, da auto-libertação através do saber e - quiçá mais importante ainda - da paz eterna sobre a Terra.

Os germes de todas estas ideias haviam sido trazidos de Inglaterra para o Continente europeu através de um livro publicado em 1732 - as Cartas de Londres sobre os Ingleses de Voltaire. Neste livro, Voltaire estabelecia um confronto entre o regime constitucional inglês e as monarquias absolutistas do Continente; comparava a tolerância religiosa dos ingleses com a intolerância

* Alocução proferida em língua inglesa na emissora inglesa, British Broadcasting Corporation, em 12 de Fevereiro de 1954.

117

da igreja romana, e a força deslumbrante do sistema universal de Isaak Newton, e o empirismo analítico de John Locke com o dogmatismo de René Descartes.

O livro de Voltaire foi queimado, mas a sua publicação deu origem a um movimento filosófico de significado histórico universal - movimento esse, cuja agressividade singular passou despercebida em Inglaterra, uma vez que não correspondia às circunstâncias existentes neste país.

Este movimento foi designado, de um modo geral, por "Éclaircissement" em francês e por "Aufklärung" em alemão. Praticamente todos os modernos movimentos filosóficos e políticos são, directa ou indirectamente, reconduzíveis a ele. E isto porque ou são imediatamente decorrentes do Iluminismo, ou da reacção romântica contra o Iluminismo, que os românticos designam por "Aufklärerei" ou "Aufklärlicht".

Sessenta anos após a morte de Kant, estas ideias originalmente inglesas foram apresentadas aos ingleses como "um intelectualismo superficial e imodesto", e a palavra inglesa "enlightenment", que surgiu então pela primeira vez para traduzir a expressão Aufklärung (Éclaircissement), tem ainda hoje para o leitor inglês um ressaibo desagradável a uma "Aufklärerei" superficial e imodesta.

Kant acreditava no Iluminismo. Foi o seu derradeiro e grande defensor. Sei perfeitamente que não é esta a opinião hoje generalizada. Enquanto eu vejo em Kant o último defensor do Iluminismo, a maior parte das vezes ele foi encarado como o fundador da escola que veio destruir o Iluminismo - a escola romântica do "Idealismo alemão", a escola de Fichte, de Schelling e de Hegel. Afirmando que estas duas concepções são incompatíveis.

Fichte e, mais tarde, Hegel tentaram utilizar em proveito próprio a fama de Kant. Fizeram-no passar por fundador da sua escola. Kant, porém, viveu o tempo suficiente para rejeitar as repetidas tentativas de colagem por parte de Fichte, que se arrogava discípulo e herdeiro de Kant. No "Esclarecimento, a propósito da doutrina científica de Fichte", publicado em 7 de Agosto de 1799, e muito pouco conhecido, Kant foi ao ponto de escrever: "Deus nos livre dos nossos amigos... é que os há... pretensos amigos... por vezes fraudulentos, insidiosos, maquinando a nossa perdição e, no entanto, utilizando a linguagem da simpatia, perante os quais e as suas armadilhas toda a cautela é pouca."

Porém, após a morte de Kant, quando já não podia defender-se, este cidadão do Mundo foi utilizado para servir os fins da escola

romântico-nacionalista, e com êxito, a despeito de tudo o que havia afirmado e escrito contra o espírito romântico, o entusiasmo sentimental e o fanatismo.

Ouçamos, porém, o que o próprio Kant diz sobre o Iluminismo: "O Iluminismo", escreve "representa a saída do homem da sua menoridade por que é responsável. Menoridade é a incapacidade de se servir da sua inteligência sem orientação de outrém. Esta menoridade é imputável ao próprio quando a sua razão de ser tem a ver, não com a falta de inteligência, mas com a falta de determinação e de coragem de se servir da sua, sem a orientação de outrém. Sapere aude! Tem a coragem de te servires da tua própria inteligência! é, pois,

118

o lema do Iluminismo". O que Kant afirma aqui é, sem dúvida, uma confissão pessoal, como que um esboço da sua própria história. Criado em condições modestíssimas e no horizonte limitado do pietismo, percorreu corajosamente o caminho da auto-libertação através do saber. Anos mais tarde, olhou para trás (como refere Hippel) muitas vezes com espanto para a "escravidão da juventude", para a época da sua menoridade espiritual. Poder-se-á dizer que a estrela que norteou toda a sua vida foi a ideia da emancipação intelectual e que a luta pela realização e pela divulgação desse ideal preenchem a sua vida..

A mecânica celeste de Newton e a Cosmologia

Nesta luta coube um papel decisivo à física e à mecânica celeste de Newton, divulgadas no Continente europeu por Voltaire. O sistema do Universo de Copérnico e de Newton exerceram sobre a evolução intelectual de Kant a influência mais forte que se possa imaginar. A sua primeira obra importante, "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", apresentava o interessante subtítulo "Tentativas da formação e da origem mecânica de todo o sistema do Universo segundo os princípios de Newton". Constitui, porventura, a realização mais grandiosa jamais feita em Cosmologia e Cosmogonia. Contém a primeira formulação clara não apenas da teoria hoje geralmente conhecida por "hipótese de Kant-Laplace da origem do sistema solar", mas também uma aplicação desta teoria ao próprio sistema da via láctea (que Thomas Wright cinco anos antes interpretara como um sistema estelar). Kant antecipava assim uma ideia de Jeans. Mas mesmo esta é sobrelevada pela ideia de Kant de que as nebulosas deveriam ser explicadas como vias lácteas, como longínquos sistemas solares análogos ao nosso.

Como Kant esclarece numa das suas cartas, foi o problema cosmológico que o conduziu à sua teoria do conhecimento e à "crítica da razão

pura".

O problema que procurava resolver - nenhum cosmólogo consegue escapar-lhe - era o problema complexo da finitude ou da infinitude do Universo, tanto em relação ao espaço como em relação ao tempo. Relativamente ao problema da finitude ou da infinitude do Universo no espaço, desde Einstein que existe uma brilhante proposta de solução, ou seja, a de um Universo finito mas sem limites. Einstein desfez assim, poder-se-á dizer, os nós de Kant. No entanto, ele dispunha, para tal, de instrumentos muito mais precisos do que Kant e os seus contemporâneos. Em relação ao problema da finitude ou da infinitude temporal do Universo, pelo contrário, não existe até à data nenhuma proposta de solução tão evidente.

Kant refere nessa carta que deparou com o problema central da crítica da razão pura ao procurar determinar se o Universo tem ou não um princípio no tempo. Para seu espanto, verificou que se apresentavam demonstrações aparentemente válidas para ambas as possibilidades. Ambas as demonstrações são interessantes, e exigem certamente que as sigamos com atenção, embora não sejam nem extensas nem difíceis na sua compreensão.

119

Para a primeira demonstração, partimos da análise do conceito de uma sequência infinita de anos (ou de dias ou de qualquer outro período de tempo). Essa sequência infinita de anos é uma sequência contínua e que nunca chega ao fim. Nunca pode ser fechada - uma sequência, fechada ou completa, de anos constitui (para Kant) um absurdo, uma contradição em si mesma. Assim a argumentação da primeira demonstração kantiana é a seguinte: o Universo deve ter um princípio no tempo, já que de outro modo, no instante presente, terá decorrido uma sequência infinita de anos, e por conseguinte, deverá estar fechada e completa. No entanto, como vimos, tal não é possível. É esta a primeira demonstração.

Para a segunda demonstração, partimos da análise do conceito de um tempo completamente vazio - o tempo anterior ao surgimento do Universo. Esse tempo vazio, em que não existe absolutamente nada, tem de ser necessariamente um tempo em que um intervalo de tempo não se distingue de um outro intervalo de tempo através das suas relações temporais com coisas ou processos, uma vez que também não existem coisas nem processos. Consideremos, porém, o último intervalo de tempo desse tempo vazio - o intervalo de tempo que antecede de imediato o princípio do Universo. Torna-se então evidente que este intervalo de tempo se distingue de todos os intervalos anteriores na medida em que está em estreita e directa ligação temporal com um

determinado processo, ou seja a formação do Universo; por outro lado, como vimos, este mesmo intervalo de tempo é vazio, o que significa que não pode ter qualquer relação temporal com um processo. Logo, este último intervalo de tempo vazio é um absurdo, uma contradição em si mesmo. A argumentação da segunda demonstração de Kant é, pois, a seguinte: o Universo não pode ter um princípio no tempo, porque senão teria de existir um intervalo de tempo - ou seja, o intervalo imediatamente anterior à formação do Universo - que é simultaneamente vazio e que se caracteriza pelo facto de estar em estreita relação temporal com um processo no Universo. Porém, como vimos, tal não é possível. É esta a segunda demonstração.

Estamos perante um conflito entre duas demonstrações. A este tipo de conflito deu Kant a designação de "antinomia". De modo idêntico, Kant viu-se envolvido noutras antinomias, como seja a que se prende com os limites do universo no espaço. Não vou, porém, debruçar-me aqui sobre essas outras antinomias.

Espaço e tempo

Que ensinamentos podemos retirar, interrogava-se Kant, destas antinomias desconcertantes? A sua resposta é a de que as nossas representações de espaço e de tempo não se aplicam ao universo como um todo. As noções de espaço e tempo são naturalmente aplicáveis a coisas e a processos físicos normais. Por outro lado, o espaço e o tempo em si não são coisas nem processos. Não podem sequer ser observados, possuem uma natureza totalmente distinta. Representam

120

antes como que uma espécie, de enquadramento para as coisas e para os processos. Poderíamos compará-los a um sistema de compartimentos ou a um sistema de catalogação com vista ao ordenamento das observações. O espaço e o tempo não pertencem ao universo real e empírico das coisas e dos processos, mas antes ao nosso equipamento espiritual específico, ao instrumento espiritual com o qual apreendemos o mundo. O espaço e o tempo funcionam igualmente como instrumentos de observação. Quando observamos um processo, situamo-lo em regra, imediata e intuitivamente, numa ordem espaço-temporal. Podemos então caracterizar o espaço e o tempo como um sistema de ordenação, que não assenta na experiência, mas que é utilizável em todas as experiências e aplicável a todas as experiências. Esta a razão porque deparamos com dificuldades sempre que tentamos aplicar a

noção de espaço e de tempo a um determinado domínio que escapa a toda e qualquer experiência possível. No entanto, foi precisamente isto

que fizemos nas duas demonstrações sobre o princípio do universo,

A esta teoria, de que apresentei aqui um esboço, deu l(ant uma designação, desagradável e duplamente enganadora - "Idealismo Transcendental". Em breve viria a ter razões para se arrepender de tal escolha, uma vez que esta designação induziu muitos dos seus leitores a tornarem-no por um idealista e

a considerarem que Kant negava a realidade das coisas físicas, considerando-as meras representações ou ideias. Em vão se esforçou por deixar claro que apenas negara a natureza empírica e a realidade do espaço e do tempo - uma

natureza empírica e uma realidade do tipo das que atribuímos às coisas físicas e a um dado evento. Todos os esforços no sentido de demonstrar a sua posição foram inúteis. A dificuldade do seu estilo determinou o seu destino e ficou condenado a figurar na história como criador do "Idealismo Alemão". Já é tempo de rever este veredicto. Kant sempre acentuou que os objectos físicos são reais no espaço e no tempo - reais, e não ideais. E quanto às especulações metafísicas fantásticas da escola do "Idealismo Alemão", o título da Crítica da Razão Pura foi escolhido por Kant com o propósito de lançar um ataque crítico a esse razoar especulativo. Porque o que a "Crítica" critica é precisamente a razão pura: critica inferências racionais sobre o universo, a que se ajusta o qualificativo de "puras" no sentido de que são isentas da experiência sensorial e não são controladas através de qualquer observação. Kant criticou a "razão pura", mostrando que o argumentar puramente especulativo, não controlado pela observação, sobre o universo acaba sempre por nos enredar em antinomias. Escreveu a sua crítica sob a influência de Hume, com o propósito de mostrar que os limites da experiência sensorial possível e os

limites da teorização racional sobre o universo são idênticos.

Kant julgava ver confirmada a exactidão desta teoria, quando descobriu que ela continha a chave para um segundo problema importante - o da validade da física newtoniana. Tal como todos os físicos seus contemporâneos, l(ant estava também plenamente convencido de que a teoria de Newton era verdadeira e indiscutível. Daí concluiu que esta teoria não podia ser apenas o resultado de um conjunto de observações. Qual seria então a base da sua

121

verdade? Kant compreendeu este problema, ao mesmo tempo que a base de verdade da geometria se lhe tornava clara. A geometria euclidiana,

afirmou, não se baseia na observação, mas na nossa intuição espacial, na nossa compreensão intuitiva das relações espaciais (a "percepção pura" do espaço)

- a física newtoniana encontra-se numa situação semelhante. Muito embora se confirme pela observação, ela não é, no entanto, o resultado de observações mas sim dos nossos próprios métodos de pensar, dos métodos que utilizamos para ordenar as nossas impressões sensoriais, para estabelecermos entre elas uma relação, as assimilarmos, as compreendermos. Não são os dados dos sentidos, mas o nosso próprio entendimento - a organização e a constituição do nosso sistema mental de assimilação - que é responsável pelas teorias científicas. A natureza, que conhecemos com a sua ordem e as suas leis, é o

resultado de uma actividade ordenadora e assimiladora do nosso intelecto. A formulação desta ideia tal como Kant a fez é brilhante: "O entendimento cria as suas leis... não a partir da natureza, mas prescreve-as à natureza".

A viragem copernicana de Kant

Esta fórmula exprime simultaneamente uma ideia a que o próprio Kant chamou, orgulhosamente, a sua "viragem copernicana". "Copérnico", escreve

Kant, "perante a insustentabilidade da explicação dos movimentos celestes, a partir do pressuposto de que o firmamento gira à volta do espectador, procurou verificar se a hipótese de ser o espectador a girar e os astros permanecerem imóveis era preferível." A ideia de Kant foi a de resolver, através de uma viragem idêntica, o problema do fundamento da verdade da ciência da natureza, ou seja, o problema de saber como é possível uma ciência exacta do tipo da física newtoniana e de como terá sido possível descobri-la alguma vez. Segundo Kant, devemos renunciar à ideia de que somos espectadores passivos, à espera que a natureza nos imponha a sua regularidade. Em seu lugar há que estabelecer a ideia de que, ao assimilarmos as nossas impressões sensoriais, nós, os espectadores, lhes impomos a ordem e as leis do nosso entendimento. O nosso cosmos traz consigo a marca do nosso espírito.

Esta alusão de Kant ao papel activo do observador, do investigador e do teorizador deixou uma marca indelével - não só na filosofia, mas também na física e na cosmologia. Há, pois, como que um clima intelectual kantiano, sem o qual as teorias de Einstein ou de Bohr são impensáveis, e Eddington, poder-se-á dizer, foi neste aspecto mais kantiano do que Kant. E mesmo aqueles que não seguem Kant totalmente (entre os quais me conto), concordarão com ele em que a razão do investigador "deve forçar a natureza a responder às suas perguntas, e não permitir que seja por ela... manobrado como um

títere". O investigador deve submeter a natureza a um contra-interrogatório, a fim de a ver à luz das suas dúvidas, conjecturas, ideias e inspirações. Creio tratar-se de um juízo filosófico profundo. Permite que a ciência da natureza (não só a teórica, mas também a experimental) seja encarada como uma pura

122

criação humana e que a sua história, à semelhança da história da arte e da literatura, seja tratada como uma parte da história das ideias.

No entanto, poder-se-á atribuir à "viragem copernicana" de Kant ainda um

outro sentido, um sentido capaz de remeter-nos para uma ambivalência na sua

atitude. Esta viragem resolve, nomeadamente, um problema humano, criado pelo próprio Copérnico. Copérnico retirou à humanidade a sua posição central no universo. A "viragem copernicana" de Kant é uma "reparação" desta posição. E é-o na medida em que Kant nos demonstra não só que a nossa

situação espacial no universo é irrelevante, como nos demonstra também que, num certo sentido, o nosso universo gira à nossa volta. Porque somos nós que, pelo menos em parte, geramos a ordem que encontramos no universo. Somos nós que criamos o nosso conhecimento do universo. Somos nós que activamente perscrutamos o universo e a investigação é uma arte criativa.

A viragem copernicana da Ética

De Kant, o cosinólogo, o filósofo do conhecimento e da ciência, passamos agora para Kant, o filósofo da moral. Não tenho a certeza se já antes não se chamou a atenção para o facto de a ideia fundamental da ética kantiana se basear igualmente numa viragem copernicana, que, sob todos os aspectos, corresponde à que acabei de descrever. Isto porque Kant transforma o Homem no legislador da moral, de modo muito semelhante à quele em que o converte no legislador da natureza; e, mediante esta viragem, atribui-lhe a mesma

posição central no universo moral como antes no universo físico. Kant humaniza a ética como anteriormente humanizara a cosmologia.

A doutrina da autonomia

A viragem copernicana de Kant no domínio da ética está contida na

sua

teoria da autonomia, onde afirma que nunca devemos obedecer cegamente ao mandamento de uma autoridade, e que nem mesmo nos devemos submeter cegamente a uma autoridade sobre-humana enquanto legislador moral. Quando nos confrontamos com uma ordem de uma autoridade, somos sempre nós que, por nossa própria responsabilidade, decidimos se essa ordem é moral ou imoral. Uma autoridade pode ter poderes para fazer cumprir as suas ordens, sem que possamos opor-lhe resistência. Porém, se nos for fisicamente possível escolher o nosso procedimento, neste caso a responsabilidade é nossa. Porque nos cabe a decisão: obedecer à ordem ou não obedecer; reconhecer a autoridade ou recusá-la.

Esta mesma ideia foi corajosamente aplicada por Kant no domínio da religião, ao escrever: "Afigura-se grave, mas não é de modo algum reprovável dizer que cada homem sefaça um deus, de acordo com conceitos morais... e se deve conceber ele próprio esse deus para nele adorar aquele que o fez a si.

123

Porque qualquer que seja o modo como um ser como Deus... tenha sido professado e descrito, e esse ser se lhe apresente, deve... antes de tudo ... julgar se (em consciência) está apto a considerá-lo e a venerá-lo como uma divindade".

A lei moral

A ética de Kant não se circunscreve à proposição de que a consciência do homem é a sua única autoridade. Procura também averiguar aquilo que a nossa consciência nos pode exigir. Apresenta diferentes formulações da lei moral, sendo uma delas a seguinte: "Age de modo a que te sirvas da humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim e nunca simplesmente como meio." O espírito da ética kantiana poderá resumir-se talvez nestas palavras: Ousa ser livre e respeita e defende a liberdade de todos os outros.

Foi sobre a base desta ética que Kant construiu a sua importante teoria política e a sua doutrina de direito internacional. Ele anseia por uma sociedade das nações, por um "federalismo dos Estados livres" com o propósito de instituir e de manter a paz eterna sobre a terra.

Kant e Sócrates

Tentei esboçar, em traços largos, a filosofia de Kant do mundo e do homem nas suas duas ideias fundamentais: a cosmologia newtoniana e

a ética da liberdade, essas duas ideias fundamentais para as quais o próprio Kant chama a atenção na sua bela e quase sempre desvirtuada prosa: a do firmamento estrelado por cima de nós e a da lei moral dentro de nós.

Se recuarmos mais ainda no passado para termos uma visão mais abrangente do lugar de Platon na história poderemos perfeitamente compará-lo a Sócrates. Ambos foram acusados de terem pervertido a religião oficial e de terem sido nefastos para os jovens. Ambos se declararam inocentes e ambos lutaram pela liberdade de pensamento. A liberdade significava para eles mais do que a ausência de coacção. A liberdade era para eles a única forma digna da vida humana.

A defesa e a morte de Sócrates tomaram realidade a ideia do homem livre. Sócrates era livre porque o seu espírito não podia ser subjugado; era livre porque sabia que não lhe podiam fazer mal algum. A esta ideia socrática do homem livre, património do Ocidente, deu Platon um novo sentido tanto na esfera do saber como na da ética. E completou-a com a ideia de uma sociedade de homens livres - uma sociedade de todos os homens. Porque Kant demonstrou que todos os homens são livres: não por terem nascido livres, mas por terem nascido com um fardo - o fardo da responsabilidade da liberdade da sua decisão.

124

10. A AUTOLIBERTAÇÃO PELO SABER*

Há muito tempo que a filosofia de Immanuel Kant, o maior filósofo alemão, foi considerada ultrapassada na Alemanha e atirada para o ferro-velho. E com ela a filosofia da história de Kant. A personalidade superior de Kant, tanto intelectual como moral, constituiu para os seus epígonos uma espinha atravessada na garganta. Em todo o caso, Fichte e, mais tarde, Hegel procuraram colar-se a Kant de modo a que este fosse considerado como seu precursor. Kant, porém, não foi um precursor da escola romântica, antes seu opositor. Ele foi o último grande filósofo do movimento desde então tão difamado que se auto-intitulou de "Iluminismo".

Num interessante artigo sob o título "O que é o iluminismo", escreveu Kant o seguinte:

"O iluminismo representa a saída do homem da sua menoridade por que é responsável. Menoridade é a incapacidade de se servir da sua inteligência sem a orientação de outrem. Esta menoridade é imputável ao próprio quando a sua razão de ser tem a ver não com a falta de inteligência, mas com a falta de determinação e de coragem para se

servir da sua sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires da tua própria inteligência é, pois, o lema do iluminismo." Foi o que escreveu Kant. E este extracto do seu artigo mostra claramente qual era para ele a ideia determinante do iluminismo. Era a ideia da emancipação através do saber.

Conquanto Kant visse na autolibertação pelo saber uma das tarefas mais importantes e mais dignas da sua própria vida e embora estivesse convencido de que todo o homem desempenha esta missão, a menos que lhe falte o entendimento necessário, estava no entanto longe de identificar o sentido da vida com uma missão essencialmente intelectual, como é a da emancipação pelo saber. Kant não precisou dos românticos para criticar razão pura ou para

*Conferência proferida na Rádio da Baviera em 1961, no âmbito de uma série de conferências subordinadas ao tema "O Sentido da História". Publicada pela primeira vez in *Der Sinn der Geschichte*, ed. por Leonhard Reinisch, Munique 1961, 19741.

125

discernir que o homem não é um ser puramente racional e que o saber puramente racional não é de modo algum o melhor e o mais elevado na vida humana. Ele era um pluralista que lutava pela multiplicidade e pela diversidade dos objectivos humanos e, por conseguinte, por uma ordem social pluralista ou aberta, como resulta das suas palavras: "Ousa ser livre e respeita a liberdade e a diversidade nos outros, porque a dignidade do homem está na

liberdade, na autonomia." Não obstante, o autodidactismo intelectual, a autolibertação através do saber, afigurou-se-lhe uma missão filosoficamente necessária, que exorta cada homem a uma acção imediata, porque só através do saber podemos libertar-nos espiritualmente da escravatura exercida pelas falsas ideias, pelos preconceitos e pelos ídolos. Assim, embora a função da auto-educação não esgote, certamente, o sentido da nossa vida, essa auto-educação pode contribuir de um modo decisivo para conferir um sentido à nossa vida.

Acabei de empregar a expressão "sentido da vida". Uma vez que o nosso tema é o sentido da história, gostaria de chamar a atenção para a analogia entre estas duas expressões - "sentido da vida" e "sentido da história". Antes de mais, uma observação sobre a ambiguidade da palavra "sentido" na expressão "sentido da vida". Esta expressão é usada muitas vezes como se com ela se pretendesse falar de um sentido interior oculto, um pouco como se pode falar do sentido oculto de um anagrama ou de um epigrama ou do sentido do Chorus Mysticus no

Fausto de Goethe. Porém, a filosofia dos poetas e dos filósofos ensinou-nos que a expressão "o sentido da vida" deve ser entendida de outro modo: que o sentido da vida não é algo de oculto, que podemos encontrar ou

descobrir, na própria vida, mas algo que nós próprios podemos dar à nossa

vida. Podemos conferir um sentido à nossa vida através das nossas acções, do nosso comportamento, da nossa atitude perante a vida, perante os outros e

perante o mundo.

Assim, a questão do sentido da vida transforma-se numa questão ética quais as tarefas que me devo impor para dar um sentido à minha vida? Ou, segundo as palavras de Kant, "que devo fazer?". Uma resposta parcial a esta interrogação é-nos dada pelas ideias kantianas de liberdade e de autonomia, assim como pelo seu ideal de um pluralismo que, na essência, apenas é limitado pela ideia de igualdade perante a lei e de respeito pela liberdade dos outros. Ideias essas que, do mesmo modo que a ideia da autolibertação pelo saber, podem contribuir para dar um sentido à nossa vida.

O mesmo acontece com a expressão "o sentido da história". Também aqui se concebeu, frequentemente, um sentido secreto e oculto para o devir da história universal. Ou uma tendência evolucionista oculta inerente à história. Ou um objectivo perseguido pela história política universal. Creio que, neste caso, a nossa resposta deve ser idêntica à da interrogação sobre o sentido da vida. Em lugar de nos interrogarmos sobre o sentido oculto da história, devemos dar à história um sentido. Devemos impor uma missão à história política e também a nós próprios. Em lugar de procurarmos um sentido profundo e oculto ou uma meta a atingir pela história política universal,

126

devemos interrogar-nos a nós próprios sobre os objectivos possíveis da história política universal, tanto humana como politicamente.

Assim, a minha primeira tese é a de que devíamos renunciar a falar do sentido da história, quando com isso pretendemos significar algo oculto na trama da história, ou quando o interpretamos como tendências ou leis evolucionistas que se dissimulam na história política universal e que talvez possam vir a ser descobertas pelos historiadores ou pelos filósofos.

A minha primeira tese é, por conseguinte, negativa. Ela afirma a inexistência de um sentido oculto da história e assevera que todo o historiador ou filósofo que julgue tê-lo descoberto, labora numa terrível ilusão.

A minha segunda tese é, pelo contrário, muito positiva. Afirma a possibilidade de nós próprios darmos um sentido à história política, um sentido viável e humano. Mas gostaria ainda de chamar a atenção para muitos outros aspectos. Assim, a minha terceira tese é a de que podemos aprender com a história que a determinação de um sentido ético ou a fixação de um objectivo não tem, de modo algum, de ser em vão. Em contrapartida, nunca compreenderemos a história se subestimarmos a força histórica dos objectivos éticos fixados. Sem dúvida que conduzem muitas vezes a resultados assustadores. No entanto, aproximámo-nos mais, em diversos aspectos, das ideias do iluminismo a que Kant deu expressão, e em especial da ideia da emancipação pelo saber, da ideia de uma ordem social pluralista e aberta e da ideia da proclamação da paz eterna como objectivo da história político-militar, do que qualquer outra geração das que nos precederam. Quando digo que nos aproximámos deste objectivo, não pretendo naturalmente fazer qualquer profecia sobre

se esse objectivo virá a ser atingido em breve e de um modo geral. É evidente que podemos falhar. Mas afirmo que pelo menos a ideia de paz, por cujo reconhecimento lutaram Erasmo de Roterdão, Imanuel Kant, Friedrich Schiller, Berta von Suaner, Friedrich Wilhelm Föhrster e muitos outros, é hoje, em todo o caso, reconhecida e aceite tanto por diplomatas como por políticos como meta consciente da política internacional de todos os estados civilizados. Isto significa mais do que esperavam todos esses grandes lutadores pela paz, e é também mais do que seria de esperar há ainda apenas 25 anos.

Admito que este êxito extraordinário é apenas parcial e que não decorre unicamente das ideias de Erasmo e de Kant, mas sobretudo da compreensão do perigo enorme que ameaça toda a humanidade, a haver uma guerra hoje em

dia. No entanto, isto em nada altera o facto de ser hoje, aberta e geralmente, reconhecido esse objectivo e que as principais dificuldades residem sobretudo na circunstância de quer os diplomatas quer os políticos não saberem como concretizá-lo, É evidente que não vou discutir aqui essas dificuldades, tanto mais que poderia revelar-se necessária para a sua compreensão uma explicação mais detalhada e a discussão das minhas três teses.

Começo pela minha primeira tese - a tese negativa de que a história política universal não possui qualquer sentido oculto e desvendável

e que não existe nela nenhuma tendência evolucionista, igualmente oculta e desvendável.

127

Esta tese está em profunda contradição não só com as teorias progressistas do século XIX - por exemplo, as teorias de Comte, Hegel e Marx - mas também com a teoria do declínio de Oswald Spengler e as teorias cíclicas de Platão, Giovanni Battista Vico e outros.

Considero todas estas teorias completamente erradas, para não dizer absurdas. O que está errado, antes de mais, é a maneira de pôr o problema. As expressões "progresso", "retrocesso", "declínio" e por aí adiante contêm juízos de valor. E as teorias relativas a um progresso, a um retrocesso ou a um ciclo histórico, constituído por progresso e retrocesso, remetem necessariamente para uma escala de valores. Tal escala de valores pode ser, então, de ordem moral, económica ou estético-artística, e dentro do campo estético-artístico pode referir-se à música, à pintura, à arquitectura ou à literatura. Assim como pode reportar-se à ciência ou à tecnologia. A escala de valores pode ainda assentar em estatísticas de esperança de vida ou de enfermidades. É por demais evidente que podemos registar progressos ou atingir pontos altos numa ou noutra destas escalas ou critérios, ao mesmo tempo que registamos retrocessos ou atingimos pontos baixos noutras. Assim, na Alemanha contemporânea das maiores obras de Bach, de 1720 a 1750, não deparamos com pontos altos nem na literatura nem na pintura. Mas mais importante ainda do que este exemplo é o facto de os progressos realizados em diversas áreas como sejam a da economia ou da educação - serem muitas vezes obtidos à custa de retrocessos noutras áreas. Do mesmo modo que obtemos progressos na velocidade e densidade do tráfego rodoviário à custa de retrocessos na segurança nas estradas.

E à semelhança do que se passa com a concretização de valores económicos, o mesmo acontece com a concretização de certas exigências morais, em particular a exigência fundamental da liberdade e da dignidade humanas. Assim, uma grande parte dos cidadãos dos Estados Unidos sentiram a manutenção da escravatura nos estados sulistas como uma ignomínia insuportável e incompatível com a sua consciência; tiveram, porém, de conseguir a abolição da escravatura à custa de uma terrível guerra civil e da destruição de uma cultura próspera e singular.

Algo de semelhante se passa com o progresso na ciência - em parte resultante da ideia de emancipação pelo saber - que contribui, presentemente, para o prolongamento e enriquecimento da nossa vida,

mas é duvidoso que tenha contribuído para a felicidade e para a satisfação do homem.

O facto de fazermos simultaneamente progressos a retrocessos mostra que não só as teorias progressistas da história, como também as teorias cíclicas e do retrocesso e as profecias derrotistas são insustentáveis e estão completamente erradas na forma como colocam o problema.

São pseudociências (como tentei demonstrar em diferentes textos'). Estas

@ 'Ver, designadamente, " Der Zauber Platons" e "Faische Propheten" in Die offene Gesellschaft und ihre reinde, vol. 1, 2 (Ed. Francke, Beme, 1957 e 1958). - The Poverty offlistoricism 2.8 ed., Londres 1960; na tradução alemã, Das Elend des Ilistorizismus, Ed. J. C. B. Mohr (Paul Sicheck), Tübingen.

128

teorias pseudocientíficas têm todas elas, no seu conjunto, uma história verdadeiramente notável.

A teoria da história de Hornero - e de modo idêntico a teoria da história do Antigo Testamento.- interpreta os processos históricos como a expressão directa da exteriorização da vontade um tanto previsível de divindades sumamente obstinadas e antropomorfas. Esta teoria da história era incompatível com a ideia de Deus do judaísmo e do cristianismo posteriores. De facto, a tese de que podemos entender a história política universal - a história das guerras de anexação, das pilhagens, dos saques e incêndios, e dos crescentes meios de extermínio - como obra de Deus constitui uma blasfémia. Se a história é a obra de um Deus misericordioso, então só o pode ser num sentido, no sentido de que o desígnio de Deus é para nós incompreensível, inconcebível e inatingível. É impossível para nós, homens, compreender o sentido da história se tentarmos interpretá-la como a obra directa de Deus. Consequentemente, quando a religião pretende tornar inteligível o sentido da história, tem de procurar conceber a história não como revelação imediata da vontade divina, mas como uma luta travada entre as forças do bem e do mal, forças essas que actuam em nós ou através de nós. Foi o que fez Santo Agostinho no seu livro sobre a cidade de Deus. O seu precursor foi Platão que interpreta a história como o pecado original ético-político, o pecado original de um estado originalmente perfeito e comunitário sob a influência perniciosa do egoísmo profano. Uma outra influência importante na obra de Santo Agostinho decorre do seu período maniqueísta. Trata-se da influência da heresia maniqueísta persa, da doutrina da luta entre o princípio do bem e

o princípio do mal (entre Ormus e Ariman).

Sob estas influências, Agostinho descreve a história da humanidade como a luta entre o princípio do bem, a cidade de Deus, a civitas dei, e o princípio do mal, a cidade do demônio, a civitas diaboli. Quase todas as teorias evolucionistas da história posteriores - com exceção talvez de algumas das teorias progressistas mais ingênuas - têm a sua origem nesta teoria maniqueísta de Santo Agostinho. Assim, as teorias evolucionistas mais recentes transpõem para uma linguagem natural ou sociocientífica as categorias metafísicas ou religiosas de Agostinho. Deus e o demônio cedem o lugar a raças biologicamente boas e más, ou a classes boas e más - os proletários e os capitalistas. Porém isto pouco altera a natureza original da teoria.

Uma coisa é certa: as nossas ideias são forças que influenciam a história. Mas é importante reconhecer que ideias em si mesmas boas e generosas podem ter, por vezes, uma influência extremamente nefasta na história e, como

constatou, porventura pela primeira vez, Bernard de Mandeville, não raras vezes deparamos com uma ideia, com uma força histórica, que continuamente deseja o mal e continuamente gera o bem.

Há pois que ter muita cautela para evitarmos olhar a nossa história extremamente pluralista como um desenho a preto-e-branco ou como uma pintura de tons pouco contrastados. E devemos precaver-nos mais ainda de daí inferirmos leis evolucionistas, que venham a ser convertidas em prognósticos

129

progressistas, cíclicos, decadentistas ou em qualquer outro tipo de vaticínios históricos semelhantes.

Infelizmente, porém, desde Hegel e mais ainda depois de Spengler que o público está à espera que um sábio, e designadamente um filósofo ou um filósofo da história, possa prever o futuro. É uma infelicidade que a procura gere com demasiada facilidade a oferta. Assim, a procura de profetas teve como consequência uma grande profusão na oferta. Poder-se-á dizer que, hoje em dia, qualquer intelectual que se preocupe um pouco com a sua reputação se sente na obrigação de tentar a arte da adivinhação histórica. "Porque razão", dirá, "é que não hei-de ver ao longe?" 2 A profundidade abismal da sua

compreensão e da sua perspectivação à distância será quase sempre avaliada pela abissalidade do seu pessimismo.

Penso que já é tempo de, pelo menos, tentar expulsar de uma vez por todas toda esta adivinhação para o lugar que lhe compete - as feiras. Não pretendo com isto dizer, de modo algum, que os adivinhos nunca dizem a verdade.

O que afirmo é tão só que sempre que afirmam qualquer coisa de concreto a

maior parte das vezes o que afirmam é falso, e que não existe nenhum método científico, histórico ou filosófico que possa servir de base a prognósticos históricos ambiciosos, no estilo de Spengler. A exactidão de uma previsão histórica deste tipo não passa de mera questão de sorte. Os prognósticos são arbitrários, fortuitos e destituídos de rigor científico. Podem, no entanto, exercer uma forte acção de propaganda. Basta que um número considerável de indivíduos acredite no declínio do Ocidente para que o Ocidente acabe por naufragar; do mesmo modo que, sem essa propaganda, a sua ascensão teria prosseguido. Se as ideias são capazes de remover montanhas, também o são as ideias falsas. Felizmente, porém, é às vezes possível combater as falsas ideias com as verdadeiras.

Já que me proponho expor seguidamente algumas reflexões bastante optimistas, gostaria de alertar para o facto de que este optimismo não deve ser entendido como uma previsão optimista do futuro.

Ignoro o que o futuro nos trará, e não acredito naqueles que julgam sabê-lo. O meu optimismo diz respeito apenas àquilo que podemos aprender com o passado e o presente, o que significa que muita coisa, boa e má, foi e é possível, pelo que não temos qualquer motivo para renunciar à esperança e ao trabalho por um mundo melhor.

Ponho agora de-lado a minha primeira tese, negativa, sobre o sentido da história, para abordar as teses positivas mais importantes.

A minha segunda tese é a de que nós próprios podemos dar um sentido e

fixar um objectivo à história política, ou seja, um sentido e um objectivo de dignidade humana.

O dar um sentido à história pode ser encarado segundo duas acepções perfeitamente distintas: a acepção mais importante e fundamental é a da fixação de um objectivo através das nossas ideias éticas. Numa segunda

2 Wilhelm Busch, Plisch und Plum.

acepção, menos importante, da expressão "dar um sentido", o kantiano Theodor Lessing definiu a história como sendo "dar um sentido ao sem sentido". A tese de Lessing, que reputo de correcta, é a seguinte: podemos tentar detectar um sentido na história em si mesma absurda, por exemplo, ao abordarmos o estudo da história com a interrogação sobre o modo como as nossas ideias e, em particular, as ideias éticas - a ideia de liberdade e de emancipação pelo saber - se desenvolveram no decurso da história. Se tomarmos a precaução de não empregar a expressão "progresso" no sentido de um progresso segundo as leis da natureza, poderemos dizer que é possível retirar um sentido da história tradicional, ao questionarmos os progressos e retrocessos que fizemos e o custo desses progressos. Cabe aqui também a

história dos nossos muitos erros trágicos, erros nos objectivos fixados e erros na escolha dos meios.

Ninguém o formulou de modo mais claro do que o eminente historiador inglês, H. A. L. Fister, que repudiou as teorias evolucionistas historicistas e as pretensas leis evolucionistas da história, mas que ousou, simultaneamente, criticar a história numa perspectiva do progresso ético, económico e político. Escreveu Fisherl: "Homens mais inteligentes e mais cultos do que eu descobriram na história um sentido, um ritmo, um devir com leis próprias... eu, porém, só vejo uma sucessão de crises imprevisíveis, crises que se sucedem ao ritmo de vagas, apenas uma imensa cadeia de acontecimentos, todos eles singulares, não permitindo, por conseguinte, qualquer generalização, antes sugerindo ao historiador uma única regra: que fará bem em não perder de vista o fortuito e do imprevisível." Fister afirma, portanto, que não existe qualquer tendência evolucionista intrínseca. Não obstante, acrescenta: "O meu ponto de vista não deverá, porém, ser encarado como cínico ou pessimista. Defendo, pelo contrário, que a realidade do progresso transparece, clara e nitidamente, da leitura das páginas da história. No entanto, o progresso não é uma lei da natureza. O que uma geração ganha no terreno, pode ser perdido de novo pela geração seguinte." Há, pois, no jogo absurdo e cruel de alternância de lutas e desordens do poder político, um progresso. Não obstante, dada a inexistência de uma lei evolucionista histórica que garanta um progresso subsequente, o destino deste mesmo progresso e, portanto, o nosso destino, depende de nós próprios.

A razão por que aqui referi Fischer tem a ver não só com o facto de considerar correcta a sua posição, mas sobretudo porque gostaria também de chamar a atenção para a circunstância de a ideia de Fisher - a ideia de que a história depende de nós - ser muito mais humana e plena de sentido do que a ideia de que a história possui as suas

próprias leis, mecânicas, dialécticas ou

orgânicas, e de que nós não somos mais do que marionetas no teatro de fantoches da história, ou não passamos de joguetes face a forças históricas sobrehumanas, como sejam as forças do bem e do mal, ou o poder do proletariado e o do capitalismo.

11. A. L. Fisher, *History of Europe*, 1935.

131

Vamos discutir em seguida a segunda aceção, e a mais importante, da ideia de "dar um sentido". Esse "dar um sentido" que se traduz em procurarmos impor uma missão não apenas à nossa vida pessoal, mas também à nossa vida política, à nossa vida enquanto indivíduos politicamente pensantes e, em particular, enquanto indivíduos para quem o elemento trágico e absurdo da história é insuportável e constitui como que uma exortação no sentido de fazerem o seu melhor para darem um sentido à história futura. A missão é árdua sobretudo porque a boa fé e a credulidade nos podem induzir em erro de uma forma trágica. E já que vos estou a falar das ideias do iluminismo, sinto-me obrigado a chamar a atenção, em primeiro lugar, para o facto de as ideias do iluminismo e do racionalismo terem tido também terríveis consequências.

O terror de Robespierre mostrou a Kant, que havia aplaudido a Revolução Francesa, que, mesmo sob o signo da liberdade, da igualdade e da fraternidade, podiam ser perpetrados os crimes mais hediondos, crimes tão abomináveis quanto os que haviam sido cometidos outrora, na época das cruzadas, da caça às bruxas ou da Guerra dos Trinta Anos, em nome do Cristianismo. Kant elaborou uma teoria a partir da história do regime de terror da Revolução Francesa. Esta teoria, nunca é demais repeti-lo, é a de que o fanatismo é sempre um mal e incompatível com o objectivo de uma ordem social pluralista; é nosso dever opormo-nos ao fanatismo sob qualquer forma - mesmo quando os seus fins sejam eticamente irrepreensíveis e, sobretudo, se esses fins forem os nossos próprios fins.

O perigo do fanatismo e a obrigação de lhe opormos uma resistência constante é, talvez, um dos ensinamentos mais fecundos que podemos retirar da história.

Mas será efectivamente possível evitar o fanatismo e os seus excessos? Não nos ensina a história que todos os objectivos éticos são frustrados? E são-no precisamente porque esses objectivos só poderão desempenhar um

papel na história quando imbuídos de uma fé fanática? Não nos ensina a história de todas as revoluções que a crença fanática num ideal ético converte sempre esse ideal no seu oposto? Que abre as portas das prisões em nome da liberdade para logo a seguir as voltar a fechar atrás de novas vítimas? Que proclama a igualdade de todos os homens para logo a seguir perseguir os

descendentes das classes outrora privilegiadas, mesmo para além da terceira e da quarta gerações? Que apregoa a fraternidade entre os homens, para tornar claro que os assassinios cometidos são fratricídios, embora desempenhe ao mesmo tempo o papel de guarda do seu irmão? Não nos ensina a história que todos os ideais éticos são perniciosos e, muitas vezes, os mais perniciosos? E as ideias racionalistas de um mundo melhor, defendidas pela Revolução Francesa e pela Revolução Russa, não se revelaram mais do que suficientemente um absurdo criminoso?

A resposta a estas questões está contida na minha terceira tese. Esta tese defende que, a partir da história da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, se pode retirar o ensinamento de que não é necessariamente em vã o que se estabelece um sentido ético ou um objectivo ético. Não se pode, pois, afirmar

132

que os nossos objectivos éticos nunca foram nem podem ser completamente atingidos. A minha tese é muito mais modesta. Limito-me a afirmar que a crítica social inspirada por princípios ético-normativos foi, em muitos aspectos, bem sucedida, tendo conseguido combater com êxito os males mais graves da vida pública.

É esta a minha terceira tese, uma tese optimista no sentido em que constitui uma refutação de todas as concepções pessimistas da história. Assim, todas as teorias cíclicas e de decadência são claramente refutadas na medida em que é possível sermos nós próprios a estabelecer um objectivo ético para a história ou a conferirmos-lhe um sentido ético.

Esta possibilidade parece, porém, estar conexas com condicionalismos bastante definidos. A crítica social só foi coroada de êxito quando os indivíduos souberam respeitar as opiniões alheias e foram humildes e sensatos nos seus objectivos políticos; quando se aperceberam de que a tentativa de criar um paraíso na Terra conduziria facilmente a que a Terra se transformasse num Inferno para os homens.

Os países que aprenderam a tempo esta lição foram a Suíça e a Inglaterra, os primeiros a empreenderem a tentativa utópica de

edificarem a cidade de Deus sobre a Terra. Em ambos essa tentativa resultou numa desilusão.

A Revolução Inglesa, a primeira das grandes revoluções dos tempos modernos, não trouxe consigo a cidade de Deus, mas sim a execução de Carlos

I e a ditadura de Cromwell. A lição que uma Inglaterra profundamente desencantada daí retirou foi a sua conversão ao legitimismo. Contra este legitimismo sossobrou depois a tentativa de Jaime II de voltar a implantar o catolicismo em Inglaterra, à força. Cansada de guerras civis religiosas, a Inglaterra estava preparada para escutar a mensagem de John Locke e de outros iluministas, que defendiam a tolerância religiosa e o princípio de que todo o credo imposto pela força não tem qualquer valor; que os homens podem ser conduzidos à igreja, mas não devem ser arrastados para a igreja (como disse Inocêncio XI).

Não é por acaso que a Suíça e a Inglaterra, que tiveram de passar por estas experiências políticas frustrantes, são países que conseguiram atingir objectivos ético-políticos pela via da reforma democrática, objectivos que não teriam atingido pela via da revolução, da força, do fanatismo e da ditadura.

Em todo o caso, sabemos pela história da Suíça e das democracias escandinavas e anglo-saxónicas que não é impossível estabelecerem-se objectivos com êxito - partindo do pressuposto de que tais objectivos são pluralistas, isto é, que respeitam a liberdade e as opiniões de outros indivíduos com objectivos distintos; e que, portanto, não é impossível dar um sentido à nossa história. É isto que defendo na minha terceira tese.

Esta constatação mostra que a crítica do romantismo a Kant e ao racionalismo foi por certo muito mais superficial do que o muito difamado e ironizado "iluminismozeco", cuja "derrota" foi tão aplaudida. Kant e o racionalismo foram apodados de ingénuos, porque absolutizaram as ideias do liberalismo, porque acreditaram que a ideia de democracia é algo mais do que um

133

fenômeno histórico passageiro. Hoje voltamos a ouvir falar da decadência destas ideias. Mas em lugar de fazer profecias sobre o seu declínio, seria preferível que se lutasse pela sua continuidade. Porque estas ideias não só deram provas da sua viabilidade, como também evidenciaram o carácter assinalado por Kant- uma ordem social pluralista constitui o enquadramento necessário a toda a fixação de objectivos, a toda a política que vê mais além do presente imediato;

a toda a política que possui um sentido para a história e que quer dar um sentido à história.

Uma última observação ainda. Tanto o racionalismo como o romantismo vêm na história universal sobretudo uma história de ideias em conflito, uma história de lutas de credos. Aqui estamos de acordo. Mas o que distingue o racionalismo do romantismo é a atitude face a estas ideias. O romantismo aprecia a crença em si mesma e a intensidade e profundidade dessa crença, qualquer que seja o seu conteúdo de verdade. Esta é, porventura, a razão mais profunda do seu desprezo pelo racionalismo, na medida em que este se coloca perante a crença enquanto tal - exceptuando a ética - com desconfiança. Muito embora o iluminismo não só tolere a fé como também a valorize, não é, porém, a fé em si mas a verdade que ele aprecia. A convicção fundamental da filosofia do iluminismo é a de que existe uma verdade absoluta e de que podemos aproximar-nos mais dessa verdade, em contraste com o relativismo histórico do romantismo.

Porém, não é fácil aproximarmo-nos da verdade. Só há um caminho e esse caminho são os nossos erros. Só através dos nossos erros podemos aprender; e só aquele que estiver preparado para considerar os erros dos outros como um passo no caminho da verdade, só esse aprenderá; e também aquele que, através dos seus próprios erros procura libertar-se deles.

A ideia da autolibertação através do saber não é, pois, exactamente o mesmo que a ideia do domínio da natureza. É muito mais a ideia de uma autolibertação espiritual do erro e da fé no erro. É a ideia de uma emancipação espiritual através da crítica das próprias ideias.

Vemos que o iluminismo não condena o fanatismo e as crenças fanáticas por razões meramente pragmáticas, nem por esperar que avancemos melhor na política e na vida prática com uma atitude mais sensata. A condenação dos credos fanáticos é antes uma consequência da ideia de procura de verdade através da crítica dos nossos erros. E esta autocrítica e autolibertação só são possíveis numa atmosfera pluralista, ou seja, numa sociedade aberta que tolere os nossos erros e muitos outros.

Assim, a ideia da autolibertação através do saber, que o iluminismo defendeu desde sempre, continha também a ideia de que devemos aprender a distanciarmo-nos das nossas próprias ideias em vez de nos identificarmos com elas. O reconhecimento da força espiritual das ideias implica que nos libertemos da prepotência espiritual das ideias falsas. No interesse da busca da verdade e da libertação dos erros, devemos educar-nos de modo a podermos analisar as nossas próprias ideias tão criticamente quanto as ideias contra as

quais lutamos.

134

Isso não significa qualquer tipo de cedência ao relativismo, na medida em que a ideia de erro pressupõe a ideia de verdade. Se admitirmos que o outro pode ter razão e que nós talvez nos tenhamos enganado, isso não significa que tudo depende apenas da perspectiva e que, como afirmam os relativistas, cada um tem razão o do seu ponto de vista e não tem razão do ponto de vista de um outro. Nas democracias ocidentais, muita gente aprendeu a reconhecer que por vezes não tinha razão e que os seus adversários a tinham. No entanto, muitos dos que absorveram este importante ensinamento, acabaram por sucumbir ao relativismo. Na nossa grande missão histórica de criarmos uma sociedade livre e pluralista - como enquadramento social para a autolibertação através do saber - nada se afigura tão necessário, hoje em dia, como assumirmos uma atitude que nos permita confrontarmo-nos com as nossas ideias sem nos tornarmos relativistas ou cépticos. E sem perdermos a coragem e a firmeza para lutarmos pelas nossas convicções.

135

11. A OPINIÃO PÚBLICA À LUZ DOS PRINCÍPIOS DO LIBERALISMO*

As reflexões que se seguem foram apresentadas numa conferência internacional promovida por partidários do liberalismo. Destinavam-se simplesmente a servir de ponto de partida para um debate. Dada a previsibilidade de opiniões liberais por parte dos meus ouvintes, achei preferível questionar numa perspectiva crítica as opiniões divulgadas em apoio desta posição em vez de me limitar a corroborá-las acriticamente. Gostaria de frisar que, quando falo de liberalismo, não me refiro a partidos, mas a princípios.

1. O mito da opinião pública

Devemos precaver-nos contra uma quantidade de mitos da "opinião pública", muitas das vezes aceites sem qualquer crítica.

Ressaltadesde logo o mito clássico- "voxpopuli, vox dei"- que atribui à voz do povo como que uma espécie de autoridade e de sabedoria definitivas.

O seu equivalente moderno é a crença na infalibilidade do senso comum dessa figura mítica que é o "homem da rua" - o eleitor, o "homem simples" e a sua opinião. Em ambos os casos, é típica a abolição do plural. Felizmente que o povo raras vezes fala com uma só voz; e os

diferentes "homens simples" das diferentes ruas são tão diversos quanto os diversos liberais presentes num auditório. E ainda que possam ser ocasionalmente da mesma opinião, nem sempre o que decidem por unanimidade é sensato. Podem estar certos ou não. "Essa voz" pode exprimir-se sobre os problemas mais controversos com a maior autoconfiança. (Por exemplo, o postulado praticamente unânime e incontestado da "rendição incondicional".) Assim como pode manifestar-se sobre assuntos, em relação aos quais não nutre de facto qualquer tipo de

* Conferência proferida em língua inglesa, em Veneza, em 1954; os exemplos são em grande parte retirados da experiência inglesa, pelo que deverão ser entendidos neste sentido. A tradução esteve ao cuidado do Dr. Mira Kofíka; foi publicada pela primeira vez in *Ordo*, vol. 8 (1956).

137

dúvida, com hesitação e indefinição. (Por exemplo, a questão de saber se se

deve pactuar com a chantagem e os massacres políticos.) Essa "voz" pode ser orientada por um propósito bom e simultaneamente imprudente. (Por exemplo, o protesto público que esteve na origem da derrocada do Plano Hoare-Laval.) Ou denunciar uma atitude política menos boa, ainda que prudente. (Por exemplo, a aprovação da Missão Runciman, e da Convenção de Munique de 1938.)

Apesar de tudo, acredito que exista um grãozinho de verdade no mito da *voxpopuli*. Dito de outro modo: muito embora os factos importantes a maioria das vezes só cheguem ao seu conhecimento de forma restrita, o cidadão comum revela-se frequentemente mais sensato do que os governos, e se não mais sensato, é pelo menos guiado por intenções mais correctas e generosas. (Por exemplo, a solicitude do povo checoslovaco em vésperas de combater Munique; ou, mais uma vez, o protesto contra o Plano Hoare-Laval.)

Uma forma deste mito - ou talvez do seu suporte filosófico - que me parece ser particularmente interessante e significativa é a suposição de que a

verdade é evidente. Refiro-me àquela teoria segundo a qual, enquanto o erro carece sempre de uma explicação (podendo eventualmente ser explicado por falta de boa vontade, por parcialidade ou por preconceito), a verdade revela-se sempre a si mesma desde que não seja reprimida. É assim que surge a

convicção ingénuo e optimista de que a liberdade, mediante a eliminação de todas as repressões e demais obstáculos, conduzirá necessariamente ao domínio absoluto da verdade (e da justiça).

A descrição que fiz deste mito importante é, naturalmente, uma simplificação consciente. Mas também pode ser formulado do seguinte modo: "Quando a verdade nos é revelada (ou ao povo), pode acontecer que não a interpretemos mal." Proponho que designemos esta teoria por teoria do optimismo racionalista. Foi ela que inspirou quer o liberalismo, quer o socialismo. É, efectivamente, uma teoria característica tanto do movimento iluminista como da maior parte dos seus sucessores e antecessores imediatos. Constitui, à semelhança do mito da vox populi, um mito da autoridade da unanimidade - unanimidade de que aprendemos a desconfiar.

Uma espécie de reacção contra este mito racionalista e optimista vamos

encontrá-la na forma como a teoria da vox populi emerge no romantismo. Refiro-me à teoria da autoridade e da unidade da vontade popular (volonté générale); ou do espírito do povo; ou do génio da nação; ou do espírito colectivo; ou da voz do sangue. Não preciso de repetir aqui os argumentos aduzidos contra esta teoria da apreensão irracional da verdade por Kant e muitos outros - entre os quais me incluo -; contra uma teoria que culminou na teoria hegeliana da "Astúcia da Razão", razão que se serve das nossas paixões como instrumento para a apreensão instintiva ou intuitiva da verdade. Esta teoria procura demonstrar que é impossível o povo não ter razão, sobretudo quando não obedece à voz da razão, mas à voz da paixão.

Um tipo significativo e ainda hoje muito influente do nosso mito é o mito do progresso da opinião pública, que pode ser descrito como a forma pela qual

138

o liberalismo do século XIX revestiu o mito da opinião pública. Pode ser ilustrado através de uma passagem do romance político de Antony Trollope, *Phincas Finn*, para a qual o Professor E. H. Gombrich me chamou a atenção. Trollope descreve o destino de uma proposta feita no Parlamento para a reforma da lei de arrendamento na Irlanda. A proposta é submetida a votação e aprovada: o Ministério é derrotado por uma maioria de 23. "Mas", diz o Sr. Monk, o deputado, "a triste verdade é que, a despeito de tudo, não avançamos um passo sequer na reforma dos arrendatários."

"Mas aproximámo-nos dela." "Num certo sentido, talvez. Tanto este

debate como esta maioria levam as pessoas a pensar. E no entanto, não - "pensar": é uma palavra arrogante. Em regra, as pessoas não pensam. Mas o que se passou aqui talvez as convença de que ao fim e ao cabo deve haver qualquer coisa nesta questão. Muita gente que antes não via na ideia de uma regulamentação legal desta pretensão mais do que uma fantasia irrealista, talvez seja agora levada a concluir que tal regulamentação é não só arriscada mas talvez mesmo delicada. Então gradualmente, vai-se integrando esta reforma dentro das coisas possíveis, e depois dentro das prováveis, até que finalmente é incluída na lista daquelas poucas medidas consideradas absolutamente necessárias para o nosso país. É precisamente desta forma e deste modo que a opinião pública é moldada."

"Não foi uma perda de tempo ter dado o primeiro grande passo para a sua concretização", diz Phineas.

"O primeiro grande passo há muito que foi dado...", contrapôs o Sr. Monk. "É no entanto sublime termos dado mais um passo que nos faz avançar." A reflexão aqui expressa pelo membro radical-liberal do Parlamento, Sr. Monk, talvez possa ser qualificada de "teoria avant-garde da opinião pública." De acordo com esta teoria há alguns condutores ou criadores da opinião pública que, através de cartas publicadas no Times ou de intervenções e

moções apresentadas no Parlamento, conseguem que certas ideias rejeitadas de início, venham a ser posteriormente discutidas e finalmente aprovadas. A opinião pública é aqui concebida como uma espécie de tomada de posição pública face aos planos e aos esforços dos aristocratas do espírito, que são os criadores de novas ideias, de novos conceitos e de novos argumentos. Assim, imaginamos a opinião pública como sendo um tanto tosca, passiva e conservadora; ela é, todavia, capaz de reconhecer, ao fim e ao cabo, intuitivamente a verdade que se oculta por detrás das propostas reformistas. E desse modo, a opinião pública transforma-se no árbitro decisivo e autorizado dos debates da chamada elite. (Sou contra todas as elites e contra o mito da elite.) Isto é sem dúvida, por sua vez, uma forma do nosso mito, muito embora à primeira vista possa parecer que não se trata de um mito mas de uma imagem da realidade inglesa. Admitamos que as propostas de reforma em Inglaterra conseguiram impor-se, frequentemente, por esta via. Mas será que só foram bem sucedidas as pretensões acertadas? Estou inclinado a acreditar que, em Inglaterra, a verdade de uma alegação ou a prudência de uma proposta têm menos hipóteses de obter o apoio da opinião pública em relação a uma

determinada política, do que o sentimento de que seria ou talvez continue a ser cometida uma injustiça, que pode e deve ser reparada. É esta sensibilidade moralista característica da opinião pública inglesa e o modo como pode ser despertada que Trollope descreve. Explica-se o modo como a opinião pública se apercebe intuitivamente de uma injustiça, mas não a compreensão intuitiva de uma situação, de uma verdade. Até que ponto é que a descrição de Trollope é aplicável a outros países? Poderíamos discutir esta questão.

2. Princípios do liberalismo: uma compilação de teses'

1. O Estado é um mal necessário. Os seus poderes não deveriam ser aumentados para além do estritamente necessário. Poder-se-ia designar este princípio por "navalha de barba liberal" (apoiando-nos na navalha de barba de Ockham, ou seja, no princípio célebre de que a substancialidade metafísica não deve ir além do absolutamente necessário).

Para demonstrar a necessidade deste mal - o Estado -, não vou invocar a opinião de Hobbes, homo homini lupus. Pelo contrário, esta necessidade é patente mesmo quando aceitarmos a visão do homo homínifelis ou até do homo homini angelus, por outras palavras, a opinião de que, ou por pura benignidade, ou talvez por angélica bondade, ninguém causa danos a ninguém. Num mundo assim continuaria a haver, porém, indivíduos mais fracos e indivíduos mais fortes, e os mais fracos não teriam qualquer direito à serem tolerados pelos mais fortes; dever-lhes-iam, pois, gratidão pela bondade da sua tolerância. Então aqueles indivíduos (fortes ou fracos) que considerem esta situação pouco satisfatória e acreditem que qualquer indivíduo deve ter o direito de viver e exigir protecção contra o poder dos fortes, reconhecerão igualmente a necessidade de um Estado que proteja os direitos de todos.

No entanto, não é difícil demonstrar que o Estado constitui um risco permanente e, logo, um mal, ainda que um mal necessário. Sempre que o Estado tem de cumprir uma missão, deverá possuir mais poderes do que qualquer cidadão, individualmente, ou do que qualquer grupo de cidadãos. Mesmo quando imaginamos instituições que restrinjam o mais possível qualquer risco de abuso desse poder, não é possível nunca afastar por completo tal risco. Pelo contrário, afigura-se que sempre teremos de pagar um preço pela protecção dos nossos direitos pelo Estado, não só sob a forma de impostos, mas também sob a forma de humilhações que temos de suportar. ("A arrogância dos funcionários.") Tudo isto é, no entanto, uma questão de grau: tudo depende de o preço a pagar pela protecção dos nossos direitos não ser demasiado elevado.

1 Confrontar esta parte e a seguinte com o meu livro *The Open Society and its Enemies* (Londres, 1945; ed. rcv. de Princeton and London", 1984). Aversão alemã *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde* apareceu em edição de A. Francke (Beme): vol. 1, *Der Zauber Platons* e vol. 2 *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*. Esta versão não inclui ainda as revisões.

140

2. A diferença entre uma democracia e uma ditadura reside no facto de que numa democracia podemos desembaraçar-nos do governo sem derramamento de sangue e numa ditadura não.

3. A democracia não pode (e não deve) prestar aos cidadãos qualquer tipo de benesses. De facto, as "democracias" em si não podem fazer nada; apenas os cidadãos de um Estado democrático (onde o governo está obviamente incluído) podem agir. A democracia não é mais do que uma estrutura dentro da qual os cidadãos podem actuar.

4. Não é por a maioria ter sempre razão que somos democratas, mas porque as instituições democráticas, quando radicadas em tradições democráticas, são de longe as mais inofensivas que conhecemos. Quando a maioria (a "opinião pública") se pronuncia a favor de uma ditadura, o democrata não necessita por isso de renunciar às suas convicções. Ficará, porém, consciente de que a tradição democrática no seu país não era suficientemente forte.

5. As instituições só por si não bastam quando não radicam na tradição. As instituições são sempre "ambivalentes" no sentido em que - sem o apoio de uma sólida tradição - podem funcionar precisamente no sentido oposto àquele em que deveriam ter funcionado. A oposição no Parlamento, por exemplo, deve impedir - falando em termos grosseiros - que a maioria roube o dinheiro dos contribuintes. Estou a lembrar-me de um pequeno escândalo ocorrido num país do sudeste da Europa que ilustra a ambivalência desta instituição. Trata-se de um caso em que uma elevada quantia fruto de corrupção foi dividida entre a maioria e a oposição.

As tradições são necessárias para que se crie uma espécie de vínculo entre as instituições e as intenções e valores dos indivíduos.

6. Uma "utopia" liberal - ou seja, um Estado projectado racionalisticamente sobre uma tábua rasa destituída de quaisquer tradições - é inexequível. Porque o princípio do liberalismo exige que as restrições da liberdade individual, inevitáveis em virtude do convívio social, sejam repartidas uniformemente na medida do possível (Kant) e reduzidas o mais possível. Mas como aplicar na

prática este princípio apriorístico? Impedir que um pianista ensaie ou impedir que um seu vizinho possa usufruir uma tarde tranquila? Todos estes problemas só podem ser resolvidos recorrendo a tradições e a costumes vigentes; pelo recurso ao tradicional sentimento de justiça, ao direito comum, como é designado em Inglaterra, e ao que um juiz imparcial reconhece ser justo. Visto que as leis na sua generalidade só podem estabelecer princípios gerais, têm de ser interpretadas para serem aplicadas. Todavia, a interpretação necessita por seu turno de certos princípios da prática quotidiana que só uma tradição viva pode fomentar. Isto é válido, muito especialmente, no que toca aos princípios extremamente abstractos e genéricos do liberalismo.

141

7. Os princípios do liberalismo podem ser descritos como princípios segundo os quais, as instituições existentes podem ser julgadas e, se necessário, restringidas ou modificadas. Não estão vocacionadas para se substituírem às instituições existentes. Por outras palavras, o liberalismo mais do que uma

convicção revolucionária é uma convicção evolucionista (excepto face a uma ditadura).

8. Entre as diversas tradições há que referir como as mais importantes as que formam a "estrutura moral" (relativamente à "estrutura legal" institucional) de uma sociedade e que corporizam o seu tradicional sentido de justiça e de decência, bem como o grau de sentido moral por ela alcançado. Esta estrutura moral serve de base, sobre a qual é possível estabelecer um paralelo, justo e correcto, entre interesses antagónicos, se necessário. Esta estrutura moral não é, obviamente, imutável, mas antes se vai alterando de um modo relativamente lento. Nada é mais perigoso do que a destruição desta estrutura, desta tradição. (Destruição esta conscientemente desejada pelo nazismo.) Ela conduzirá, em última análise, a um niilismo cínico - ao desprezo e ao aniquilamento de todos os valores humanos.

3. O debate livre na teoria do liberalismo

A liberdade de pensamento e o debate livre constituem os valores supremos do liberalismo, que se justificam em si mesmos. Podem, no entanto, ser explicitados, mediante uma referência ao papel que desempenham na procura da verdade. A verdade não é evidente, nem fácil de descobrir. Na busca da verdade necessitamos, pelo menos, de

a) fantasia, b) ensaio e erro (trial and error), c) descoberta

progressiva dos nossos próprios preconceitos com a ajuda de a), b) e da discussão crítica.

A tradição ocidental do racionalismo, herdada dos gregos, é a tradição da discussão crítica - a tradição da investigação e da verificação de propostas ou de teorias através da tentativa de refutação (elencos). Este método da crítica racional não deve ser confundido com um método de prova, ou seja, um método que visa estabelecer definitivamente a verdade (epagoge). Tal método não existe, como não existe um método capaz de congregiar sempre o consenso. O mérito do debate crítico reside fundamentalmente no facto de todos os participantes na discussão alterarem, em certa medida, a sua opinião e divergirem entre si com maior sensatez.

Tem-se afirmado com frequência que a discussão só é possível entre indivíduos que defendam as mesmas ideias. Considero esta afirmação falsa. Apenas uma coisa é necessária: a predisposição para aprender com o respectivo

142

interlocutor, o que implica o desejo sincero de compreender o que ele pretende dizer. Se houver essa predisposição, a discussão será tanto mais fecunda quanto mais diversificado for o meio intelectual de que provêm os diferentes participantes. O mérito de um debate depende grandemente da heterogeneidade das opiniões e pareceres em confronto. Se não existisse Babel, o homem teria de a inventar. O liberalismo não deposita a sua esperança na conformidade de opiniões, mas na fecundação recíproca e na subsequente evolução das mentalidades daí resultante. Mesmo quando conseguimos resolver um problema a contento geral, através da sua solução vamos criar justamente novos problemas que conduzirão a novas divergências de opinião.

O que, aliás, não é para lamentar.

A procura da verdade, através de um debate livre e racional, é efectivamente uma questão pública, se bem que a "opinião pública", qualquer que ela seja, não seja o resultado desses debates. É possível que a opinião pública seja influenciada pela ciência e assuma uma posição face a ela, mas não é uma consequência de uma discussão científica.

No entanto, o respeito tradicional pela discussão racional conduz, no campo da política, ao respeito tradicional pelo método do governo através do debate (como foi designado o governo parlamentar em Inglaterra). Assim se desenvolveu o sentido de justiça, o costume

de aceitar outros pontos de vista e, mais ainda, a predisposição para o compromisso.

Aquilo que os defensores dos princípios do liberalismo poderão esperar é que as tradições que, sob a influência da discussão crítica se modificam e evoluem, venham a suprir muito do que se designa por "opinião pública", e que com o tempo assumam as funções frequentemente reclamadas da opinião pública.

4. Tipos de opinião pública

Existem dois tipos principais de opinião pública: um, cimentado nas instituições, e outro não consolidado nas instituições.

São exemplos de instituições ao serviço ou que influenciam a opinião pública a imprensa (incluindo as cartas ao director), os partidos políticos, as associações, universidades, o comércio livreiro, a rádio, o teatro, o cinema, a televisão.

Alguns exemplos de factores que contribuem para a formação da opinião pública sem estarem especificamente instituídos: os comentários que as pessoas fazem sobre acontecimentos recentes, aquilo que dizem sobre os estrangeiros ou sobre as "pessoas de cor" no comboio ou noutros locais públicos. Além disso, e sobretudo em Inglaterra, as conversas que têm ao jantar (na Áustria, no café e, na Baviera, talvez na cervejaria). Estas ocasiões podem converter-se eventualmente em instituições sólidas.

143

5. Os perigos da opinião pública

A opinião pública, qualquer que ela seja, é extremamente poderosa. Pode derrubar governos, mesmo governos não democráticos. O liberalismo deve olhar esse poder com desconfiança.

Com base no seu anonimato, a opinião pública constitui um poder irresponsabilizado e, por conseguinte, na perspectiva do liberalismo, particularmente arriscado. (É o caso, por exemplo, da discriminação das pessoas de cor e de outras questões raciais.) O remédio, num sentido, encontra-se à mão: através da redução, tanto quanto possível, do poder do Estado reduz-se o perigo resultante da influência da opinião pública sobre o Estado. Mas isto não consolida a liberdade de agir e de pensar do indivíduo. A opinião pública, mesmo nas formas em que não está cimentada em instituições, pode converter-se numa força despótica.

Daí decorre uma vez mais a necessidade de proteger o indivíduo através do Estado e também a premência de uma tradição liberal em permanente evolução.

A afirmação de que a opinião pública não é irresponsável, mas "responsável por si mesma" - no sentido de que as consequências perniciosas dos seus erros se irão reflectir nas pessoas que defenderam essa falsa opinião-não passa uma vez mais de uma forma do mito da colectividade da opinião pública; porque a falsa propaganda de um grupo de cidadãos muito facilmente prejudicará um grupo completamente diferente.

6. Alguns problemas da praxis censura e monopólio da publicidade (os "Media")*

Até que ponto uma tomada de posição racional contra a censura depende da tradição de uma autocensura voluntariamente assumida?

Até que ponto geram os monopólios editoriais uma espécie de censura? Até que ponto podem os pensadores divulgar livremente as suas ideias? Poderá e deverá haver uma absoluta liberdade no sentido de se publicar tudo?

Influência e responsabilidade dos intelectuais: a) na divulgação de ideias (exemplo: o socialismo); b) na aprovação de tendências modernas e de modas muitas vezes despóticas (exemplo: a arte abstracta). Liberdade das universidades:

a) intervenção do Estado, b) intervenção privada, c) intervenção em nome da opinião pública. Adaptação, encenação e "planificação" da opinião pública.

Não se formulam aqui quaisquer teses, mas apenas se abordam alguns problemas.

144

O problema do gosto: normalização e nivelamento ("mania da uniformização").

O problema: propaganda e publicidade por um lado, divulgação de informações, por outro lado.

O problema da propaganda da crueldade nos jornais (em especial na banda desenhada), no cinema, na televisão, etc.

Problema ainda mais grave é a moda intelectual do pessimismo. Esta

moda leva à propaganda da tese de que vivemos numa ordem social má, e num mundo mau.

7. Uma breve lista de exemplos de carácter político

Esta lista contém alguns casos que merecem uma análise atenta, porquanto foram julgados erradamente não só pela "opinião pública", mas também por muitos e eminentes defensores do liberalismo.

1. O plano Hoare-Laval (tentativa para afastar Mussolini de Hitler).
2. A abdicação de Eduardo VIII.
3. Popularidade de Neville Chamberlain depois de Munique (1938).
4. Rendição incondicional.
5. O caso "Critchel-Down".
6. A prática inglesa de suportar sem se queixar tanto as dificuldades necessárias como desnecessárias.
7. O movimento "Ohne-mich" na Alemanha.

S. Resumo

Gostaria de fazer uma síntese. Essa realidade um tanto vaga e ímpalpável a que se dá o nome de "opinião pública" é efectivamente, por vezes, mais esclarecida e sensata do que os governos, embora constitua um perigo para a liberdade se não tiver a refreá-la uma forte tradição liberal.

A opinião pública não deve jamais ser aceite como a vox dei, como árbitro da verdade e da falsidade, embora seja algumas vezes um juiz inspirado da justiça e de outros valores morais. (O resgate dos escravos nas colónias inglesas'.) É perigosa quando funciona como árbitro em questões de gosto. Infelizmente, pode ser "adaptada", "encenada" e "planificada". Todos estes riscos só poderão ser prevenidos através do reforço das tradições do liberalismo, projecto para o qual todos nós podemos contribuir.

2 Caso, na altura muito famoso em Inglaterra, de abuso de autoridade.
3 O movimento Sem-Mim foi muito popular na Alemanha; reunia aqueles que rejeitavam assumir qualquer responsabilidade cívica. (Nota de K. Popper para a tradução portuguesa.)

4 Este caso impressionou profundamente, e com razão, Schopenhauer. Veja-se Die beiden Grundprobleme der Eihik, in Ober das Fundament der Moral, § 18 (penúltimo parágrafo).

Há que distinguir a opinião pública dos debates livres, críticos e

públicos que têm lugar (ou deveriam ter) nas ciências, incluindo os debates sobre questões de justiça e outros temas morais. A opinião pública é influenciada, de facto, por essas discussões, mas não é nem um resultado delas, nem é por elas posta em xeque.

146

12. UMA TEORIA OBJECTIVA DA COMPREENSÃO HISTÓRICA*

As diversas filosofias ocidentais constituem, quase sem excepção, variações sobre o tema do dualismo do corpo e da alma. Os desvios a este tema dualístico foram, na sua maior parte, tentativas de implantação de um monismo. Tais tentativas foram, em meu entender, falhadas. Continuadamente verificamos que sob a máscara dos protestos monísticos se oculta um dualismo do corpo e da alma.

o plurafismo e o mundo 3

Não houve apenas desvios nionísticos à linha geral, mas também desvios pluralistas. Isto observa-se claramente no politeísmo e, inclusivamente, nas suas variantes monoteístas e ateístas. No entanto, poder-se-á pôr em dúvida se as diferentes interpretações religiosas do mundo oferecem uma alternativa ao dualismo do corpo e do espírito. Porque os deuses, independentemente do seu número, ou são espíritos em corpos imortais, ou são puros espíritos, em contraposição ao homem.

No entanto, alguns filósofos defenderam um pluralismo genuíno: afirmaram a existência de um terceiro mundo, para além do corpo e da alma, de objectos físicos e de processos de consciência. Platão, os estóicos e alguns pensadores modernos como Leibniz, Bolzano e Frege contam-se entre estes filósofos (mas não Hegel, que possuía fortes tendências monistas).

O mundo das formas ou das ideias de Platão não era um mundo da consciência ou dos conteúdos da consciência, mas um mundo objectivo e autónomo de conteúdos lógicos. Existia lado a lado com o mundo físico e o

* Versão refundida de uma conferência proferida em 3.9.1968 na sessão plenária do XIV Congresso Internacional de Filosofia, em Viena (ver também o meu ensaio "On the Illcory of the Objectivc Mind", no primeiro volume das Actas do Congresso), publicada pela primeira vez no

Schweizer Monaishefle, ano SO, 1970.

mundo da consciência como um terceiro mundo, objectivo e autónomo. É esta filosofia pluralista do Mundo 3 que defendo aqui, muito embora não seja nem

um platónico, nem um hegeliano.

De acordo com esta filosofia, o nosso mundo é constituído por, pelo menos, três partes distintas; ou, dir-se-á que existem três mundos. O primeiro é o mundo físico ou o mundo dos estados físicos; o segundo é o mundo da consciência ou o mundo dos estados intelectuais; e o terceiro é o mundo das ideias no sentido objectivo. É o mundo das teorias propriamente ditas, e das suas relações lógicas, o mundo das argumentações, dos problemas em si e das situações desses problemas. Seguindo um conselho de Sir John Eccles, designei estes três mundos por "Mundo 1", "Mundo 2" e "Mundo 3".

Uma das questões fundamentais desta filosofia pluralista diz respeito às relações existentes entre estes três mundos.

Os três mundos estão de tal modo ligados que o Mundo 1 e o Mundo 2 podem estar em interacção, assim como o Mundo 2 e o Mundo 3. Quer isto dizer que o Mundo 2, o mundo das vivências subjectivas ou pessoais, pode entrar em interacção com qualquer um dos outros dois. O Mundo 1 e o

Mundo 3 não podem, segundo parece, entrar directamente em interacção, mas

podem fazê-lo através da mediação do Mundo 2, o mundo das experiências subjectivas ou pessoais.

Afigura-se-me importante que as relações entre os três mundos sejam explicáveis deste modo, quer dizer, desempenhando o Mundo 2 o papel de mediador entre o Mundo 1 e o Mundo 3.

Foram os estóicos quem pela primeira vez estabeleceu a distinção importante entre o conteúdo lógico objectivo, pertencente ao terceiro mundo, daquilo que dizemos e os objectos de que falamos. Estes objectos, por seu lado, podem pertencer a qualquer um dos três mundos: podemos falar primeiramente do mundo físico - de objectos físicos ou de estados físicos; em segundo lugar, de estados psicológicos, incluindo a nossa compreensão das teorias; e em terceiro lugar, do conteúdo lógico das teorias por exemplo, de proposições aritméticas - e, em particular, da sua verdade e falsidade.

Reveste-se de importância o facto de os estóicos terem tomado a teoria do Mundo 3 das ideias platónicas extensiva às teorias e às proposições. Mas importaram ainda outros objectos linguísticos do Mundo 3, tais como problemas, argumentos, investigações; além disso, estabeleceram a distinção entre objectos como mandamentos, advertências, pedidos, acordos e narrações. Estabelecem ainda uma distinção muito nítida entre uma situação pessoal de sinceridade ou de verdade e a verdade objectiva de teorias ou de proposições - ou seja, de teorias ou de proposições que se inscrevem no qualificativo de "Objectivamente verdadeiro" pertencente ao terceiro mundo.

Quero agora fazer uma distinção entre dois grupos de filósofos. O primeiro grupo é constituído por aqueles que, como Platão, aceitam um Mundo 3 autónomo, considerando-o sobre-humano e, por conseguinte, divino e eterno.

O segundo grupo é constituído pelos que, como Locke, Mill ou Dilthey,

148

afirmam que a "língua" bem como o que ela "exprime" ou "comunica" é obra do homem. Portanto, consideram que a língua e tudo o que pertence ao domínio linguístico se inscreve nos dois primeiros mundos, rejeitando a hipótese de um Mundo 3. É extremamente interessante que a maior parte dos homens das ciências humanas e, em particular, os historiadores da cultura pertençam ao grupo daqueles que rejeitam o Mundo 3.

O primeiro grupo, o grupo dos platónicos, apoia-se na existência de verdades eternas: uma proposição inequivocamente formulada ou é verdadeira ou é falsa, e é-o num sentido intemporal. Este facto parece ser decisivo

as verdades eternas devem ter sido verdadeiras antes de existirem homens, portanto não podem ser geradas por nós.

Os filósofos do segundo grupo estão de acordo em que essas verdades eternas não podem proceder de nós, mas daí concluem que não existem verdades eternas.

Creio ser possível assumir uma posição que diverge destes dois grupos. Proponho a aceitação da realidade e, em especial, da autonomia do Mundo 3

- ou seja, a sua não dependência da arbitrariedade humana-, mas admitindo ao mesmo tempo que o Mundo 3 surgiu originalmente como produto da actividade humana. Podemos admitir, num sentido

perfeitamente claro, que o Mundo 3 é, simultaneamente, obra do homem e algo que o transcende.

Que o Mundo 3 não é uma ficção, mas que existe "realmente" torna-se evidente, se pensarmos em como é imensa a sua acção - através da mediação do Mundo 2 - sobre o Mundo 1. Basta reflectir nos efeitos da teoria da transmissão da energia eléctrica ou da teoria atómica sobre o nosso meio físico, orgânico e inorgânico, ou nas repercussões das teorias económicas sobre as opções relativas à construção de um navio ou de um aeródromo.

A posição por mim proposta afirma que o Mundo 3, à semelhança da língua humana, é um produto do homem, do mesmo modo que o mel é um produto das abelhas. Como a língua (e também, presumivelmente, o mel), o Mundo 3 é um subproduto involuntário e não planificado de acções humanas (ou animais).

Consideremos, por exemplo, a teoria dos números. Contrariamente a Kronecker, considero a sequência numérica de números inteiros um produto do homem. Produto da linguagem humana e do pensamento humano. Não obstante, existe uma infinitude de números inteiros e, por conseguinte, mais

- infinitamente mais - do que jamais o homem poderá exprimir ou o computador utilizar. Assim como existe uma infinitude de equações verdadeiras entre esses números e uma infinitude de equações falsas, mais do que nós alguma vez poderemos designar por "verdadeiro" ou "falso". Todos são habitantes, objectos, do Mundo 3.

Mas mais importante ainda é o facto de surgirem problemas novos e inesperados, como subprodutos involuntários, em consequência dos números naturais. É o caso, por exemplo, dos problemas não solucionados da teoria dos números primos (hipótese de Goldbach). Estes problemas são notoriamente autónomos. São independentes de nós, e são descobertos por nós. Existem, por

149

descobrir, antes de os descobrirmos. Entre estes problemas não resolvidos, existem também alguns problemas insolúveis.

Nos nossos esforços para solucionarmos este ou aquele problema, construímos novas teorias. Estas teorias são obra nossa: são o resultado do nosso pensamento crítico e criador. Mas não depende de nós essas teorias (por exemplo, o postulado de Goldbach) serem verdadeiras ou falsas. Cada nova teoria gera por si mesma novos problemas, involuntários e imprevistos problemas autónomos que podem ser descobertos por nós.

Isto explica como é possível que o Mundo 3 seja, geneticamente, obra nossa, conquanto, num outro sentido, pelo menos parcialmente, seja autónomo. Explica como é possível ao homem agir sobre o Mundo 3, dar um contributo para o Mundo 3, influenciar o seu crescimento, muito embora não exista um único homem que no plano intelectual abarque, completamente, nem

que seja o mais ínfimo recanto deste universo. Todos nós contribuímos para o crescimento do Mundo 3, se bem que o contributo individual de cada um seja ínfimo. Todos nós procuramos compreender o Mundo 3, e não podemos viver sem ser em interacção com ele, na medida em que todos fazemos uso da linguagem.

O Mundo 3 não se desenvolveu apenas a partir da inteligência de cada um

individualmente, mas a partir também da inteligência de todos os homens, num sentido rigorosamente inteligível. A sua influência sobre o nosso desenvolvimento intelectual e, conseqüentemente, sobre o seu próprio desenvolvimento é ainda maior e mais importante do que a influência criadora muito importante que sobre ele exercemos. Isto porque praticamente toda a evolução intelectual do homem é o resultado de uma reacção: tanto o nosso próprio crescimento intelectual como o crescimento do Mundo 3 decorrem da circunstância de os problemas não solucionados nos impelirem a procurarmos soluções. Uma vez que muitos problemas permanecem por resolver e por descobrir, haverá sempre a oportunidade de actuarmos de modo crítico e criativo, embora - ou talvez porque - o Mundo 3 seja autónomo. O problema da compreensão, designadamente na História

Tinha alguns fundamentos a referir aqui, que ilustram e apoiam a tese da existência de um Mundo 3 autónomo, já que pretendo fazer a sua aplicação ao chamado problema da compreensão. Problema que é considerado desde há muito pelos estudiosos das ciências humanas como um dos seus problemas fulcrais.

' Porque se demonstra (A. Tarski; A. Mostowski, R. M. Robinson, *Undecidable Theories*, Amsterdam 1953, cf. em particular nota 13, p. 60 e ss.) que o sistema (integral) de todas as proposições verdadeiras de aritmética dos números inteiros não é axiomatizável e é (essencialmente) irresolúvel. Daí resulta que haverá sempre na aritmética uma infinidade de problemas por resolver. É interessante que possamos fazer tais descobertas, insuspeitas e totalmente independentes da nossa consciência, sobre o mundo 3. (Este resultado baseia-se essencialmente num trabalho revolucionário de Kurt Gödel.)

Desejo defender aqui, muito sucintamente, a tese segundo a qual as ciências do espírito têm como principal tarefa a compreensão dos objectos que fazem parte do Mundo 3. Penso que esta tese está em absoluta contradição com um dogma aceite como fundamental por quase todos os que se dedicam às ciências do espírito e, em particular, pela grande maioria dos historiadores, assim como pelos que se interessam pela compreensão. O dogma a que me refiro, afirma que os objectos da compreensão, enquanto produtos da actuação do homem, pertencem ao Mundo 2 e que, por conseguinte, devem ser apreendidos e explicados fundamentalmente através da psicologia (incluindo a psicologia social).

Admito que o acto ou o processo da compreensão contém uma componente subjectiva, pessoal ou psicológica. Mas há que distinguir o acto do seu resultado mais ou menos bem sucedido - do resultado porventura apenas provisório, do entendimento alcançado, da interpretação com que trabalhamos a título experimental e que podemos aperfeiçoar mais ainda. Por seu turno, a interpretação pode ser vista como um produto do Mundo 3 de um acto pertencente ao Mundo 2, e também como um acto subjectivo. Mas mesmo que a consideremos um acto subjectivo, a este acto corresponde, em todo o caso, também um objecto do Mundo 3. Afirmo que isto é de capital importância. Considerada como um objecto do Mundo 3, a interpretação constitui sempre uma teoria. Vejamos, por exemplo, uma interpretação da história, uma explicação da história. Pode ser apoiada por uma série de argumentos, assim como através de documentos, inscrições e outros testemunhos históricos. Deste modo, a interpretação revela-se como uma teoria e, como toda a teoria, assente noutras teorias e noutros objectos pertencentes ao terceiro mundo. Por outro lado, levanta-se um problema do mundo três: o problema do valor epistemológico de uma interpretação e da sua importância para a compreensão.

Mas mesmo o acto subjectivo da compreensão, por seu lado, só pode ser entendido nas suas relações com objectos do Mundo 3. Afirmo, pois, relativamente a este acto subjectivo da compreensão o seguinte:

1. que esse acto se encontra consolidado no Mundo 3;
2. que quase todas as observações mais importantes que possamos fazer,

relativamente a esse acto, se traduzem no facto de apresentarmos relações com objectos do Mundo 3;

3. que esse mesmo acto consiste apenas no facto de operarmos com objectos do Mundo 3 de modo idêntico aos objectos físicos.

Um exemplo de compreensão da história, um sentido objectivo

Tudo isto é aplicável muito especialmente à compreensão histórica. O objectivo primordial da compreensão histórica consiste na reconstituição hipotética de uma situação histórica problemática.

Vou ilustrar esta tese recorrendo a duas ou três observações históricas (necessariamente breves) sobre a teoria de Galileu do fluxo e refluxo das

151

marés. Esta teoria revelou-se "errada" (porquanto nega a influência da Lua sobre as marés) e Galileu foi atacado pessoalmente, ainda na nossa época, (por Arthur Köstler) por ter insistido tão obstinadamente numa teoria tão manifestamente falsa.

Em termos abreviados, a teoria de Galileu explica as marés como uma consequência de acelerações, resultantes por sua vez do movimento da Terra. Quando a Terra, no seu movimento rotativo uniforme gira à volta do Sol, a velocidade de um ponto situado à superfície na face afastada do Sol é maior do que a velocidade desse mesmo ponto se a face estiver virada para o Sol. (Assim, se B for a velocidade da órbita da Terra e R a velocidade de rotação de um ponto situado no Equador, então a velocidade deste ponto é de $B+R$ à meia-noite e $B-R$ ao meio-dia.) Estas variações de velocidade significam que ocorrem retardamentos e acelerações periódicas. Os retardamentos e as acelerações periódicas numa bacia de água originam, porém, segundo Galileu, fenômenos como

R@OYR

sol Terra

os fluxos e refluxos das marés. (A teoria de Galileu é plausível, se bem que incorrecta num aspecto: além das constantes acelerações rotativas - ou seja, acelerações centrípetas - que também ocorrem quando B é igual a zero, não se verificam outras acelerações, logo não se verificam acelerações periódicas.²

Que podemos fazer para aprofundar a nossa compreensão histórica desta teoria tão frequentemente mal interpretada? Penso que o primeiro passo, importante e decisivo, é pormos a seguinte questão: qual era o problema pertencente ao Mundo 3 que Galileu procurava resolver com a sua teoria? E qual era a situação em que o problema surgiu, a situação lógica do problema?

O problema era simplesmente o da explicação das marés. Todavia, a situação do problema não é tão simples.

É evidente que Galileu não estava directamente interessado no que eu designei pelo seu problema. Porque foi um problema completamente diferente que o levou ao problema das marés - o problema do movimento da Terra,

2 Dir-se-ia que a teoria cinemática de Galileu contradiz o chamado princípio da relatividade de Galileu. Tal crítica, porém, seria histórica e teoricamente errada, dado que este princípio não se aplica aos movimentos de rotação. A intuição física de Galileu, de que a rotação da Terra tem consequências não-relativistas e mecânicas, estava correcta, e muito embora estas consequências (a rotação do pião, o pêndulo de Foucault, etc.) não expliquem as marés, as forças de Coriolis pelo menos não deixam de ter influência sobre elas. Além disso obtemos acelerações cinemáticas periódicas, desde que consideremos a curvatura da órbita da Terra.

152

o problema da verdade ou da falsidade da teoria copernicana. O que Galileu esperava era vir a encontrar um argumento decisivo a favor do movimento da Terra de Copérnico com base numa teoria das marés bem sucedida.

Aquilo a que chamo a situação do problema apresenta-se pois complexa: a situação do problema contém o problema das marés, mas no papel específico de pedra de toque da teoria copernicana. Mas isto só por si não chega para a

compreensão da situação do problema de Galileu.

Galileu foi atraído antes de mais, como autêntico cosmólogo e teórico, pela incrível ousadia e simplicidade da ideia fundamental de Copérnico, segundo a qual a Terra, tal como os restantes planetas é, de certo modo, um satélite do Sol.

A força explicativa desta teoria ousada era enorme, e quando Galileu descobriu no seu telescópio as luas de Júpiter, reconhecendo nelas o modelo em miniatura do sistema solar copernicano, encontrou a confirmação empírica desta ideia temerária, quase que apriorística. Conseguiu também pôr à prova um prognóstico. Dado que a teoria copernicana previa que os planetas interiores deveriam apresentar fases correspondentes às fases da Lua, Galileu descobriu as fases de Vénus.

A teoria de Copérnico constituía, na sua essência, um modelo cosmológico geométrico, construído com meios geométricos (e cinemáticos). No entanto, Galileu era um físico. Sabia que se tratava, em última análise, de uma explicação físico-mecânica - e descobriu alguns elementos importantes desta explicação, designadamente a lei da inércia e o correspondente teorema da sua manutenção relativamente aos movimentos de rotação.

Com estas duas leis (que considerou uma única lei) Galileu tentou transpor as dificuldades, embora estivesse perfeitamente consciente das lacunas existentes nos seus conhecimentos de física. E neste aspecto ele tinha toda a razão, numa perspectiva metodológica, pois que só quando procuramos explorar até aos limites extremos da sua potencialidade as nossas teorias imperfeitas é que nos é lícito esperar retirar algum ensinamento das suas fraquezas.

Isto explica a razão por que Galileu, apesar de conhecer as obras de Kepler, insistiu na hipótese do movimento de rotação; estava justificado. Tem-se afirmado com frequência que dissimulou as dificuldades do círculo copernicano, simplificando de forma abusiva a teoria de Copérnico, e que deveria ter aceitado as leis de Kepler.

Tudo isto resulta, porém, de erros da compreensão histórica, de vícios de análise da situação do problema pertencente ao mundo 3. Galileu, no entanto, tinha toda a razão para trabalhar com ultra-simplificações temerárias: as elipses de Kepler eram também ultra-simplificações ousadas, mas Kepler teve a

sorte de as suas ultra-simplificações virem a ser utilizadas mais tarde por Newton como pedra de toque da sua teoria dos dois corpos e por ela explicadas.

Mas então porque razão rejeitou Galileu, na sua teoria das marés, a influência da Lua? Esta questão conduz-nos a uma componente extremamente importante da situação do problema. Em primeiro lugar, Galileu era um adversário da astrologia, segundo a qual os planetas são interpretados como

153

deuses. Neste sentido, ele foi um racionalista e um opositor da astrologia kepleriana, muito embora admirasse Kepler 3. Em segundo lugar, trabalhava numa proposição mecânica do movimento de rotação, que parecia excluir as

influências interplanetárias. Metodologicamente, era perfeitamente

correcto tentar explicar as marés nesta base estrita. Se não fosse essa tentativa, não se teria sabido que a base da explicação era tão estrita, e que uma nova ideia, a ideia de Newton da força de atracção e da acção à distância, iria ser introduzida. Ideia essa de natureza quase astrológica e considerada por racionalistas e racionalizantes (e pelo próprio Newton) como ocultista.

A análise da situação do problema de Galileu conduz-nos, deste modo, a uma explicação racional do procedimento de Galileu em muitos aspectos em que foi atacado por diversos historiadores e a um seu melhor entendimento. São escusadas as explicações psicológicas tais como a ambição, a inveja, o sensacionalismo, o gosto pela polémica, e a "obsessão" por uma ideia fixa.

Do mesmo modo que é escusado criticar a insistência de Galileu no movimento de rotação como sendo "dogmática", ou considerar "a rotação misteriosa" de Difthey como uma ideia arquetípica ou psicologizá-la. Galileu procedeu com absoluta correcção ao tentar uma explicação com a proposição do movimento de rotação. (A dinâmica não existia ainda).

Perspectiva geral

Os princípios de explicação psicológica cederam o lugar, pois, a considerações essencialmente lógicas e que se inserem no Mundo 3, o que revela ter a nossa compreensão histórica aumentado.

Este método pertencente ao Mundo 3 relativo à compreensão e interpretação históricas pode ser aplicado a todos os problemas históricos. Designei-o por "método da análise da situação" (ou "da lógica da situação")⁴. É Um método que, sempre que possível, em lugar de explicações psicologizantes, recorre a relações que se inscrevem no Mundo 3, relações em grande parte lógicas, como base da compreensão e da interpretação históricas, incluindo as teorias ou as hipóteses pressupostas pelos indivíduos interessados.

Para concluir, gostaria de resumir a tese que pretendi desenvolver até aqui a teoria da compreensão tem de renunciar aos seus métodos psicologizantes e assentar numa teoria do Mundo 3.⁵

³ Veja-se o meu livro *Conjectures and Refutations* (em alemão, *Vermutungen und Widerlegungen*) em que demonstro que a teoria da gravitação de Newton - a teoria da "influência" dos planetas entre si e da Lua sobre a Terra - foi retomada da astrologia.

Vejam-se os meus livros *A Miséria do Ilistoricismo* e *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos*. Deste modo, a chamada "hermenêutica"

toma-se supérflua, ou seja, é simplificada radicalmente.

154

III

MAIS UMA VEZ ... RETIRADO DAQUI, DALI E DE ACOLÁ*

*Este título não é meu. É extraído de uma nota que Beethoven escreveu no manuscrito de um quarteto de cordas: "quarto quarteto, mais uma vez, para 2 violinos, viola e violoncelo. Retirado na totalidade de um outro, daqui, dali e de acolá.

13. COMO EU VEJO A FILOSOFIA*

(Roubado a Fritz Waismann e a um dos primeiros exploradores da Lua)

Um ensaio famoso e brilhante do meu amigo Friedrich Waismann, falecido em 1959, ostenta o título "Como eu vejo a filosofia". Há muitas coisas neste ensaio que acho admiráveis, e em muitos aspectos estou de acordo com ele, se bem que a minha perspectiva seja completamente diferente da sua.

Fritz Waismann e muitos dos seus colegas consideram evidente que os filósofos constituem uma classe especial de indivíduos e que a filosofia deve ser encarada como o seu domínio específico. O que ele tenta provar no seu ensaio, servindo-se de exemplos, é o carácter singular do filósofo e o carácter singular da filosofia, em confronto com outras disciplinas académicas como a matemática e a física. Procura, assim, fazer uma descrição dos interesses e das actividades de filósofos académicos contemporâneos e explicar a razão por que se pode dizer que prosseguem o que constituiu a preocupação dos grandes filósofos do passado.

Tudo isto é extremamente interessante; além do mais Waismann mostra ter simpatia por esta actividade académica, ou estar mesmo pessoalmente nela empenhado. Ele próprio é, manifestamente, um filósofo de corpo e alma, no

sentido desse grupo eleito de filósofos e pretende, evidentemente, contagiar-nos com o entusiasmo que impele os melhores membros dessa comunidade exclusiva.

* Publicado in Theorie und Politik aus kritisch-rationaler Sicht, ed. de Georg Lührs, Thilo Sarrazin, Frithjof Spreer e Manfred Tietzel, Berlim/Bonn 1978. Traduzido do inglês (1971)

Philosophy) por Wil ly 1 lochkcppci.

1 F. Waismann, in 11. D. Lewis, ConteWorary British Philosophy, 3.4 Série, 2.8 ed., George Allen & Unwin Ltd., Londres 1961, p. 447-490.

157

II

Eu vejo a filosofia de modo totalmente distinto. Creio que todos os homens são filósofos, ainda que uns mais do que outros. Estou naturalmente de acordo em que existe algo como um grupo especial e exclusivo de filósofos académicos, mas não partilho de modo algum o entusiasmo de Waismann pela actividade e pelas opiniões destes filósofos. Penso, pelo contrário, que há muito a favor daqueles (que a meus olhos são também uma espécie de filósofos) que desconfiam da filosofia académica. Em todo o caso, sou um adversário firme de uma teoria que está subjacente, de forma não expressa e não analisada, ao brilhante ensaio de Waismann. Refiro-me à teoria da existência de uma elite intelectual e filosófica 2.

Naturalmente que admito ter havido alguns poucos filósofos realmente grandes, assim como um pequeno número de filósofos admiráveis se bem que não realmente grandes. Mas muito embora aquilo que produziram seja im- portante enquanto filósofos académicos, a filosofia não é a sua obra no sentido em que a pintura é a obra dos grandes pintores ou a música a obra dos grandes compositores. Além do mais, a grande filosofia, como por exemplo a dos pré-socráticos gregos, antecipa quase toda a filosofia académica e profissional.

III

Em meu entender, a filosofia profissional tem algumas responsabilidades nisto. Urge uma "apologia pro vila sua", uma justificação da sua existência. Penso que o facto de eu próprio ser um filósofo profissional contra mim fala: sinto-o como uma acusação. Declaro-me culpado, mas, como Sócrates, apresento uma defesa.

Estou a pensar naApologia de Sócrates de Platão, porque admiro esta obra mais do que qualquer outra obra filosófica. Suponho que a Apologia é historicamente verdadeira, que é, em suma, um relato fiel do que Sócrates disse perante o tribunal ateniense. Admiro-a: quem fala é um homem sóbrio, que faz humor consigo mesmo, e intrépido. A sua defesa é muito simples
acentua que tem consciência das suas limitações intelectuais; que não é sábio a não ser no facto de saber quão pouco sabe; que é auto crítico e um crítico de toda a gíria pomposa; e, antes de tudo, um

amigo dos seus próximos e um cidadão IM do Estado ateniense. Não se trata apenas da defesa de Sócrates; é, aos meus olhos, uma defesa igualmente impressionante da filosofia.

2 Esta ideia é nítida nalgumas observações de Waismann, como por exemplo: "De facto, o filósofo é um indivíduo que pressente os planos ocultos na estrutura dos nossos conceitos onde os outros não vêem mais do que a senda trilhada da vulgaridade." Ibid., p. 448.

158

IV

Qual é, porém, a acusação contra a filosofia? Muitos filósofos, entre os quais alguns dos maiores, têm, em minha opinião, graves culpas. Vou escolher quatro de entre eles: Platão, Hume, Espinosa e Kant.

Platão, o maior, o mais profundo e o mais genial de todos os filósofos, tinha uma concepção da vida humana que considero repugnante e bastante assustadora. Apesar disso, não só foi um grande filósofo e o fundador da escola de filosofia profissional mais importante, como também um poeta inspirado que escreveu, a par de outras obras admiráveis, A Apologia de Sócrates.

O seu ponto fraco foi o ter acreditado, em perfeito contraste com Sócrates, na teoria das elites, como tantos filósofos profissionais após ele. Enquanto Sócrates exigia do estadista sabedoria, querendo com isso significar que devia ter consciência de quão pouco sabe, Platão reclamava que o filósofo sábio e ilustrado devia ser um estadista, um soberano absoluto. (Desde Platão que a megalomania é a doença profissional mais propagada entre os filósofos.) No décimo livro das Leis introduz mesmo uma instituição que se converteu num

modelo da Inquisição e dos campos de concentração. Aí aconselhava os campos de concentração, em que a incomunicabilidade funcionava como um

meio de cura dos que defendiam opiniões contrárias - os dissidentes.

David Hume, que não era um filósofo profissional e que foi, juntamente com Sócrates, porventura o mais sincero e equilibrado de entre os grandes filósofos, e simultaneamente um homem discreto, racional e bastante desapaixonado, foi levado através de uma teoria psicológica, infeliz e errónea (e através de uma teoria do conhecimento que o ensinou a desconfluir das suas próprias faculdades intelectuais, bastante notáveis) a defender a seguinte teoria temível, que encontrou muitos adeptos:

"A razão é escrava das paixões; e deve sê-lo e continuar a ser, Jamais pode exigir outro papel que não seja servir as paixões e obedecer-lhes. "3

Estou inteiramente disposto a admitir que sem paixão nunca se faria nada de grandioso; no entanto, a minha afirmação é precisamente contrária à de Hume. Em minha opinião, a única esperança para a humanidade está na sujeição das nossas paixões através da muito restrita sensatez de que somos capazes, nós indivíduos insensatos.

Espinoza, o santo entre os grandes filósofos e, tal como Sócrates e Hume, um filósofo não profissional, defendeu por assim dizer o contrário de Hume, se bem que de um modo que não só considero errado como também eticamente inaceitável. Como Hume, era um determinista - não acreditava no livre arbítrio do homem e considerava a intuição do livre-arbítrio uma ilusão. E defendeu que a liberdade humana se traduz apenas no facto de possuímos um entendimento claro, nítido e apropriado das causas determinantes e inevitáveis do nosso agir:

'David Hume, A Treatise on Human Nature, 1739-1740; ed. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1888 (e várias reedições posteriores), Livro 11, Parte 111, Cap. III, p. 415.

159

"Toda a afeição (o que quer dizer, pois, toda a paixão) deixa de ser uma paixão, logo que dela formamos uma ideia clara e nítida."

Enquanto a paixão existir, permanecemos nas suas garras, segundo Espinoza, e não somos livres; a partir do momento em que disso tivermos uma noção clara e precisa, embora continuemos a ser determinados, tornamo-lo parte da nossa razão. A liberdade não é mais do que isso, afirmava Espinoza.

Considero esta doutrina uma forma insustentável e perigosa de racionalismo, conquanto eu próprio também tenha algo de racionalista. Em primeiro lugar, não acredito no determinismo, assim como não acredito que Espinoza ou quem quer que seja tenha invocado argumentos válidos a favor do determinismo, ou argumentos capazes de conciliar o determinismo com a liberdade humana (e logo, com o senso comum). O determinismo de Espinoza parece-me constituir um típico equívoco filosófico, conquanto seja verdade que muito daquilo que fazemos (mas não tudo) esteja determinado e seja mesmo previsível. Em segundo lugar, embora possa ser verdade que um arrebatamento dos sentimentos, a que Espinoza chama "paixão", nos escraviza, de acordo com a sua fórmula atrás citada, nós só não somos

responsáveis pelo nosso comportamento enquanto não formarmos uma noção racional, clara e nítida dos motivos da nossa actuação. A isto contraponho que tal nunca é possível. E embora, como julgo (e como certamente Espinoza considera), constitua um objectivo importante deixar que a razão prevaleça tanto nas

nossas acções como nas relações com os outros, trata-se de um objectivo que jamais alguém poderá dizer que atingiu.

Kant, um dos raros pensadores admiráveis e extremamente originais de entre os filósofos profissionais, tentou resolver o problema da escravidão da razão de Hume e o problema do determinismo de Espinoza, mas ambas as tentativas fracassaram.

Estes são, por conseguinte, alguns dos maiores filósofos. Filósofos por quem tenho o maior respeito. E agora compreenderão porque é que penso que a filosofia tem necessidade de ser defendida.

v

Nunca fui membro do "Círculo de Viena" dos positivistas lógicos, como os meus amigos Fritz Waismann, Herbert Feigl e Viktor Kraft, embora Otto Neurath me chamasse a "oposição oficial". Nunca fui convidado para qualquer reunião do Círculo, talvez devido à minha aversão por demais conhecida contra o positivismo. (Teria aceitado com prazer o convite, não só por alguns membros do Círculo serem meus amigos, mas também por ter a máxima consideração por alguns dos restantes membros.) Sob a influência do Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein, o "Círculo de Viena" converteu-se simultaneamente em antimetafísico e em antifilosófico.

Benedictus de Spinoza, Elhica, Livro V, Proposition III.

160

Moritz Schlick, líder do Círculo', formulou-o através da sua profecia de que a filosofia iria desaparecer dentro em breve, já que o seu discurso nunca tem sentido, antes é constituído apenas por "palavras esvaziadas de sentido", e os filósofos acabarão por descobrir que já não têm "espectadores", que estes "se escapuliram furtivamente aos poucos".

Durante vários anos, Waismann partilhou a opinião de Wittgenstein e de Schlick. Penso que o seu entusiasmo pela filosofia é o entusiasmo de um convertido.

Sempre defendi, contra o Círculo de Viena, a filosofia e mesmo a

metafísica, muito embora deva confessar que os filósofos não foram exactamente bem sucedidos. Acreditava que muitas pessoas, entre as quais eu próprio, se confrontam com problemas puramente filosóficos, problemas de diversa gravidade e dificuldade. E pensava que alguns desses problemas poderiam ser resolvidos.

Efectivamente, é a existência de problemas filosóficos prementes e graves e a necessidade de os debater criticamente que, em minha opinião, constitui a única desculpa para o que podemos designar por filosofia académica ou filosofia profissional.

Wittgenstein e o "Círculo de Viena" negavam a existência de problemas filosóficos sérios. No final do *Tractatus* afirma-se que os problemas da filosofia, incluindo os do próprio *Tractatus*, são pseudo-problemas resultantes do facto de não se ter dado um sentido às palavras. Esta teoria poderá ter sido sugerida pela solução dada por Russell aos paradoxos lógicos como pseudo-proposições; como proposições nem verdadeiras, nem falsas, mas absurdas. O que conduziu à moderna técnica filosófica de subestimar como sendo "absurdos" os teoremas e os problemas incómodos. Wittgenstein negava a existência de problemas puros ou de enigmas autênticos (riddies); e mais tarde, falava sobretudo de puzzles, portanto de perplexidades ou de equívocos resultantes da indevida utilização da linguagem feita pela filosofia. Quanto a isso apenas posso dizer que, para mim, não haveria qualquer justificação para ser filósofo se não me confrontasse com problemas filosóficos sérios e não tivesse a esperança de poder vir a resolvê-los. Assim como creio também que não haveria qualquer justificação para a existência da filosofia.

vi

Passo a expor seguidamente um enunciado de nove concepções sobre a da filosofia e actividades consideradas frequentemente como características da filosofia, mas que, em meu entender, são insatisfatórias. Para este capítulo, poderia escolher o título: "Como eu não vejo a filosofia".

10 Círculo de Viena era o seminário particular de Schlick, e os membros eram convidados pessoalmente por Schlick. (As citações são retiradas dos dois últimos parágrafos de p. 10 e ss., de Moritz Schlick, *Die Wende der Philosophie*, *Erkenntnis* 1, p. 4-11).

161

Primeiro: não cabe à filosofia a solução de equívocos, muito embora tal solução constitua, por vezes, um trabalho preparatório necessário.

Segundo: não considero a filosofia uma galeria de obras de arte, de representações do mundo assombrosas e originais ou de descrições do universo, inteligentes e invulgares. Penso que cometemos uma grave injustiça aos grandes filósofos se entendermos a filosofia deste modo.

Os grandes filósofos não perseguiram objectivos puramente estéticos. Não pretenderam ser architectos de sistemas engenhosos. Foram antes do mais pesquisadores da verdade, do mesmo modo que os grandes cientistas. Procuravam a solução para problemas autênticos. Vejo a história das grandes filosofias essencialmente como uma parte da história da busca da verdade, e rejeito a opinião que lhe atribui uma natureza a seu juízo puramente estética, admitindo embora que a beleza é de importância primordial tanto na filosofia como na ciência.

Sou apologista da ousadia intelectual. Não podemos ser ao mesmo tempo intelectualmente cobardes e pesquisadores da verdade. Aquele que busca a verdade, tem que ousar ser sábio: Sapere aude! Tem que ousar ser um revolucionário no domínio do pensamento.

Terceiro: não perspectivoo a história dos sistemas filosóficos como uma história de construções intelectuais, em que todas as ideias possíveis são ensaiadas cem que a verdade se manifesta, porventura, como um subproduto. Creio que somos injustos para com os filósofos verdadeiramente grandes do passado, se duvidarmos por um momento que seja que qualquer um deles teria renunciado ao seu sistema, se tivesse concluído que, por mais brilhante que esse sistema fosse, não progredia um passo sequer no caminho da verdade. (É esta, aliás, a razão por que não considero nem Fichte nem Hegel grandes filósofos - desconfio do seu amor pela verdade.)

Quarto: não considero a filosofia uma tentativa de análise ou de explicação de conceitos, de palavras ou de expressões.

Tanto os conceitos como as palavras são meros instrumentos para a formulação de asserções, de suposições ou de teorias. Os conceitos ou as palavras enquanto tal não podem ser nem verdadeiros nem falsos. Servem apenas a linguagem humana, descritiva e justificativa.

O nosso objectivo não deve ser analisar os significados, mas procurar verdades significativas e interessantes, ou seja, teorias verdadeiras.

Quinto: não considero a filosofia um meio de que nos servimos para demonstrar como o homem é inteligente.

Sexto: não considero a filosofia uma terapia intelectual (como Wittgenstein), uma actividade através da qual é possível libertar as pessoas das suas confusões filosóficas. Segundo creio, Wittgenstein - na sua obra posterior - não mostrou (como esperava) à mosca a forma de sair da garrafa. Pelo contrário, considero a mosca que não consegue sair da garrafa um auto-retrato perfeito de Wittgenstein. (Wittgenstein foi, claramente, um

caso wittgensteiniano, como Freud foi um caso freudiano e Adler um caso adleriano).

162

Sétimo: não vejo na filosofia um empenhamento no sentido de uma maior precisão ou exactidão de expressão. A precisão e a exactidão não são por si só valores intelectuais, e não devemos nunca procurar ser mais precisos e

exactos do que o problema em causa requer.

Oitavo: Assim sendo, não considero a filosofia como um esforço no sentido de fornecer as bases ou o enquadramento abstracto para a resolução dos problemas que venham a colocar-se num futuro mais ou menos próximo. Foi o que fez John Locke. Queria escrever um ensaio sobre a ética, e para tal considerou necessário realizar trabalhos preparatórios de carácter abstracto.

O seu Ensaio é constituído por esses trabalhos preliminares -, e a filosofia inglesa está desde então, salvo raras excepções - talvez alguns ensaios políticos de Locke e de Hume - enredada nestes trabalhos preparatórios.

Nono: Também não entendo a filosofia como expressão do espírito da época. Trata-se de uma ideia hegeliana que não resiste à crítica. Certamente que existem modas tanto na filosofia como na ciência. Todavia, quem procure a verdade com seriedade, não segue as modas, antes pelo contrário desconfia delas e combate-as.

VII

Todos os homens são filósofos. Mesmo quando não têm consciência de terem problemas filosóficos, têm, em todo o caso, preconceitos filosóficos. A maior parte destes preconceitos são as teorias que aceitam como evidentes: receberam-nas do seu meio intelectual ou por via da tradição.

Dado que só tornamos consciência de algumas dessas teorias, elas

constituem preconceitos no sentido de que são defendidas sem qualquer verificação crítica, ainda que sejam de extrema importância para a acção prática e para a vida do homem.

Uma justificação para a existência da filosofia profissional ou académica é a necessidade de analisar e de testar criticamente estas teorias muito divulgadas e influentes.

Tais teorias constituem o ponto de partida de toda a ciência e de toda a filosofia. São pontos de partida precários. Toda a filosofia deve partir das opiniões incertas e muitas vezes perniciosas do senso comum acrítico. O objectivo é um senso comum esclarecido e crítico, a prossecução de uma perspectiva mais próxima da verdade e uma influência menos funesta na vida do homem.

VIII

Gostaria de referir alguns exemplos de preconceitos filosóficos muito divulgados e perniciosos.

Existe uma concepção filosófica da vida, de enormes repercussões, que defende que quando algo de mau acontece (ou algo extremamente inoportuno)

163

acontece neste mundo alguém deve ser responsável - alguém o provocou intencionalmente. Esta concepção é muito antiga. Em Homero, a inveja e a cólera dos deuses foram os responsáveis pela maior parte dos terríveis acontecimentos ocorridos no campo de batalha diante de Tróia e dentro da própria cidade; e Poseidon foi o responsável pelas odisseias de Ulisses. Mais tarde, no pensamento cristão, é o demónio o responsável pelo mal. E no marxismo comum é a conspiração dos capitalistas ávidos que impede o advento do socialismo e a criação do reino dos céus sobre a terra.

A teoria de que a guerra, a miséria e o desemprego são as consequências de propósitos perversos e de planos tenebrosos faz parte do senso comum, mas é acrítica. A esta teoria acrítica do senso comum chamei a teoria da conspiração da sociedade. (Poder-se-ia falar igualmente da teoria da conspiração do mundo em geral - basta pensar no Zeus arremessador dos raios.) É uma teoria amplamente difundida. Desencadeou, na sua procura de um bode expiatório, perseguições e sofrimentos terríveis.

Um traço importante da teoria da conspiração da sociedade é o de que vai encorajar conspirações efectivas. No entanto, uma análise

crítica vem

mostrar que as conspirações dificilmente alcançam os seus intentos. Lenine, que defendeu a teoria da conspiração, era um conspirador. Mussolini e Hitler também. Todavia, os propósitos de Lenine não se concretizaram na Rússia, nem tão pouco os de Mussolini ou de Hitler na Itália ou na Alemanha.

Todos eles foram conspiradores, porque acreditaram, acriticamente, numa

teoria da conspiração da sociedade.

É um contributo modesto se bem que não totalmente insignificante para a filosofia, chamar a atenção para os erros da teoria da conspiração da sociedade. Por outro lado, este contributo conduz à descoberta da enorme importância de que se revestem para a sociedade, as consequências involuntárias da actuação do homem assim como sugere que consideremos o papel das ciências sociais teóricas na explicação dos fenómenos sociais como sendo o do estudo das consequências involuntárias dos nossos actos.

Vejamos o problema da guerra. Mesmo um filósofo crítico da envergadura de Bertrand Russell acreditou que as guerras têm de ser explicadas através de razões de ordem psicológica - pela agressividade humana. Não o nego a

existência da agressividade, mas surpreende-me o facto de Russell não se ter apercebido de que a maior parte das guerras dos tempos modernos eclodiram muito mais pelo receio de agressão do que pela própria agressividade. Ou foram guerras ideológicas pelo medo de uma conspiração ou guerras que ninguém desejava; guerras que eclodiram muito simplesmente como resultado desse medo, numa determinada situação. Um exemplo disto é o receio recíproco de agressão, que leva à corrida ao armamento e depois à guerra; porventura a uma guerra preventiva, como Russell, um adversário da guerra e da agressão, durante algum tempo aconselhou, pois receava (e com razão) que a Rússia viesse a possuir em breve uma bomba de hidrogénio. (Ninguém no Ocidente desejava a bomba; o receio de que Hitler fosse o primeiro a possuí-la, levou à sua construção.)

164

Um outro exemplo de preconceitos filosóficos é o de que as opiniões de um indivíduo são sempre determinadas em função dos seus interesses. Esta teoria (que podíamos diagnosticar como uma forma degenerada da teoria de Hume, segundo a qual o entendimento é e deve

ser escravo das paixões) não a aplicamos, em regra, a nós próprios (fê-lo Hume que, no que respeita à nossa razão, propôs a modéstia e o cepticismo, à sua própria razão inclusive); de um modo geral, só se aplica aos outros, em especial àqueles cujas opiniões não são as nossas. Isto impede-nos de estar atentos a novas opiniões e de as tomarmos a sério, uma vez que podemos justificá-las através dos "interesses" de outrém.

Deste modo, não é possível, pois, uma discussão racional. A nossa curiosidade natural, o nosso interesse pela verdade sobre os objectos estiola-se. Em lugar da interrogação realmente importante "onde está a verdade nesta questão?", outra se impõe, de muito menos relevância: "Qual é o teu interesse, quais as razões que influenciam a tua opinião?" E deste modo vemo-nos impossibilitados de aprender com aqueles cuja opinião é diferente da nossa. A unidade supranacional da razão humana é destruída, essa unidade que se estriba na nossa racionalidade colectiva.

Preconceito filosófico semelhante é a tese actual, de extraordinárias repercussões, de que uma discussão racional só é possível entre indivíduos que estejam de acordo nas questões de fundo. Esta teoria nefasta afirma a inviabilidade de uma discussão racional ou crítica sobre princípios fundamentais. É conducente a resultados tão inoportunos o rifilistas quanto as teorias atrás referidas". Tais teorias são por muitos defendidas. A sua crítica insere-se numa esfera de competências da filosofia que constitui uma das áreas principais de muitos filósofos profissionais - a teoria do conhecimento.

IX

Os problemas da teoria do conhecimento constituem, em minha opinião, a parte fulcral da filosofia, e nomeadamente da filosofia popular acrítica do senso comum e bem assim da filosofia académica. São decisivos para a teoria da ética (como recentemente assinalou Jacques Monody.

Expresso em termos simples, o problema essencial consiste, tanto aqui como noutros domínios da filosofia, no conflito existente entre o "optimismo epistemológico" e o "pessimismo epistemológico". Seremos capazes de alcançar o saber? Que poderemos saber? Enquanto o optimista da epistemologia acredita na possibilidade do conhecimento humano, o pessimista afirma que o saber real está além das faculdades humanas.

'Veja-se igualmente o meu artigo "The Myth of the Framcwork", in TheAbdication ofPhilosophy, Ensaio em honra de Paul

Arthur Schilpp (ed. E. Freeman), Open Court, LaSalle, 1111976.

7 Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, ed. du Seuil, Paris, 1970; *Zufall und Notwendigkeit*, Piper, Munique, 1971.

165

Sou um admirador do senso comum, mas não na sua globalidade. Afirmo que o senso comum constitui o único ponto de partida possível para nós. No entanto, não devemos erigir sobre ele uma construção sólida do saber. Devemos antes submetê-lo à crítica a fim de o aperfeiçoarmos. Nesta perspectiva sou, no sentido do senso comum, um realista; acredito na realidade da matéria [que considero exemplar daquilo que se pretende significar com a palavra "real" (wirdich)]. Por conseguinte, poder-me-ia designar por "materialista", se esta expressão não designasse igualmente o credo que concebe a matéria, a) como não sendo em princípio explicável, b) contesta a realidade dos campos de forças imateriais, e, naturalmente, c) nega também a realidade do espírito ou da consciência e, de um modo geral, a realidade de tudo o que não é material. Eu sigo na esteira do senso comum, ao partir da suposição de que tanto existe matéria (mundo 1) como espírito (mundo 2), e ao admitir a existência de algo mais, sobretudo os produtos do espírito humano, onde se incluem os nossos projectos, as nossas teorias e os nossos problemas ("mundo 3"). Por outras palavras, sou um pluralista. Estou inteiramente disposto a criticar esta posição e a substituí-la por outra; todavia, os contra-argumentos críticos que conheço são, em meu entender, destituídos de valor. (Considero, aliás, o pluralismo aqui referido igualmente necessário no que se refere à ética'.)

Todos os argumentos até agora invocados contra um realismo pluralista assentam, em última análise, na aceitação acrítica da teoria do conhecimento do senso comum. Julgo, todavia, que esta teoria do conhecimento constitui o

seu principal ponto fraco.

A teoria do conhecimento do senso comum é extremamente optimista na medida em que equipara, em termos gerais, o saber ao saber seguro; tudo aquilo que assenta em conjecturas, em hipóteses, não é, segundo ela, um

"saber" real. Rejeito este argumento como meramente verbal. Admito que a expressão "saber" tem, em todas as línguas que conheço, uma significação secundária de "certeza". No entanto, a ciência é

hipotética. E o programa do senso comum, estabelecendo o que é mais certo ou o que parece ser fundamental (saber básico, saber pela observação), edificando em seguida sobre estas bases certas um edifício de saber certo, este programa ingénuo do senso comum e do positivismo não resiste à crítica.

Ele conduz, note-se de passagem, a duas concepções filosóficas da realidade, contradizendo arribas o senso comum e em oposição directa entre si.

Em primeiro lugar, conduz ao imaterialismo (Berkeley, Hume, Mach). Em segundo lugar, ao materialismo bebavíourista (Watson, Skinner). O primeiro nega a realidade da matéria, já que a única base segura e certa do nosso conhecimento consiste nas experiências das nossas próprias percepções e estas são sempre imateriais.

8 Veja-se, p. ex., K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1972; '1983 (dcsignadamente o Cip. 2); em alemão, *Objek4ve Erkenninis*, Hoffimarm und Campe, Hamburgo 1973 ; 41 984 (deSign3damente, o CapíLulo 2).

166

O segundo, o materialismo behaviourista, contesta a existência do espírito (c, assim, da liberdade humana), já que tudo o que poderíamos observar seria o comportamento humano exterior, que corresponde sob todos os aspectos ao comportamento animal (mesmo num domínio importante e significativo, o do "comportamento linguístico").

Estas duas teorias repousam sobre a insustentável teoria do conhecimento do senso comum, que conduz à crítica tradicional, mas nula, da teoria da realidade do senso comum. Ambas as teorias não são eticamente neutras: são perigosas. Se eu quiser consolar uma criança que chora, então não quero pôr termo a percepções que me são desagradáveis; também não quero alterar o comportamento da criança, nem impedir que gotas de água lhe escorram pelas faces abaixo. Não, a minha motivação é outra - indemonstrável, não dedutível, mas humana.

O imaterialismo vai buscar a sua origem à tese de Descartes - que naturalmente não era um !rnaterialista - de que deveríamos partir de uma base não duvidosa, como o saber sobre a nossa própria existência. O imaterialismo atingiu o seu apogeu na viragem do século com Emst Mach, se bem que tenha perdido hoje em dia o seu maior impacto. Deixou de ser moderno.

O behaviourismo - a negação da existência da consciência, do espírito

é presentemente muito moderno. Embora enalteça a observação, não só atinge em pleno rosto as experiências humanas, como também pretende inferir das suas teorias uma teoria ética assustadora - a teoria do condicionamento, do reflexo condicionado, que explica todo o comportamento através do adestramento positivo ou negativo.⁹ Não tem em conta o facto de, na realidade, nenhuma teoria ética ser inferível a partir da natureza humana. (Jacques Monod, salientou este aspecto com razão¹⁰; veja-se ainda o meu livro "Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde"). Esperemos que esta moda que parte da aceitação acrítica da teoria do conhecimento do senso comum, cuja insustentabilidade tentei demonstrar ¹² venha a perder um dia o ascendente que detém.

⁹ Encontramos o sonho de onipotência do reflexólogo behaviourista em I. B. Watson, Behaviorism e ainda nas obras de B. F. Skinner (p. ex. "Walden Two"; Macmillan, Nova Iorque 1948, ou Beyond Freedom and Dignity, Alfred Knopf, Nova Iorque 1971). Passo a citar Watson: "Dêem-me uma dúzia de crianças saudáveis... e garanto que, escolhendo uma qualquer às cegas, a educo de tal modo que poderá vir a ser um especialista do tipo que eu escolher - médico, advogado, artista... [ou] ladrão" Q. B. Watson, Behaviorism, 2.ª ed., Routledge & Kegan Paul, Londres, 1931, p. 104). Tudo depende, pois, da moral do onipotente reflexólogo behaviourista. (Todavia, de acordo com o que os reflexólogos afirmam, esta moral não é mais do que o produto de estímulos condicionantes positivos ou negativos.)

Veja-se nota da p. 165 (nota 7). K. R. Popper, The Open Society and its Enemies, Routledge and Kegan Paul, 1945, 1984; alemão: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Vol. I e II, Francke, Bern e Munique. ¹² Veja-se a referência na nota da p. 166: Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Cap. 2; alemão, Objektive Erkenntnis.

167

X

Tal como eu vejo a filosofia, ela nunca deveria - nem tão pouco pode ser desligada das ciências individualmente consideradas. Encarada historicamente, a ciência ocidental é, no seu conjunto, um derivado das especulações filosóficas dos Gregos sobre o Cosmos, sobre a ordem universal. Os antepassados comuns de todos os cientistas e de todos os filósofos são Homero, Hesíodo e os pré-socráticos. Para eles o tema fulcral era o estudo da estrutura do universo e do lugar que ocupamos no Universo; aí teve origem o problema do conhecimento do Universo (problema que, em meu entender, continua a ser o problema determinante de toda a filosofia). E é a investigação crítica das

ciências, as suas descobertas e métodos, que permanece o caracteriológico da pesquisa filosófica, mesmo depois das ciências individuais se terem separado da filosofia.

A meu ver, os Princípios matemáticos da filosofia da natureza, de Newton, constituem o maior acontecimento intelectual, a maior revolução intelectual de toda a história espiritual da humanidade. Eles são a concretização de um sonho de mais de dois mil anos, e revelam a maturidade da ciência e a sua libertação da filosofia. Newton, no entanto, como todos os grandes cientistas, continuou a ser um filósofo; e continuou a ser um pensador crítico, um pesquisador, céptico face às suas próprias teorias. Numa carta a Bentley, de 25 de Fevereiro de 1693, escreveu o seguinte sobre a sua teoria da gravitação, que era uma teoria da acção à distância (os sublinhados são meus):

"Que a gravidade seja uma propriedade inerente, essencial e fundamental da matéria, de tal modo que um corpo possa agir [directamente] sobre um

outro à distância... parece-me constituir um tão grande absurdo que não posso acreditar que um homem, ainda que de algum modo competente nas coisas da filosofia, pudesse ter imaginado algo semelhante."

Foi a sua própria teoria da gravitação que o conduziu quer ao cepticismo, quer ao misticismo. Argumentou que, a admitir-se a possibilidade de objectos materiais em regiões do espaço muito afastadas entre si actuarem de forma instantânea e directa uns sobre os outros, só poderia ser explicado em virtude da omnipresença de um mesmo ser não material em todos os pontos do espaço - em virtude da omnipresença de Deus. Deste modo, a tentativa de solução do problema da acção à distância conduziu Newton a uma teoria mística, segundo a qual o espaço é o sensorio de Deus - teoria em que Newton transcendeu a ciência e fundiu a física e a filosofia crítico-especulativas com a teologia especulativa. Sabemos que Einstein perseguiu, não raras vezes, ideias semelhantes.

XI

Admito que existem na filosofia alguns problemas muito subtis e simultaneamente extremamente importantes que ocupam um lugar natural e único

168

na filosofia acadêmica, como sejam os problemas da lógica matemática

e, de um modo geral, os problemas da filosofia da matemática. Os progressos surpreendentes realizados no nosso século nestes domínios são impressionantes.

Todavia, no tocante à filosofia acadêmica, em geral, preocupa-me a influência daqueles filósofos que Berkeley costumava designar por "filósofos minuciosos" (the minute philosophers). Certamente que a atitude crítica constitui a seiva da filosofia. Há, porém, que ter cautela com as minuciosas. Uma crítica minuciosa, meticulosa de questões igualmente minuciosas, sem a compreensão dos grandes problemas da cosmologia, do conhecimento humano, da ética e da filosofia política e sem um esforço sério e abnegado no sentido de os resolver, parece-me nefasta. É quase como se cada parágrafo impresso susceptível, com algum esforço, de ser mal compreendido ou mal interpretado justificasse um artigo crítico- filosófico. Escolasticismo, no sentido mais depreciativo da palavra, há-o em profusão. As grandes ideias são apressadamente submersas sob uma torrente de palavras. Uma certa arrogância e grosseria - outrora uma raridade na literatura filosófica - parecem também ser consideradas pelos editores de grande número de revistas como um indício de ousadia de pensamento e de originalidade.

Penso que todo o intelectual deve ter consciência da sua situação privilegiada. Ele tem a obrigação de escrever de uma forma simples e clara e o mais possível civilizada, não esquecendo nem os problemas que afligem a humanidade e que requerem uma nova reflexão, temerária e paciente, nem a humildade socrática - o discernimento de quem sabe quão pouco sabe. Em contraposição aos filósofos minuciosos com os seus problemas igualmente minuciosos, considero que a tarefa primordial da filosofia é a reflexão crítica sobre o Universo e o lugar que nele ocupamos, e bem assim sobre o poder perigoso do nosso saber e a nossa potencialidade para o bem e para o mal.

XII

Gostaria de concluir com uma breve citação filosófica decididamente não acadêmica.

É atribuída a um dos astronautas que participaram na primeira alunagem uma observação simples e inteligente, que teria feito após o seu regresso (cito de memória): "Na minha vida, tenho visto outros planetas, no entanto a Terra é o melhor de todos." Creio que se trata não apenas de sabedoria, mas de uma sabedoria filosófica. Não sabemos explicar, se é que se pode explicar, nem a nossa existência neste pequeno planeta maravilhoso, nem porque razão existe vida no nosso planeta que o torna tão belo. No entanto, estamos aqui e temos todos os motivos para nos admirarmos e ficarmos gratos. É de facto um

prodígio. Segundo o que a ciência nos diz, o Universo é quase todo vazio: muito espaço vazio e pouca matéria; e onde existe matéria, esta encontra-se por quase toda a parte em turbulência caótica e inabitável. É possível que existam muitos outros problemas onde haja vida. No entanto, se escolhermos

169

ao acaso um ponto qualquer no Universo, a probabilidade (com base na

cosmologia actual) de encontrarmos nesse lugar um corpo que seja portador de vida é praticamente nula. Assim, a vida tem, em qualquer dos casos, o valor de tudo o que é raro: ela é inestimável. Temos tendência para o esquecer e para menosprezar a vida; talvez por inadvertência, ou talvez porque o nosso belo planeta está um tanto superlotado.

Todos os homens são filósofos na medida em que assumem uma ou outra atitude ou posição perante a vida e a morte. Alguns consideram a vida sem valor, porque tem um fim. Esquecem que o argumento contrário pode ser igualmente invocado. Se não houvesse um fim, a vida não teria qualquer valor. Esquecem que é, em parte, o risco permanente de perder a vida que nos ajuda a compreender o seu valor.

170

14. TOLERÂNCIA E RESPONSABILIDADE INTELECTUAL*

(Roubado a Xenófanés e a Voltaire)

A conferência que fiz em Tübingen foi dedicada ao tema "tolerância e responsabilidade intelectual". Foi proferida em memória de Leopold Lucas, um erudito, um historiador, um homem que, na sua tolerância e na sua humanidade, foi vítima da intolerância e da desumanidade.

O Dr. Leopold Lucas foi levado, já septuagenário, juntamente com a mulher, em Dezembro de 1942, para o campo de concentração de Theresienstadt, onde foi consultor espiritual - uma missão infinitamente penosa. Aí morreu passados dez meses. A mulher, Dora Lucas, permaneceu após a morte do marido mais treze meses em Theresienstadt, onde trabalhou como enfermeira. Em Outubro de 1944 foi deportada para a Polónia, juntamente com 18 000 prisioneiros, onde foi morta.

Foi um destino terrível. O destino de um número infindo de homens,

de personalidades. De indivíduos que amavam e tentavam ajudar outros indivíduos. De indivíduos que foram amados e a quem outros procuraram ajudar. Famílias que foram desfeitas, destruídas, aniquiladas.

Não venho aqui falar-vos destes acontecimentos terríveis. Tudo o que se possa dizer - ou sequer pensar - afigura-se como que uma tentativa de atenuação desses factos pavorosos.

E no entanto, o horror continua. Os refugiados do Vietnam; as vítimas de Pol Pot no Cambodja; as vítimas da revolução no Irão; os refugiados do Afeganistão: continuamente, seres humanos, crianças, homens e mulheres, são vítimas de fanáticos inebriados pelo poder.

* Conferência proferida em 26 de Maio de 1981 na Universidade de Tübingen; repetida em 16 de Março de 1982, num colóquio sobre a tolerância realizado na Universidade Antiga de Viena. É a versão de Viena que se reproduz. Foi publicada pela primeira vez in Offene Gesellschaft Offenes Universum. Entrevista de Franz Kreuzer a Karl R. Popper, Viena '1983, p. 103 a 117.

171

Que podemos fazer para impedir que aconteçam estas coisas indescritíveis? Poderemos fazer alguma coisa? E poderemos evitar alguma coisa?

A minha resposta a estas perguntas, é sim. Estou convencido de que há muito coisa que nós podemos fazer.

Quando digo "nós", estou a referir-me aos intelectuais e, portanto, a homens interessados em ideias; e, muito especialmente, aos que lêem e que porventura também escrevem.

E porque é que eu penso que nós, intelectuais, podemos ajudar? Simplesmente porque nós, os intelectuais, desde há milénios que vimos causando os mais terríveis danos. Os massacres em nome de uma ideia, de uma doutrina, de uma teoria - são obra nossa, são uma invenção nossa, uma invenção de intelectuais, Bastaria que deixássemos de atirar os homens uns contra os outros - às vezes com as melhores das intenções - e já seria muito. E ninguém poderá dizer que tal é impossível.

O mais importante dos dez mandamentos diz: não matarás! Contém por assim dizer toda a ética. A ética tal como é formulada, por exemplo, por Schopenhauer, não é mais do que um prolongamento deste mandamento fundamental. A ética de Schopenhauer é simples, directa e clara. É

ele que afirma: Não causes prejuízo a ninguém! mas ajuda todos o melhor que possas.

Que sucedeu, porém, quando Moisés desceu pela primeira vez o monte Sinai com as pedras da lei, mesmo antes de anunciar os dez mandamentos? Deparou com uma heresia merecedora de morte, a heresia do bezerro de ouro. E então esqueceu o mandamento "não matarás!" e clamou (cito a tradução de Lutero, abreviada, Ex. 32, 26-28):

Quem é pelo Senhor junte-se a mim!... O Senhor, o Deus de Israel diz: cinja cada um de vós a espada sobre a coxa,... e cada um de vós, mate o irmão, o amigo seu vizinho e cerca de três

mil homens morreram nesse dia, entre o povo.

Talvez tenha sido este o princípio. O certo é que assim continuou a ser tanto na Terra Santa como mais tarde aqui no Ocidente e, muito especialmente, depois de o cristianismo se ter convertido em religião oficial. É toda uma

história terrível de perseguições religiosas, de perseguições em nome da ortodoxia. Mais tarde - sobretudo nos séculos XVII e XVIII - sobrevieram ainda outros credos ideológicos para justificarem a perseguição, a crueldade e o terror: a nacionalidade, a raça, a ortodoxia política, outras religiões.

Na ideia de ortodoxia e de heresia estão dissimulados os vícios mais mesquinhos. Os vícios ante os quais os intelectuais sucumbem mais facilmente: a arrogância, a obstinação, o autoconvencimento, a vaidade intelectual. Estes são vícios mesquinhos e não vícios grandes como a crueldade.

II

O título da minha conferência Tolerância e responsabilidade intelectual remete para um argumento de Voltaire, o pai do iluminismo; um argumento

172

a favor da tolerância. "O que é a tolerância?" pergunta Voltaire. E responde (traduzo livremente):

A tolerância é a consequência necessária do reconhecimento de que somos falíveis: errar é humano, e todos nós cometemos erros permanentemente. Então perdoemo-nos uns aos outros as

nossas loucuras. É este o fundamento do direito natural.

Voltaire faz aqui um apelo à nossa honestidade intelectual. Devemos reconhecer os nossos próprios erros, a nossa falibilidade, a nossa ignorância. Voltaire sabe muito bem que há fanáticos perfeitamente convictos. Mas a sua

convicção será de facto, totalmente honesta? Submeteram-se a si mesmos, às suas convicções e respectivos fundamentos a um exame honesto? E não é o auto-exame crítico parte de toda a honestidade intelectual? O fanatismo não é, muitas vezes, uma tentativa de dominar a nossa própria descrença não confessada, que reprimimos e de que só em parte temos consciência?

O apelo de Voltaire à nossa humildade intelectual e, sobretudo, à nossa honestidade intelectual teve, na altura, um enorme impacto sobre os intelectuais. Gostaria de renovar aqui esse apelo.

Voltaire fundamenta a tolerância no facto de devermos desculpar uns aos

outros as asneiras que fazemos, Há todavia uma tolice muito expandida, a da intolerância, que Voltaire, com razão, considera difícil de tolerar. De facto, é aqui que a tolerância esbarra nos seus limites. Se reconhecemos à intolerância o direito de ser tolerada, acabamos por destruir quer a tolerância quer o

estado de direito. Foi o destino da República de Wcimar.

Mas para além da intolerância existem ainda outras loucuras que não

devemos tolerar. Antes de mais, a que leva os intelectuais a seguirem a última moda; a escreverem num estilo petulante, impressivo, naquele estilo oracular que Goethe criticou de forma tão destrutiva nalgumas passagens do Fausto. Este estilo, o estilo das palavras grandiloquentes, obscuras, impressivas e

ininteligíveis, este estilo deveria deixar de ser admirado ou sequer tolerado pelos intelectuais. Ele é intelectualmente injustificável. Destrói o bom-senso, a razão. Viabiliza aquela atitude a que se chamou relativismo. Atitude essa que conduz à tese de que todas as teses são intelectual mente mais ou menos igualmente justificáveis. Tudo é permitido. Daí que a tese relativista leve, manifestamente, à anarquia, à ilegalidade e, por consequência, ao autoritarismo.

O meu tema, tolerância e responsabilidade intelectual, conduziu-me, pois, à questão do relativismo.

Gostaria de contrapor ao relativismo uma posição que muitas vezes é confundida com ele e que, no entanto, é fundamentalmente distinta. Esta posição tem sido por mim frequentemente designada por pluralismo, o que originou equívocos. Assim, vou caracterizá-la agora como pluralismo crítico. Enquanto o relativismo, que tem origem numa tolerância frouxa, leva ao domínio da violência, o pluralismo crítico pode contribuir para a sua repressão.

No confronto entre relativismo e pluralismo, a ideia de verdade assume importância decisiva.

173

O relativismo é uma posição segundo a qual se pode afirmar tudo, ou quase tudo, e, por conseguinte, nada. Tudo é verdadeiro, ou nada é. A verdade é, pois, destituída de sentido.

O pluralismo crítico representa uma posição de acordo com a qual, no

interesse da busca da verdade, cada teoria - e quanto mais teorias tanto melhor - deve ser posta em plano de concorrência com as demais. Esta concorrência consiste na discussão racional das diversas teorias e na sua eliminação crítica. A discussão é racional; isto significa que o que está em

causa é a verdade das teorias concorrentes. Aquela teoria, que na discussão crítica parecer aproximar-se mais da verdade é a melhor: e a melhor teoria prevalece sobre as teorias menos boas. O mesmo se passa com a verdade.

III

A ideia de verdade objectiva e a ideia de busca da verdade revestem-se aqui de importância decisiva.

O primeiro homem a desenvolver uma teoria da verdade, associando a ideia de verdade objectiva à ideia da falibilidade humana fundamental foi o

pré-socrático Xenófanes. Presume-se que tenha nascido no ano de 571 antes de Cristo, na Jónia, na Ásia Menor. Foi o primeiro grego a escrever crítica literária; o primeiro ético, o primeiro crítico do conhecimento e o primeiro monoteísta especulativo.

Xenófanes foi o fundador de uma tradição, de uma linha de pensamento a que pertenceram, entre outros, Sócrates, Montaigne, Erasmo,

Voltaire, Hume, Lessing e Kant.

Esta tradição foi, por vezes, referida como sendo a da escola céptica. Esta classificação pode, contudo, originar facilmente mal-entendidos. O dicionário de alemão de Duden define "ccepticismo" (Skepsis) como "dúvida, descrença" e "céptico" (Skeptiker) como "indivíduo desconfiado". E é este, evidentemente o significado da palavra em alemão e, de um modo geral, o significado moderno. Todavia, o verbo grego de que derivou a família de palavras em língua alemã (skeptisch, Skeptiker, Skeptizismus) não significa originalmente "duvidar", mas "observar experimentando, verificar, ponderar, analisar, procurar, investigar".

Entre os cépticos, no sentido original da palavra, houve por certo também muitos que duvidavam e que eram desconfiados; no entanto o paralelismo fatídico estabelecido entre os termos "cepticismo" e "dúvida" foi porventura um estratagema da escola estóica, que pretendeu ridicularizar as

suas concorrentes. Em todo o caso, os cépticos Xenófanés, Sócrates, Erasmo, Montaigne, Locke, Voltaire e Lessing, foram todos eles teístas ou deístas. Aquilo que todos os seguidores desta tradição céptica têm em comum - e

também Nicolau de Cusa, que foi cardeal, e Erasmo de Roterdão - e

que também eu tenho em comum com esta tradição, é o facto de ressaltarmos a nossa ignorância humana. Daí retiramos consequências éticas

174

importantes: a tolerância, mas não tolerarmos a intolerância, a violência e a crueldade.

Xenófanés era rapsodo de profissão. Formado em Homero e em Hesíodo, criticou ambos. A sua crítica era tanto ética como pedagógica. Insurge-se contra o facto de os deuses roubarem, mentirem, cometerem adultério, como narram Homero e Hesíodo. O que o levou a submeter à crítica a mitologia homérica. O resultado importante dessa crítica foi a descoberta do que hoje designamos por antropomorfismo, a descoberta de que as histórias dos deuses gregos não devem ser tomadas a sério, já que representam os deuses como humanos.

Cito em seguida alguns dos argumentos de Xenófanés, em verso, na minha tradução quase literal:

Com o nariz achatado, negros: eis como os Etíopes vêem os deuses. Mas de olhos azuis e louros, é assim que aos seus deuses vêem os trácios. E os bois, e os cavalos e os leões, se tivessem mãos, Mãos humanas, para desenhar, para pintar, para esculpir, Os cavalos pintariam os deuses iguais aos cavalos, os bois iguais aos bois E criariam as suas figuras, as formas dos corpos divinos Segundo a sua própria imagem: cada um conforme a sua.

É assim que o problema se coloca a Xenófanés: como havemos de imaginar os deuses, de acordo com esta crítica de antropomorfismo? Possuímos quatro fragmentos que contêm uma parte importante da sua resposta. É uma resposta monoteísta, conquanto Xenófanés, tal como Lutero na sua tradução do primeiro mandamento, na formulação do seu monoteísmo, recorra ao plural "deuses". Escreve Xenófanés:

Um só deus é supremo entre os deuses e os homens, com à imagem dos mortais ou dos seus Pensamentos. Permanece sempre no mesmo lugar, imóvel, E também não lhe convém vaguear de um lado para o outro.

Facilmente faz vibrar o Universo apenas com o seu Saber e Vontade.

Ele é a visão total; todo o pensamento e todo o planear; e é todo o ouvir.

São estes quatro fragmentos que nos informam quanto à teologia especulativa de Xenófanés.

É evidente que esta teoria completamente nova constituiu para Xenófanés a solução de um problema difícil. Na realidade, a solução do maior de todos os problemas, o problema do Universo. Ninguém que saiba alguma coisa sobre a psicologia do conhecimento poderá duvidar de que esta perspectiva nova tenha surgido ao seu criador como uma revelação.

Apesar disso, Xenófanés disse clara e honestamente que a sua teoria não passava de uma mera conjectura. O que constituiu uma vitória autocrítica sem paralelo, o triunfo da sua honestidade intelectual e da sua humildade.

Xenófanés generalizou esta autocrítica de um modo que lhe é extremamente característico: para ele era evidente que a conclusão a que chegara quanto à sua própria teoria - que, apesar da sua força persuasiva intuitiva, não

teorias do homem: tudo é mera conjectura. O que me parece denunciar a dificuldade que terá sentido em encarar a sua própria teoria como uma conjectura. Xenófanos formula essa teoria crítica do conhecimento em quatro belos versos:

A verdade certa sobre os deuses e todas as coisas de que falo "Jamais homem algum a reconheceu ou reconhecerá. "Se alguém um dia anunciasse a verdade mais absoluta, não o saberia: tudo está entretecido de conjectura.

Estes quatro versos contêm mais do que uma teoria da incerteza do saber humano. Contêm uma teoria da verdade objectiva. O que Xenófanos aqui deixa expresso é que o que quer que eu diga pode ser verdadeiro sem que eu ou qualquer outra pessoa saiba que é verdadeiro. Isto significa, porém, que a

verdade é objectiva: a verdade é a concordância entre aquilo que eu digo e os

factos; quer eu saiba ou não saiba que esta concordância existe.

Por outro lado, estes quatro versos contêm ainda uma outra teoria muito importante. Contêm uma alusão à diferença existente entre a verdade objectiva e a certeza subjectiva do saber. Esses quatro versos afirmam que eu, mesmo que proclame a verdade mais absoluta, nunca poderei conhecer essa verdade com certeza. Porque não existe nenhum critério infalível da verdade: não podemos nunca, ou quase nunca, ter absoluta certeza de não nos termos enganado.

Xenófanos não era, porém, um pessimista na sua teoria do conhecimento. Era um pesquisador, e, ao longo da sua longa vida, conseguiu aperfeiçoar criticamente algumas das suas conjecturas, particularmente as suas teorias das ciências naturais. Formula-o do seguinte modo:

Não é desde o início que os deuses revelam tudo aos mortais.

Mas com o correr do tempo, procurando, descobrimos o melhor.

Xenófanos esclarece ainda o que entende por "o melhor": a aproximação à verdade objectiva, aquilo que está próximo, que é semelhante à verdade. Eis o que diz de uma das suas conjecturas:

Esta conjectura parece assemelhar-se muito à verdade.

É possível que, neste fragmento, a expressão "esta conjectura" aluda à sua teoria monoteísta da divindade.

A teoria de Xenófanés do saber humano compreende, pois, os seguintes pontos:

1. O nosso saber consiste em asserções.
2. As asserções são verdadeiras ou falsas.
3. A verdade é objectiva. Ela é a concordância entre o conteúdo da asserções e os factos.

176

4. Mesmo quando expressamos a verdade mais absoluta, não o podemos saber; ou seja, não o podemos saber com segurança, com certeza. 5. Porque o "saber" no pleno sentido da palavra é o "saber certo", o saber

não existe, mas tão só o saber conjectural: "tudo está entretecido de conjectura".

6. Existe, todavia, no nosso saber conjectural] uma progressão no sentido

do melhor,

7. O melhor saber é uma melhor aproximação da verdade.

8. No entanto, permanece sempre um saber por conjectura - entretecido de conjectura. Para o completo entendimento da teoria da verdade de Xenófanés é particularmente importante acentuar que Xenófanés distingue a verdade objectiva da certeza subjectiva. A verdade objectiva é a concordância entre uma afirmação e os factos, quer o saibamos - com certeza - ou não. A verdade não pode, portanto, ser confundida com a certeza ou com o saber seguro. Todo aquele que souber algo com certeza, conhecerá a verdade. Mas acontece frequentemente conjecturarmos algo sem o sabermos com certeza, e essa conjectura ser, efectivamente, verdadeira. Xenófanés insinua, com toda a razão, existirem muitas verdades - e verdades importantes - que ninguém sabe com certeza; e que ninguém pode saber, ainda que sejam suspeitadas por muitos. Insinua também que existem verdades de que ninguém sequer suspeita.

De facto, em todas as línguas em que é possível exprimir os números naturais infinitos, existe um número infinito de expressões claras e inequívocas (por exemplo, $172=627+2$). Cada uma dessas expressões ou é verdadeira ou, se for falsa, é verdadeira a sua negação. Existe portanto um número infinito de verdades. Daí decorre existir igualmente um número infinito de verdades, que nunca poderemos conhecer. Existe um número infinito de verdades para nós incognoscíveis.

Ainda hoje existem muitos filósofos que pensam que a verdade só pode revestir-se de significado para nós quando a possuímos, portanto quando a

conhecemos com certeza. Mas precisamente o facto de sabermos que existe o saber conjectural é da maior importância. Existem verdades de que só nos podemos aproximar através de buscas penosas. O nosso trajecto processa-se quase sempre através do erro; e sem verdade o erro não pode existir. (E sem o erro não existe a falibilidade.)

IV

Alguns dos juízos que acabei de referir eram para mim já bastante evidentes, mesmo antes de ler os fragmentos de Xenófanés. Talvez não os tivesse entendido antes. Foi através de Einstein que se me tornou evidente que o nosso saber mais perfeito é incerto e entretido de conjecturas. E isto porque Einstein demonstrou que a teoria da gravitação de Newton, apesar dos

177

seus resultados espantosos, representa um saber conjectural do mesmo modo que a teoria da gravitação de Einstein; e tal como aquela, também esta teoria parece constituir apenas uma aproximação da verdade.

Não creio que jamais tivesse entendido claramente a importância do saber conjectural se não fossem Newton e Einstein. E então fiz a mim mesmo esta pergunta: como foi possível a sua evidência para Xenófanés há 2500 anos? Talvez a resposta a esta questão seja a seguinte:

Xenófanés acreditou inicialmente na mundividência de Homero, tal como eu na visão do mundo de Newton. Essa crença foi abalada tanto no seu caso, como no meu: no caso dele, através da sua própria crítica a Homero, no meu através da crítica de Einstein a Newton. Tanto Xenófanés como Einstein substituem à mundividência objecto de crítica uma nova mundividência, e ambos tinham consciência de que as suas novas mundividências não passavam de conjecturas.

A compreensão do facto de Xenófanés ter antecipado há 2500 anos a minha teoria do conhecimento conjectural, ensinou-me a ser humilde. No entanto, também a ideia da humildade intelectual teve uma antecipação quase idêntica. Ela tem a sua origem em Sócrates.

Sócrates foi o segundo fundador, e extremamente importante, da tradição céptica. Foi ele quem disse: só é sábio aquele que sabe que o não é.

Sócrates, e talvez o seu contemporâneo Demócrito, fizeram, independentemente um do outro, a mesma descoberta ética. Ambos afirmaram quase com as mesmas palavras: "Sofrer a injustiça é preferível a cometer a injustiça."

Podemos dizer que esta perspectiva - juntamente com a compreensão de quão pouco sabemos - conduz à tolerância. Como Voltaire ensinou mais tarde.

v

Vou falar agora da importância actual desta filosofia autocrítica do conhecimento.

Coloca-se uma primeira objecção com interesse. É na verdade correcto, dir-se-á, que Xenófanés, Demócrito e Sócrates, nada sabiam; assim como era sabedoria o facto de reconhecerem a sua própria ignorância, e porventura uma sabedoria ainda mais que assumissem a atitude de pesquisadores. Nós - ou mais precisamente os nossos cientistas - continuamos a ser pesquisadores, investigadores. Hoje, porém, os cientistas são não só pesquisadores, mas também descobridores. E há muita coisa que sabem, de facto; tanta que o simples volume do nosso saber científico se transformou num problema. Podemos, assim, ainda hoje construir seriamente a nossa filosofia do conhecer sobre a tese socrática do não-saber?

A objecção é correcta. Mas apenas se fizermos quatro aditamentos extremamente importantes:

Primeiro: quando aqui se afirma que a ciência da natureza sabe muitas coisas, isto é realmente correcto, mas a palavra "saber" é usada num sentido,

178

aparentemente inconsciente, que é completamente distinto do sentido que lhe é atribuído por Xenófanés e Sócrates e que conserva ainda hoje na linguagem corrente. Porque nós, por "saber", entendemos sempre o "saber certo". Se alguém disser: "Eu sei que hoje, é terça-feira, mas não tenho a certeza que hoje seja terça-feira" está a contradizer-se, ou a desmentir na segunda parte da sua afirmação o que afirmou na primeira.

Todavia, o saber científico não é precisamente um saber certo. É susceptível de, ser revisto. É constituído por conjecturas verificáveis - na melhor das hipóteses por conjecturas testadas

rigorosamente, se bem que em todo o caso não passem de conjecturas. Trata-se de um saber hipotético, de um saber conjectural. Este é o primeiro corolário, e constitui só por si a plena justificação do não-saber socrático e da observação de Xenófanos de que mesmo quando exprimimos a verdade perfeita, não podemos saber se aquilo que afirmámos é verdadeiro.

O segundo aditamento que tenho que fazer à objecção de que sabemos hoje muita coisa, é o seguinte: por cada novo progresso científico, por cada solução hipotética de um problema do domínio das ciências da natureza, aumenta o número e a dificuldade dos problemas em aberto, e a um ritmo muito mais rápido do que o das soluções encontradas. Dir-se-á que, enquanto o nosso saber hipotético é finito, o nosso não-saber é infinito. E não é tudo: para o cientista autêntico das ciências da natureza, que se interessa pelos problemas em aberto, o universo é sempre, num sentido muito concreto, misterioso.

O meu terceiro aditamento é o seguinte: quando dizemos que sabemos hoje mais do que Xenófanos ou do que Sócrates, provavelmente é inexacto se interpretarmos "saber" num sentido subjectivo. Provavelmente cada um de nós não sabe mais, mas sim outras coisas. Trocámos determinadas teorias, determinadas hipóteses, determinadas conjecturas por outras, muitas vezes melhores - melhores no sentido de mais próximas da verdade.

Ao conteúdo destas teorias, hipóteses e conjecturas podemos designá-lo por saber em sentido objectivo, em contraposição ao saber subjectivo ou individual. Assim, por exemplo, o conteúdo de muitos volumes de manuais de física constitui um saber impessoal ou objectivo - e naturalmente, hipotético. Ultrapassa grandemente os conhecimentos que mesmo o físico mais informado pode ter. Aquilo que um determinado físico sabe - ou, melhor, presume - poderá ser descrito como o seu saber pessoal ou subjectivo. Ambos os saberes - o pessoal e o impessoal - são na sua maior parte hipotéticos e susceptíveis de aperfeiçoamento. Mas não só o saber impessoal transcende hoje em dia o que um indivíduo pode saber, individualmente, como também o progresso do saber impessoal, objectivo, é de tal modo rápido que o saber pessoal só consegue acompanhá-lo a curto prazo e em áreas circunscritas: acabará por ser ultrapassado.

Eestamosperante um quarto fundamento que vai dar razão aSócrates. Pois que este saber ultrapassado é constituído por teorias que se revelaram falsas. Por conseguinte, pelo menos na acepção da linguagem corrente, este saber revisto não é, saber.

VI

Temos, portanto, quatro argumentos que mostram ser ainda hoje a perspectiva socrática do "sei que nada sei, e mesmo isso dificilmente" perfeitamente actual - porventura mais actual do que na própria época de Sócrates. E temos fundamentos, no que se refere à defesa da tolerância, para retirar desta atitude as consequências éticas que Erasmo, Montaigne, Voltaire e, posteriormente, Lessing retiraram. E também)utras consequências.

Os princípios subjacentes a toda a discussão racional, ou seja, a toda a discussão ao serviço da busca da verdade, são muito especialmente princípios éticos. Gostaria de referir três desses princípios.

1. O princípio da falibilidade: é possível que eu não tenha razão e tu tenhas. Mas também pode acontecer que ambos não tenhamos razão.
2. O princípio da discussão racional: queremos tentar ponderar, tão impessoalmente quanto possível, os nossos argumentos a favor e contra uma certa teoria, passível de crítica.
3. O princípio da aproximação à verdade: através da discussão objectiva aproximamo-nos quase sempre mais da verdade; conseguimos uma mais perfeita compreensão, mesmo que não cheguemos a acordo.

É de assinalar que os três princípios são epistemológicos e, simultaneamente, éticos. Isto porque implicam, entre outros, a tolerância, a indulgência - se posso aprender contigo e se quero aprender no interesse da procura da verdade, tendo não apenas de te tolerar, mas também de te reconhecer como tenho potencialmente os mesmos direitos. A unidade potencial e a igualdade de direitos de todos os indivíduos constituem um pressuposto da nossa predisposição no sentido de uma discussão racional. Igualmente importante é o princípio de que podemos aprender muito a partir de uma discussão, ainda que não se chegue a acordo. Porque a discussão pode levar-nos a compreender alguns pontos fracos da nossa posição.

Estão, por conseguinte, subjacentes à ciência da natureza princípios éticos. A ideia da verdade, enquanto princípio director fundamental, é um desses princípios éticos.

A busca da verdade e a ideia de aproximação à verdade são igualmente princípios éticos, do mesmo modo que a da honestidade intelectual e da falibilidade que nos conduzem a uma atitude de autocrítica e

de tolerância.

É extremamente importante que saibamos aprender no campo da ética.

VII

Gostaria para tal de recorrer ao exemplo da ética para os intelectuais, designadamente da ética para as profissões intelectuais: a ética para os cientistas, médicos, juristas, engenheiros, arquitectos; para os funcionários públicos e, muito importante, para os políticos.

Gostaria de lhes apresentar algumas proposições relativas a uma nova ética profissional, proposições essas que se prendem estreitamente com as ideias de tolerância e de honestidade intelectual.

180

Com este propósito, irei em primeiro lugar caracterizar a antiga ética profissional, caricaturando-a talvez um pouco, para em seguida a pôr em confronto com a nova ética profissional, que proponho. A ambas, tanto à antiga como à nova ética profissional, estão subjacentes, explicitamente, as ideias de verdade, de racionalidade e de responsabilidade intelectual. Todavia, a antiga ética assentava na ideia do saber individual e do saber certo, logo, na ideia de autoridade; ao passo que a nova ética assenta na ideia do saber objectivo e incerto. Assim, altera-se substancialmente o modo de pensar que lhe subjaz e, com ele, o papel desempenhado pelas ideias de verdade, de racionalidade, de honestidade e responsabilidade intelectuais.

O antigo ideal era o depossuir a verdade e a certeza e, sempre que possível, o de consolidar a verdade através de uma demonstração lógica,

A este ideal ainda hoje amplamente aceite corresponde o ideal personificado do sábio - naturalmente não no sentido socrático, mas antes o ideal platónico do erudito, que é uma autoridade, do filósofo que é, simultaneamente, um senhor todo poderoso.

O antigo imperativo para os intelectuais, é: sé uma autoridade! Sabe tudo no teu domínio!

Quando um dia a tua autoridade for reconhecida, será defendida pelos teus colegas e, naturalmente, terás de proteger também a autoridade dos teus colegas.

A antiga ética, que descrevi, proíbe que se cometam erros. O erro é absolutamente interdito. Assim, os erros não podem ser confessados. Não preciso de assinalar que a antiga ética profissional é intolerante. E era também intelectualmente desonesta: leva ao encobrimento dos erros por amor da autoridade, e muito especialmente no campo da medicina.

VIII

Proponho, pois, uma nova ética profissional, sobretudo, mas não só, para os cientistas da natureza. Proponho que ela assente nos doze princípios a seguir enunciados, com os quais vou terminar.

1. O nosso saber conjectural objectivo vai sempre mais além daquilo que um indivíduo consegue dominar. Não existem pois autoridades. Isto é igualmente válido no que se refere a especializações.

2. É impossível evitar todos os erros ou sequer todos os erros em si mesmo evitáveis. São constantemente cometidos erros por todos os cientistas. A antiga noção de que é possível evitar o erro, e que portanto é obrigatório evitá-lo, deve ser revista: ela própria está errada.

3. Naturalmente que continua a ser nossa tarefa evitar, sempre que possível, os erros, Mas precisamente para os evitar, temos de compreender antes de mais, muito claramente, como é difícil evitá-los e que ninguém o consegue, inteiramente, Não o conseguem também os cientistas criativos, que se deixam guiar pela sua intuição: a intuição também nos pode induzir em erro.

181

4. Mesmo as teorias mais bem confirmadas podem ocultar erros; cabe especialmente ao cientista procurar esses erros. A constatação de que uma teoria bem comprovada ou de que um processo de ampla aplicação prática enfermam de erro pode constituir uma descoberta importante.

5. Há, pois, que modificar a nossa atitude face aos nossos erros. É aqui que deve começar a nossa reforma ético-prática. Pois que a antiga atitude ético-profissional leva a que se dissimulem, a que se encubram os erros e a esquecer-los tão rapidamente quanto possível.

6. O novo princípio básico é o de que para aprendermos a evitar tanto quanto possível os erros, temos que aprender precisamente com eles. Encobrir os erros constitui, pois, o mais grave pecado intelectual.

7. Devemos, por conseguinte, procurar constantemente os nossos

erros. Quando os detectarmos, há que gravá-los na memória, analisá-los sob todos os ângulos, para irmos até ao fundo.

8. A atitude autocrítica e a sinceridade são, por consequência, um dever.

9. Já que devemos aprender através dos erros que cometemos, devemos igualmente aprender a aceitar, ou melhor, a agradecer que os outros nos alertem para esses erros. Se chamamos a atenção dos outros para os erros que cometem, teremos que ter sempre presente o facto de nós próprios cometermos os mesmos erros. E convém não esquecer que os maiores cientistas os cometeram. Não pretendo certamente dizer com isto que os nossos erros são, em regra, desculpáveis. O que não podemos é negligenciar a nossa vigilância. Não obstante, é humanamente inevitável continuar a cometer erros.

10. Temos que compreender claramente que precisamos dos outros (e os outros de nós) para descobrirmos e corrigirmos os erros, e, em particular, precisamos daqueles que tenham crescido não só com ideias diferentes mas em ambientes distintos. O que também implica tolerância.

11. Convém que saibamos que a autocrítica é a melhor crítica, mas que a crítica através dos outros é uma necessidade. É praticamente tão útil quanto a autocrítica.

12. A crítica racional deve ser sempre específica - deve indicar as razões específicas por que determinadas afirmações, ou determinadas hipóteses parecem ser falsas e determinados argumentos não parecem ser válidos. A crítica racional deve ser norteadada pela ideia de uma aproximação à verdade objectiva. Neste sentido, deve ser impessoal.

Peço-lhes que considerem as formulações que acabo de apresentar como simples propostas. Elas pretendem mostrar que, mesmo no domínio da ética, se podem fazer propostas discutíveis e susceptíveis de aperfeiçoamento.

Nota à linha 5 da segunda citação de Xenófanes na página 175.

A minha tradução "schwingt (faz vibrar)" (para "cradainei", em D-K. B 25) pode-se reportar a Hermann DicIs (1903), bem como a Wilhelm Nestle (1908). Ela foi absolutamente rejeitada por Karl Reinhardt (Parmenides, 1916, pág. 112) com

uma referência a Homero (Iliada 1, 530), propondo ele como tradução algo como: "Sem esforço ele faz o Universo tremer." A proposta de Reinhardt foi aceite por Walter Kranz (e muitos outros) que corrigiu DieIs (D-K 25): "Mas sem custo ele abala tudo ... " No entanto, ao contrário do que se passa com a revolução do firmamento, um tremor do universo tem pouco sentido; e a expressão "sem esforço" ou "sem custo" não se coaduna com a situação na Iliada 1, 530. Aí Zeus abala o Olimpo, porém, sem intenção de o fazer e portanto nem com esforço nem sem ele, Todavia, ele podia porventura sem esforço fazer vibrar uma lança (como na Iliada VII, 213; MI1, 593; Odisseia XIX, 438) ou o firmamento. Seja como for interpretado o fragmento, este contradiz conjuntamente com D-K B 26 a interpretação panteísta (sugerida por Aristóteles na Metafisica, 986b24) do monoteísmo de Xenófanés.

Após W. K. C. Guthrie (no primeiro volume da sua [History of Greek Philosophy, 1962, pág. 385 e segg.) ter esclarecido inteiramente a aparente contradição entre os fragmentos B 27, 29 e 33, é apenas o fragmento B 28 entre os que nos foram legados literalmente que permanece ainda problemático. O problema assenta na premissa falsa (Aristóteles, De caelo 294a12) de que Xenófanés teria ainda professado que a Terra se move para baixo até ao infinito (ou até "ao imensurável", como D-K B28 traduz). O problema desaparece ao traduzir-se como fazemos a seguir (cf. também Felix M. Cleve, The Origins of Pre-sophistic Greek Philosophy, 2.1 ed. 1969, pág. 11 e segg.):

Aos nossos pés avistamos a parte superior da Terra Fronteiraça do ar; mas a inferior estende-se até ao ápciron.

Aqui o "ápeiron" é de certo a matéria primodial que preenche o espaço: é evidente que Xenófanés polemiza aqui com Anaxímanés em favor de Anaximandro. (Ver as indicações da nota 1 na pág. 381 in Guthrie, op. cit.) O fragmento B 28 de Xenófanés parece ainda aceitar a forma da Terra proposta por Anaximandro: como o tronco de uma coluna. Todavia isso não tomaria improvável que mais tarde, motivado pela sua própria Teologia, Xenófanés passasse (talvez simultaneamente com Pitágoras ou Améinias, ou também com Parmênides) à teoria da forma esférica da Terra.

183

15. EM QUE ACREDITA O OCIDENTE?*

(Roubado ao autor da Sociedade Aberta)

Infelizmente devo começar por pedir desculpa. Desculpa pelo título

da minha conferência: "Em que acredita o Ocidente?" Quando penso na história da expressão "o Ocidente", interrogo-me se não deveria tê-la evitado. Isto porque a expressão "der Westen" (o Ocidente) é uma tradução da expressão inglesa "the West", que se vulgarizou em Inglaterra especialmente por via da tradução da obra de Spengler *Untergang des Abendlandes* (O Declínio do Ocidente), cujo título inglês é *The Decline of the West*. Gostaria, porém, de não ter nada a ver com Spengler. Não só o considero um falso profeta de um pretense declínio, mas também como um sintoma de um efectivo declínio, se bem que não do Ocidente: o que as suas profecias ilustram é a decadência da consciência intelectual de muitos pensadores ocidentais. Ilustram a vitória da desonestidade intelectual, da tentativa de sedução de um público curioso através de palavras bombásticas, em suma, o triunfo do hegelianismo e do historicismo hegelianisante que Schopenhauer, há mais de um século, desmascarara e combatera como sendo a peste espiritual da Alemanha.

Atendendo à minha escolha deste título e às reminiscências hegelianas que possa suscitar, vejo-me forçado a iniciar a minha exposição distanciando-me claramente da filosofia hegeliana, da profecia do declínio e também da profecia do progresso.

Gostaria de me apresentar, em primeiro lugar, como um filósofo completamente fora de moda - como um discípulo desse movimento há muito subjugado e desaparecido a que Kant chamou "Iluminismo" e outros "Iluminismozito" ou "Iluminismozeco". Isto significa, porém, que sou um racionalista e que acredito na verdade e na razão. Não significa, evidentemente, que acredito na onipotência da razão humana. Um racionalista, ao contrário do que os nossos adversários anti-racionalistas frequentemente afirmam, não é de

* Conferência realizada em Zurique, em 1958, a convite de Albert Hunold. Publicada pela primeira vez in *Erziehung zur Freiheit. Sozialwissenschaftliche Studien für das Schweizerische Institut für Auslandsforschung*, ed. de Albert Hunold, Vol. 7, Erlenbach-Zurique/Estugarda 1959.

185

modo algum um indivíduo que pretende ser e transformar os outros em entes puramente racionais. O que seria, por certo, extremamente irracional. Qualquer indivíduo sensato e, por conseguinte, espero, um racionalista, sabe perfeitamente que a razão não pode desempenhar senão um papel muito modesto na vida humana - o papel da reflexão crítica, da discussão crítica.

O que eu quero dizer, quando falo da razão ou do racionalismo, não é mais do que a convicção de que podemos aprender através da crítica-da

discussão crítica com os outros e da autocrítica. Um racionalista é, pois, um indivíduo que está disposto a aprender com os outros, não por aceitar simplesmente toda e qualquer informação, mas porque deixa que as suas ideias sejam objecto de crítica por outros e porque ele próprio critica as ideias dos outros. É a expressão "discussão crítica" que é posta em valce: o racionalista autêntico não acredita que a sabedoria seja monopólio seu ou de quem quer que seja. Ele sabe que precisamos continuamente de ideias novas e que a crítica não nos proporciona essas novas ideias. Pode, porém, ajudar-nos a separar o trigo do joio. E também sabe que quer a aceitação quer a rejeição de uma ideia não pode ser nunca uma questão puramente racional. E que só a discussão crítica nos pode ajudar a analisar uma ideia, sob os seus múltiplos ângulos e a apreciá-la com justeza. Um racionalista não afirmará por certo que todas as relações humanas se esgotam na discussão crítica. O que seria igualmente um perfeito absurdo. Mas talvez um racionalista chame a atenção para o facto de a atitude de "give and take", do dar e do receber, que subjaz à discussão crítica, se revestir da maior importância num plano puramente humano. O racionalista tem perfeita consciência de que deve a sua razão a outros homens. Compreenderá facilmente que a atitude crítica só pode ser o resultado da crítica de outros e que só se pode ser autocrítico através da crítica de terceiros. Talvez seja possível expressar de forma mais correcta a atitude racional mediante a seguinte proposição: talvez tu tenhas razão e talvez eu não tenha; e se, pela nossa discussão crítica, não decidirmos definitivamente qual de nós tem razão, podemos esperar, na sequência dessa discussão, ver as coisas um pouco mais nitidamente do que antes. Podemos aprender ambos um com o outro, desde que não esqueçamos que mais importante do que saber quem tem razão é aproximarmo-nos da verdade objectiva. Porque para ambos é sobretudo da verdade objectiva que se trata.

É isto, em resumo, o que pretendo dizer quando me afirmo um racionalista. Mas quando me declaro como puro iluminista, então quero significar algo mais. Estou a pensar na esperança de uma autolibertação pelo saber, que inspirou Pestalozzi, e no desejo de despertarmos do nosso sono dogmático, como o exprimiu Kant. E penso ainda num dever de todo o intelectual, que infelizmente a grande maioria dos intelectuais esqueceu, e em particular a partir dos filósofos Fichte, Schelling e Hegel. O dever de não assumirem a pose de profetas.

Contra este dever pecaram gravemente os pensadores alemães, muito em particular. Indubitavelmente, porque se esperava deles que se comportassem como profetas - como fundadores de um culto, como reveladores dos

mistérios do universo e da vida. E aqui, como em toda a parte, a procura permanente gera, infelizmente, a oferta. Procuravam-se profetas e líderes. Não admira, pois, que aparecessem profetas e líderes. O que se passou neste, campo, no domínio da língua alemã, raia os limites do inacreditável. Em Inglaterra, felizmente, estas coisas não grangeiam geralmente grande popularidade. Quando comparo a situação existente nos dois domínios linguísticos, a minha admiração pela Inglaterra excede todos os limites. Recordemos a propósito que o Iluminismo começou com As Cartas de Londres sobre os Ingleses de Voltaire - com a tentativa de implantar no continente o clima intelectual da Inglaterra, de uma secura tão notoriamente contrastante com o seu clima físico. Essa secura, essa sobriedade, não é mais do que o produto do respeito pelo próximo, a quem não se pretende convencer de nada nem se tenta iludir.

No domínio da língua alemã, tudo se passa infelizmente de forma diversa. Todo o intelectual quer ser um confidente dos últimos segredos, das questões mais recentes. E não são apenas os filósofos, mas também os cientistas, os médicos e, em especial, os psicólogos que se transformam em fundadores de uma religião.

Qual é o sinal exterior de ambas as atitudes - a do iluminista e a do que se auto-intitula profeta? É a linguagem. O iluminista exprime-se da forma mais simples possível. Deseja ser compreendido. Neste aspecto, Bertrand Russell, é, porventura, de entre os filósofos, o nosso mestre insuperável. Mesmo que não se concorde com ele, somos forçados a admirá-lo. Fala sempre de um modo claro, simples e directo.

Porque razão será tão importante para nós, iluministas, a simplicidade da linguagem? Porque o verdadeiro iluminista, o racionalista genuíno jamais pretende persuadir. Na realidade ele nem sequer deseja convencer, pois está sempre consciente de que pode enganar-se. Respeita antes de tudo a independência, a autonomia intelectual do outro, a tal ponto que não deseja convencê-lo no que toca a questões importantes, preferindo antes suscitar os seus protestos, a sua crítica. Não quer persuadir mas sacudir, despertar para uma livre formação de opiniões. A livre formação da opinião é para ele preciosa. E é-o não só porque através dela podemos aproximarmo-nos da verdade, mas porque a respeita em si mesma. E respeita-a ainda que considere tratar-se de uma opinião completamente falsa.

Uma das razões porque o iluminista não pretende persuadir nem

convencer é a seguinte: ele sabe que, fora do estrito domínio da lógica e talvez da matemática, não existem quaisquer provas. Em suma, não se pode provar nada. Poder-se-ão aduzir argumentos e analisar criticamente opiniões. Mas fora da matemática, a nossa argumentação nunca é isenta de lacunas. Temos sempre que ponderar os fundamentos, decidir quais os que pesam mais, quais os que se pronunciam a favor de uma opinião ou contra. Assim, tanto a procura da verdade como a elaboração da opinião contêm sempre um elemento de livre decisão. E é a livre decisão que torna humanamente inestimável uma opinião.

O iluminismo de John Locke assumiu e desenvolveu este elevado apreço pela opinião livre e pessoal, que é sem dúvida uma consequência directa das

187

lutas religiosas inglesas e eurocontinentais. Foram essas lutas que acabaram por gerar a ideia de tolerância religiosa. Ideia essa que não é de modo algum uma ideia meramente negativa, ao contrário do que tem sido afirmado frequentemente (como, por exemplo, por Arnold Toynbee). Não é apenas a expressão do cansaço produzido pelo combate e do reconhecimento da inutilidade de forçar, por via do terror, unanimidade no campo religioso. Muito pelo contrário, a tolerância religiosa emana do reconhecimento positivo de que a consonância religiosa forçada não tem qualquer valor, e de que só pode ser válida a crença religiosa livremente assumida. E esta perspectiva vai mais além ainda. Leva a que se respeite todo o credo sincero e, desse modo, ao respeito pela opinião de cada um. Segundo as palavras de Immanuel Kant (o último grande filósofo do iluminismo), conduz ao reconhecimento da dignidade da pessoa humana.

Por dignidade da pessoa humana entendia Kant o respeito pelo indivíduo e pelas suas convicções. Kant associava intimamente este preceito ao princípio designado pelos ingleses, e com razão, de regra de ouro, mas que em alemão soa algo banal: "Não faças a ninguém o que não queres que te façam a ti." Kant associava este princípio igualmente à ideia de liberdade - de liberdade de pensamento, tal como exigia o Marquês Posa von Philipp de Schiller; da liberdade de pensamento que o determinista Espinosa procurou defender como liberdade inalienável, de que nem um tirano, por muito que tente, consegue despojar-nos.

Creio, todavia, que já não é possível estarmos de acordo com Espinosa neste ponto. Talvez seja verdade que a liberdade de pensamento nunca poderá ser completamente reprimida. Pode, porém, ser pelo menos abafada de modo considerável. Isto porque sem uma livre troca de

ideias não pode existir uma efectiva liberdade de pensamento. Precisamos dos outros para com eles testarmos as nossas ideias, para verificarmos se são plausíveis. A discussão crítica constitui a base do livre pensamento do indivíduo. O que significa que uma total liberdade de pensamento não é possível se não houver liberdade política. A liberdade política é, pois, uma condição prévia para o pleno e livre uso da razão de todo o indivíduo.

No entanto, a liberdade política, por seu turno, só pode ser assegurada através da tradição, através da predisposição tradicional para a defender, lutar por ela e sacrificar-se por ela.

Tem-se afirmado frequentemente que o racionalismo está em contradição com toda a tradição. É verdade que o racionalismo se reserva o direito de discutir criticamente a tradição. Porém, e em última análise, o próprio racionalismo parte da tradição - da tradição do pensamento crítico, da discussão livre, do discurso claro e simples, e da liberdade política.

Tenho procurado explicar aqui o que entendo por racionalismo e por iluminismo. Ao querer demarcar-me de Spengler e de outros hegelianos, tive de me afirmar, face a eles, como racionalista e iluminista, como uma das últimas abencerragens de um movimento há muito ultrapassado e perfeitamente fora de moda.

188

Perguntar-me-ão talvez se esta introdução não é um tanto longa. Que tem tudo isto a ver com o nosso tema? Estão aqui para ouvir falar do Ocidente e daquilo em que o Ocidente acredita. E, em vez disso, eis que falo de mim próprio e daquilo em que eu acredito. Poderão perguntar e com razão durante quanto tempo mais irei abusar da vossa paciência.

Minhas Senhoras e meus Senhores, queria pedir-lhes que não me acusem de imodéstia quando lhes confessar que me encontro precisamente no ceme do nosso tema. Sei perfeitamente que o meu racionalismo e o meu pobre iluminismo são ideias extremamente extemporâneas, e que seria ridículo afirmar que o Ocidente, consciente ou inconscientemente, acredita nelas. Muito embora estas ideias sejam hoje em dia tratadas com desdém por quase todos os intelectuais, o racionalismo, pelo menos, é uma ideia sem a qual o Ocidente não poderia existir de modo algum. Porque nada é tão característico da nossa civilização ocidental como o facto de ser uma civilização dedicada à ciência. É a única civilização que gerou uma ciência da natureza e na qual essa ciência desempenha um papel decisivo. Essa ciência da natureza é, porém, o produto imediato do racionalismo: ela é o produto do

racionalismo da filosofia clássica grega dos pré-socráticos.

Por favor, entendam-me bem. A minha tese não é a de que o Ocidente acredita, consciente ou inconscientemente, no racionalismo. Sobre aquilo em que acredita o Ocidente falarei mais adiante. Por agora gostaria apenas de observar, como já muitos outros antes de mim o fizeram, que a nossa civilização ocidental, historicamente considerada, é em grande medida o produto de um modo de pensar racionalista herdado dos gregos. Parece-me ser por demais evidente que quando falamos do Ocidente, ou, tal como Spengler, das "terras do ocaso", estamos a pensar justamente nesta civilização de influência racionalista. Assim, se procurei explicar o racionalismo, a minha motivação deve-se não só ao facto de querer demarcar-me de determinadas correntes anti-racionalistas, mas também a uma tentativa no sentido de vos sensibilizar para a tradição racionalista tão maltratada, tradição que veio a influenciar decisivamente a nossa civilização ocidental. Tão decisivamente que a civilização ocidental poderá caracterizar-se como sendo a única em que a tradição racionalista desempenha um papel predominante.

Por outras palavras, fui obrigado a falar do racionalismo para que possam entender o que quero dizer quando falo do Ocidente. E simultaneamente, cabia-me tomar de algum modo a defesa do racionalismo, já que foi tantas vezes objecto de uma representação caricatural.

Talvez tenha conseguido, deste modo, explicar o que pretendo dizer quando falo do Ocidente. Devo, porém, acrescentar que quando me refiro ao Ocidente é em Inglaterra que penso, em primeiro lugar, mesmo antes da Suíça. Talvez porque vivo em Inglaterra, mas creio que existem também outras razões. A Inglaterra foi o país que não capitulou quando defrontou, sozinha, Hitler. E quando ponho a mim mesmo a questão: "Em que acredita o Ocidente?", estou a pensar, porventura, sobretudo naquilo em que acreditam os meus amigos e outros indivíduos em Inglaterra. Em que acreditam estes

189

homens? Não é no racionalismo, por certo. E certamente que não é na ciência, tal como foi criada pelo racionalismo grego. Muito pelo contrário, o racionalismo é, hoje em dia, considerado ultrapassado de um modo geral. E no que respeita à ciência, ela passou a ser, ao longo das últimas décadas, para a maioria de nós, ocidentais, primeiro, estranha e incompreensível, e depois, após a bomba atómica, monstruosa e desumana. Em que acreditamos, então, hoje? Em que acredita o Ocidente?

Se nos interrogarmos com seriedade sobre aquilo em que acreditamos e procurarmos responder com honestidade, a maioria de nós terá de admitir que não sabe exactamente em que deve acreditar. A maioria de nós passou pela experiência de ter acreditado nuns ou noutros falsos profetas, e por influência desses profetas, nuns ou noutros falsos deuses. Todos nós vimos as nossas crenças abaladas, e aqueles poucos cuja fé atravessou incólume todas as turbações, terão de admitir que não é fácil, hoje, saber em que acreditamos no Ocidente.

Esta minha observação de que não é fácil saber em que acredita o Ocidente talvez soe demasiado negativamente. Conheço muito boa gente que considera uma fraqueza do Ocidente não termos nenhuma ideia-mestra, comum, nenhuma crença única que possamos contrapor, orgulhosamente, à religião comunista de leste.

Esta opinião generalizada é absolutamente compreensível. Mas considero-a estruturalmente falsa. Deveríamos orgulhar-nos sim por não termos uma ideia, mas muitas ideias, boas e más; por não termos uma crença, uma religião, mas várias, boas e más. É um símbolo da vitalidade superior do Ocidente o facto de podermos permitir-nos isto. A unificação do Ocidente assente numa ideia, numa crença, numa religião representaria o fim do Ocidente, a nossa capitulação, a nossa submissão incondicional a uma ideia totalitária.

Não foi há muito tempo que Harold Macinillan, actualmente primeiro ministro britânico, mas na altura ainda ministro dos Negócios Estrangeiros, respondeu à pergunta do Sr. Krutchev, em que é que nós afinal acreditávamos no Ocidente, o seguinte: no Cristianismo. E numa perspectiva da história, talvez não possamos deixar de lhe dar razão. Se abstrairmos do racionalismo grego, não houve nada que exercesse uma influência tão grande sobre a história das ideias do Ocidente como o Cristianismo e as longas dissensões e lutas no seu seio.

Não obstante, creio que a resposta de Macinillan, não é correcta. É certo que existem entre nós bons cristãos. Mas haverá um país, haverá um governo, haverá uma política que possamos classificar, honesta e sinceramente, de cristã? Poderá haver tal política? Não será antes a longa luta entre o poder espiritual e o poder secular e a derrota da ambição da igreja pelo poder temporal um desses factores históricos que influenciaram profundamente a tradição ocidental? E será o cristianismo um conceito homogéneo? Não existem diversas interpretações inconciliáveis deste conceito?

Mas mais importante ainda do que estas questões é a resposta que

Krutschev, como qualquer marxista desde Karl Marx, tinha preparada.
"Vocês não

190

são cristãos de modo algum", respondem os comunistas. "Intitulam-se cristãos, mas os verdadeiros cristãos somos nós, que não nos intitulamos cristãos e sim comunistas. Porque vocês são idólatras do ouro e das riquezas, enquanto nós lutamos pelos oprimidos, pelos que sofrem e pelos que padecem."

Não é por acaso que respostas deste tipo sempre impressionaram vivamente alguns verdadeiros cristãos; não é por acaso que sempre houve e continue a haver comunistas cristãos no Ocidente. Não duvido da convicção sincera do bispo de BradfÓrd quando, em 1942, apodou a nossa sociedade ocidental de obra de Satanás e exortou todos os fiéis servidores da religião cristã a lutarem pelo aniquilamento da nossa sociedade e pela vitória do comunismo. Desde então, o satanismo de Estaline e dos seus acólitos tem sido admitido pelos próprios comunistas; de facto, a tese do satanismo de Estaline fez, durante um breve espaço de tempo, parte integrante da linha geral do partido comunista. No entanto, há verdadeiros cristãos que continuam a pensar como o antigo bispo de Bradford.

Não podemos, pois, invocar o Cristianismo, como Harold Macinillan. A nossa sociedade não é uma sociedade cristã - e não é tão pouco uma sociedade racionalista.

E compreende-se que assim seja. A religião cristã exige de nós uma pureza de comportamento e de pensamento que só pode ser totalmente alcançada pelos santos. Daí que se tenham malogrado sempre as inúmeras tentativas de edificação de uma ordem social inteiramente animada pelo espírito do Cristianismo. Conduziram sempre, e necessariamente, à intolerância e ao fanatismo. Podem testemunhá-lo não só Roma e Espanha, mas também Genebra e Zurique e numerosas experiências americanas, comunista-cristãs. O comunismo marxista é o exemplo mais terrível de uma tentativa semelhante, a de restabelecer o paraíso na Terra. Uma experiência que nos ensina que aqueles que pretendem criar o paraíso na Terra podem facilmente criar o Inferno.

Evidentemente não é a ideia do Cristianismo que gera o terror e a desumanidade. É sobretudo a ideia de uma ideia única, a crença numa crença única e exclusiva. Uma vez que me defini como um racionalista, é meu dever chamar a atenção para o facto de o terror do racionalismo, da religião da razão, ser, se possível, mais grave ainda do que o do fanatismo cristão, rnaometano ou judeu. Uma ordem social puramente

racionalista é tão inviável quanto uma ordem social puramente cristã, e a tentativa de realizar o impossível conduz, neste caso, a monstruosidades pelo menos tão graves. O melhor que se pode dizer do terror de Robespierre é que foi relativamente efêmero.

Esses entusiastas bem intencionados que sentem o desejo e a necessidade de unificar o Ocidente sob a liderança de uma ideia inspiradora, não sabem o que fazem. Ignoram que estão a brincar com o fogo - que é a ideia totalitária que os atrai.

Não, não é da unicidade de ideias, mas da sua multiplicidade, do pluralismo, que nos devemos orgulhar, no Ocidente. E à pergunta "Em que acredita o Ocidente?" podemos dar agora uma primeira resposta, provisória. É que podemos afirmar orgulhosamente que no Ocidente acreditamos em muitas e

191

diversas coisas, em muitas coisas verdadeiras e em muitas coisas falsas, Em coisas boas e em coisas más.

A minha primeira resposta provisória à pergunta "Em que acreditamos no Ocidente?" é, pois, uma alusão a um facto quase trivial: acreditamos numa quantidade de coisas. Este facto trivial é, no entanto, de importância transcendente.

São muitos, naturalmente, os que têm contestado a tolerância de opiniões no Ocidente. Bernard Shaw, por exemplo, afirmou repetidamente que a nossa época e a nossa civilização são tão intolerantes como todas as outras. Procurou demonstrar que apenas mudou o conteúdo do nosso dogmatismo supersticioso; que o dogma científico tomou o lugar do dogma religioso: e que quem, hoje em dia, ousasse fazer frente ao dogma científico, seria imolado pelo fogo do mesmo modo que outrora Giordano Bruno. Apesar de ter feito tudo para chocar os seus contemporâneos com as suas opiniões, não o conseguiu. Também não é verdade que pudesse dizer tudo, qual bobo da corte, por não ser tomado a sério. Muito pelo contrário. Talvez tenha sido esquecido, mas as suas ideias são ainda hoje levadas muito a sério por muitos, e em especial a sua teoria da intolerância ocidental teve um impacto considerável sobre os seus contemporâneos. Não tenho dúvidas de que a sua influência foi muito maior do que a de Giordano Bruno. E, no entanto, ele morreu com mais de noventa anos, não numa fogueira, mas em consequência de uma fractura.

Proponho, pois, que se aceite a minha primeira resposta provisória à nossa questão e que nos concentremos agora nas muitas e diversas coisas em que os muitos e diversos indivíduos ao nosso lado acreditam,

no Ocidente.

Coisas boas e coisas más, ou pelo menos assim me parecem. E como quero, naturalmente, tratar pormenorizadamente das coisas boas, vou falar primeiro das más, para as afastar do caminho.

No Ocidente, existem muitos falsos profetas e muitos falsos deuses. Há quem acredite no poder e na escravização dos outros. Há quem acredite numa necessidade histórica, numa lei da história, que podemos adivinhar e que nos permite prever o futuro e colocarmo-nos, a tempo, do lado dos futuros detentores do poder. Há os profetas do progresso e os profetas do retrocesso, e todos eles têm discípulos fiéis, apesar de tudo. E há os profetas e crentes da divindade êxito, da "efficiency", do aumento da produção a qualquer preço, do milagre económico e do ascendente do homem sobre a natureza. Entre os intelectuais, são os profetas cochichantes do pessimismo quem exerce uma maior influência.

Hoje em dia, é como se todos os pensadores contemporâneos, para quem a reputação pouco conta, estivessem de acordo com a ideia de que vivemos numa época absolutamente miserável - numa época criminosa, porventura a pior de todos os tempos. Caminhamos à beira do abismo, e foi a nossa perversidade moral, ou talvez o pecado original que nos levou tão longe. Como diz Bertrand Russell, que muito admiro, nós somos inteligentes, talvez demasiado inteligentes; mas, considerados numa perspectiva ética, não somos suficientemente bons. O nosso infortúnio está em que a nossa inteligência se

192

desenvolveu mais rapidamente do que os nossos dons morais. Daí que tenhamos sido suficientemente inteligentes para construirmos bombas atómicas e

bombas de hidrogénio, mas moralmente demasiado imaturos para edificarmos um Estado universal capaz de nos poupar a uma guerra exterminadora.

Minhas Senhoras e meus Senhores, devo confessar que considero esta visão pessimista do nosso tempo completamente errada. E penso que é uma

moda perigosa. Não pretendo certamente dizer nada contra o Estado universal ou contra uma federação universal. Mas afigura-se-me completamente errado atribuir o fracasso das Nações Unidas ao fracasso moral dos cidadãos, aos nacionais dessas nações. Pelo contrário, estou firmemente convencido de que nós, no Ocidente,

estariamos quase todos dispostos a fazer todos os sacrifícios concebíveis a fim de assegurar a paz na Terra, se soubéssemos ao menos o que fazer para que o nosso sacrifício servisse de alguma coisa. Pessoalmente, não conheço ninguém de que duvide que estaria pronto a sacrificar a sua vida se com isso pudesse garantir a paz à humanidade. Não pretendo com isto dizer que não haja pessoas que não estariam dispostas a fazê-lo, mas são raras. Queremos, pois, a paz. O que não significa que desejemos a paz por qualquer preço.

Minhas Senhoras e meus Senhores, não foi, nem é minha intenção dedicar esta conferência ao problema das armas atômicas. Em Inglaterra, fala-se muito pouco destas questões; e embora Bertrand Russell seja respeitado e amado, de um modo geral, ainda não conseguiu promover a discussão efectiva destas questões em Inglaterra.

Os meus alunos, por exemplo, convidaram-no a realizar uma conferência sobre este tema, e foi acolhido com aplausos. Estavam entusiasmados, ouviram-no com o maior interesse, participaram no debate, mas, tanto quanto sei, em seguida desinteressaram-se do assunto. No meu seminário, em que são discutidos da forma mais aberta possível todos os problemas filosóficos e políticos imagináveis, desde a filosofia da natureza à ética política, não houve um único estudante que abordasse o problema de Russell. Apesar disso, todos nós sabemos o que pensamos sobre o assunto. Compreendo perfeitamente que a situação é muito diferente aqui no continente. Talvez lhes interesse saber que a primeira vez que ouvi falar dos argumentos de Russell foi há oito anos, portanto em 1950, na América, por um físico atômico que contribuiu talvez mais do que qualquer outra pessoa para a decisão da construção da bomba atômica. O seu ponto de vista era o de que a capitulação era preferível à guerra atômica. Viriam para a humanidade alguns dos piores dias por que já passou, segundo cria. Mas um dia a liberdade será de novo alcançada. A guerra atômica, pelo contrário, significaria o fim.

A mesma ideia de que era preferível e mais digno viver sob o domínio russo do que ser aniquilado pela bomba atômica foi manifestada por outros. Respeito esta opinião, mas considero que a alternativa é colocada de forma incorrecta. Isto porque não toma em consideração a possibilidade de se evitar a guerra atômica por outra forma que não seja pela capitulação. Nós não sabemos em absoluto se a guerra atômica é inevitável, nem o poderemos

193

saber. E não sabemos se a capitulação não arrastaria consigo a guerra atômica. A verdadeira alternativa com que nos defrontamos é a seguinte: devemos capitular para reduzirmos a possibilidade ou a

probabilidade de uma guerra atômica, ou, se tiver de ser, devemos defender-nos por todos os meios?

Também esta alternativa implica uma decisão grave. Mas não a decisão entre a paz, por um lado e a guerra, pelo outro. É sobretudo a decisão entre aqueles que acreditam poderem avaliar com bastante precisão o grau de probabilidade de uma guerra atômica e que consideram um risco demasiado grande - tão grande que preferem a capitulação - e aqueles que, desejando igualmente a paz, acreditam também na tradição da liberdade e tem presente que a liberdade jamais poderá ser defendida sem riscos; que Churchill não capitulou perante Hitler, quando a situação parecia desesperada, e que ninguém pensou na capitulação quando Hitler anunciou as suas bombas voadoras, muito embora os que se encontravam dentro do segredo tivessem razões para crer que ele já dispunha de armas atômicas. Também a Suíça se viu mais do que uma vez numa situação quase desesperada, por último face a Hitler, e muitos quiseram capitular. No entanto, conseguiu preservar, armada, a sua liberdade e a sua neutralidade.

O que gostaria de salientar aqui é, pois, o facto de ambas as facções serem contra a guerra. Do mesmo modo ambas são unânimes em afirmar que não são adversários incondicionais da guerra. E, por último, ambas acreditam não só na paz, mas também na liberdade.

Ambas as partes têm tudo isto em comum. A divergência surge com a questão: devemos e podemos calcular o grau de probabilidade nesta área, ou devemos seguir a tradição?

Surge, pois, aqui uma contradição entre o racionalismo e a tradição. O racionalismo é, segundo parece, a favor da capitulação; a tradição da liberdade é contra.

A descrição que vos fiz de mim foi a de um racionalista e de um admirador de Bertrand Russel. Neste conflito, porém, não opto pelo racionalismo, mas sim pela tradição. Não creio que, em questões desta natureza, possamos calcular os graus de probabilidade. Não somos omniscientes; o que sabemos é muito pouco e não devemos brincar à providência. Precisamente enquanto racionalista, é que acredito que o racionalismo tem as suas limitações e que não é viável sem a tradição.

Minhas Senhoras e meus Senhores, gostaria de evitar encetar uma polémica, que já deu aso a muitas palavras duras. Não podia deixar de definir a minha posição. Não considero, porém, que seja meu dever defender o meu ponto de vista, mas sim o de analisar as divergências de opiniões das diversas facções, bem como aquilo que têm em comum. Assim saberemos em que é que acredita o Ocidente.

Se voltarmos a interrogar-nos sobre aquilo era que acreditamos, aqui no

Ocidente, talvez possamos então dizer que, de entre as muitas respostas correctas que poderíamos dar, uma das mais importantes hoje em dia será

194

porventura: odiamos a arbitrariedade, a opressão e a violência; e todos nós acreditamos na obrigação de lutarmos contra elas. Somos contra a guerra e contra qualquer tipo de chantagem, e muito particularmente chantagens exercidas através de ameaças bélicas. Consideramos a invenção da bomba atômica catastrófica. Desejamos a paz e acreditamos na sua viabilidade. Todos nós acreditamos na liberdade e que só ela torna a vida digna de ser vivida. Onde os nossos caminhos se afastam é com a questão de saber se será correcto ceder às chantagens e tentar obter a paz à custa da liberdade.

A circunstância de nós, no Ocidente, quereremos a paz e a liberdade e de estarmos todos dispostos a fazer os maiores sacrifícios por ambas parece-me mais importante do que a divergência existente entre as duas facções, que acabei de descrever. E creio que este facto justifica que se trace uma imagem muito optimista da nossa época. Mal me atrevo, porém, a apresentar-lhes a minha tese optimista. Receio vir a perder por completo a vossa confiança. Porque a minha tese é a seguinte: afirmo que a nossa época é, apesar de tudo, a melhor de todas as épocas de que temos conhecimento histórico; e que a forma de sociedade em que vivemos no Ocidente, a despeito de muitos defeitos, é a melhor que conhecemos.

Não é sobretudo o bem-estar material que tenho em mente, se bem que seja extremamente significativo que no curto espaço de tempo decorrido desde a Segunda Guerra Mundial a miséria tenha desaparecido quase por completo do Norte e do Ocidente europeu - enquanto na minha juventude e ainda entre as duas guerras mundiais a pobreza (especialmente como consequência do desemprego) constituía o problema social. O desaparecimento da miséria, infelizmente apenas no Ocidente, tem diversas causas, dentre as quais a mais importante será porventura a intensificação da produção. Gostaria, no entanto, de referir três causas que se revestem de importância particular em conexão com o nosso tema: elas revelam claramente aquilo em que acreditamos no Ocidente.

Em primeiro lugar, a nossa época estabeleceu um credo moral que se impôs abertamente como uma evidência moral. Refiro-me à tese de que

ninguém deve passar fome enquanto houver o suficiente para comer. E tomou seguidamente uma primeira resolução, a de não deixar ao acaso a luta contra a pobreza, mas de a considerar como obrigação elementar de todos, em particular dos que usufruem de uma boa situação material.

Em segundo lugar, a nossa época acredita no princípio de dar a todos a melhor oportunidade possível na vida ("equality of opportunity" - igualdade de oportunidades); ou, por outras palavras, acredita, com o Iluminismo, na emancipação através do saber e, com Pestalozzi, na luta contra a miséria através do saber; e acredita, por conseguinte e com razão, que a formação universitária deve ser tornada acessível a todos os que possuam as aptidões necessárias.

Em terceiro lugar, a nossa época despertou nas massas necessidades e a ambição da posse. É evidente que isto representa uma evolução arriscada, mas sem ela a miséria das massas é inevitável: isto foi claramente reconhecido

195

pelos reformistas dos séculos XVIII e XIX. Constataram que o problema da pobreza era insolúvel sem a participação dos pobres e que havia que despertar primeiro o desejo e a vontade de melhorarem a sua situação para se conseguir a sua colaboração. Esta perspectiva foi claramente formulada, por exemplo, por George Berkeley, bispo de Cleyrie. (Trata-se de uma daquelas verdades de que o marxismo se aproveitou e que distorceu tornando-a irreconhecível pelo exagero.)

Estes três dogmas - o do combate público da pobreza, o da educação para todos e o do incremento das necessidades - conduziram a desenvolvimentos extremamente problemáticos.

A luta contra a pobreza deu origem, nalguns países, a um estado-providência com uma enorme burocracia na assistência social e uma burocratização quase grotesca do sector médico e hospitalar, tendo como resultado evidente que apenas uma fracção das quantias afectas à previdência social reverte a favor dos que dela necessitam. Porém, ao criticarmos o estado-providência e devemos e temos de o criticar -, não podemos esquecer nunca que ele tem origem num pressuposto extremamente humanitário e que uma sociedade disposta a fazer pesados sacrifícios materiais (e alguns sacrifícios inúteis) demonstra ter assumido com seriedade este princípio. Uma sociedade disposta a fazer tais sacrifícios em nome de uma convicção moral, tem também o direito de concretizar as suas ideias. A nossa crítica ao estado do bem-estar social deve, pois, apontar o modo como essas ideias poderiam ser melhor executadas.

O ideal de oportunidades iguais ("equal opportunity") e de igualdade de acesso ao ensino superior conduziu, nalguns países, a resultados igualmente deploráveis. Para os estudantes da minha geração, sem recursos, a luta pelo saber constituía uma aventura, que exigia pesados sacrifícios, o que conferia aos conhecimentos obtidos um valor singular. Receio que esta atitude esteja a desaparecer. A este recente direito à instrução corresponde uma atitude nova que reclama que esse direito seja confirmado por diploma; e tudo o que pode ser reclamado como um direito nosso, sem qualquer sacrifício, não é devidamente apreciado. A sociedade, ao mesmo tempo que reconheceu a estes estudantes o direito ao ensino, privou-os de uma experiência insubstituível.

Como podem concluir das minhas observações sobre estes dois pontos, o meu optimismo não se traduz na aceitação de todas as soluções que encontrámos; reside, sim, no facto de eu respeitar os motivos que nos induziram a tentar essas soluções. Esses motivos, como está na moda actualmente, são denunciados pelos pessimistas como sendo hipócritas e basicamente egoístas. Esquecem, porém, que mesmo o hipócrita moralista testemunha, através da sua própria hipocrisia, que acredita na superioridade moral desses valores que simula prezar em si mesmos. Os grandes ditadores viram-se, também eles, forçados a falar como se acreditassem na liberdade, na paz e na justiça. A sua hipocrisia foi o reconhecimento inconsciente e involuntário destes valores, assim como o elogio igualmente inconsciente e involuntário daqueles que acreditavam nesses valores.

196

E eis-me agora chegado ao terceiro ponto - o aumento crescente das necessidades. São evidentes os danos daí resultantes, uma vez que esta ideia contraria de forma directa um outro ideal de liberdade - o ideal grego e

cristão da modéstia e da autolibertação através da ascese.

Assim, o aumento das necessidades acarretou toda uma série de fenómenos desagradáveis, como por exemplo, a ambição de alcançar e ultrapassar os outros em vez de usufruir o nível de vida atingido; levou ao descontentamento em lugar do comprazimento.

Convém, porém, não esquecer que nos encontramos no início de um novo processo evolutivo e necessitamos de tempo para aprender. A ambição económica das massas, recente e amplamente difundida, talvez não seja muito boa do ponto de vista moral, e não é seguramente muito bonita, mas é, definitivamente, a única via para vencer a pobreza de cada um. Deste modo, a ambição económica das massas constitui também o

método mais promissor de superação do que parece ser tão problemático no estado-providência: a burocratização e a tutela do individual. Só a motivação económica do indivíduo pode contribuir para que a pobreza seja de tal modo rara que acabe por ser absurdo considerar-se como tarefa primordial do estado a luta contra essa mesma pobreza. Só a prossecução de um nível de vida elevado para as massas poderá resolver o velho problema da pobreza - precisamente ao transformar a pobreza num fenómeno de tal modo raro que possa ser remediado através da adequada assistência sem que a burocracia aumente.

Nesta perspectiva, a eficácia do sistema económico ocidental parece-me revestir-se de grande importância. Se não formos capazes de transformar a pobreza numa raridade, poderá facilmente suceder que acabemos por perder a nossa liberdade na burocracia do estado-providência.

Gostaria, todavia, de contestar uma opinião que ouvimos repetidamente e que se manifesta sob formas diversas: ou seja, a opinião de que a opção entre o tipo de economia do Ocidente e de Leste dependerá, em última análise, da que for economicamente superior. Creio, pessoalmente, na superioridade económica de uma economia de mercado livre e não da chamada economia planificada. Considero, porém, totalmente errado justificar ou mesmo reforçar a recusa da tirania através de reflexões de natureza económica. Ainda que assim fosse, mesmo que a economia de Estado, centralmente planificada, fosse superior à economia de mercado, eu seria contra a economia planificada, na medida em que ela vai aumentar o poder do Estado até à tirania. Não é a anti-economia do comunismo que nós contestamos - é a sua não-liberdade e a sua não-humanidade. Não estamos dispostos a trocar a nossa liberdade por um prato de lentilhas - ou sequer por uma mais elevada produtividade e maior riqueza, por uma maior segurança económica, se é que isto se pode obter à custa da liberdade.

Usei várias vezes a expressão "massa", nomeadamente ao referir que o incremento das necessidades e a ambição económica das massas constitui algo de novo. Importa, no entanto, demarcar-me dos que falam constantemente de massificação e que designam o nosso tipo de sociedade por uma sociedade de

197

massas (mass society). A expressão "massificação" tornou-se um chavão muito em voga, do mesmo modo que a "rebelião das massas" parece ter fascinado de facto as massas de intelectuais e de pseudo-intelectuais.

Creio que estes chavões não têm absolutamente nada a ver com a nossa realidade social. Os nossos filósofos sociais viram e descreveram erradamente esta realidade. E isto porque a observaram através das lentes da teoria social platónico-marxista'.

Platão foi o teorizador de uma forma de governo aristocrato-absolutista. Como problema básico da teoria do Estado colocou a seguinte questão: "Quem deve governar? Quem deve dirigir o Estado? A maioria, a população, as massas, ou a minoria, os eleitos, a elite?"

Se aceitarmos como fundamental a questão "Quem deve governar?", então só há, evidentemente, uma resposta razoável: não os ignorantes, mas sim aqueles que sabem, os sábios; não a população, mas sim aquele escasso número de eleitos. É esta a teoria de Platão, a teoria do governo exercido pelos eleitos - a aristocracia.

É surpreendente que os grandes adversários desta teoria platónica - os grandes teóricos da democracia, como por exemplo Rousseau - tenham aceitado a formulação desta questão de Platão em vez de a rejeitarem como insuficiente. Porque é óbvio que a questão fundamental da teoria do Estado é completamente diferente da admitida por Platão. A questão não é de "Quem deve governar" ou "Quem deve deter o poder?", e sim "Que poder deve ser

concedido ao governo?" ou, talvez ainda mais correctamente, "Como estabelecer as nossas instituições políticas de modo a que os detentores do poder, incapazes e desonestos, não possam causar nenhum dano grave?".

Por outras palavras, o problema fundamental da teoria do Estado é o

problema da moderação do poder político - da arbitrariedade e do abuso do poder - através de instituições pelas quais o poder é distribuído e controlado.

Não duvido que a democracia de que o Ocidente acredita mais não é do que um Estado no qual o poder é, neste sentido, limitado e controlado. Isto, porque a democracia em que acreditamos não constitui um ideal de Estado. Sabemos muito bem que se passam muitas coisas que não deviam acontecer. Sabemos que é ingenuidade tentar concretizar ideais na política e, qualquer indivíduo com certa maturidade, no Ocidente, não o ignora: toda a política consiste na escolha do malmenor (como disse, em tempos, o poeta vienense Karl Kraus). Para nós existem apenas duas formas de governo: as que permitem que os governados se libertem dos governantes sem

derramamento de sangue, e as que não o permitem ou o permitem apenas com derramamento de sangue, As primeiras são normalmente designadas por democracia, as segundas por tirania ou ditadura. Mas não são os nomes que interessam, e sim os factos.

' Para mais dados, vejam-se os meus livros *The Poverty of Historic* 1957, e *The Open Society and its Enemies*, 1945, "1984, em alemão: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (I. Qvol., *Der Zauber Platons*, em 3 volumes. 8; 2. vol., *Fälsche Propheten*. Ilegal, *Alarx und die Folgen*), ed. Francke, Bema.

198

No Ocidente, acreditamos na democracia apenas neste sentido prosaico COMO Uma forma de governo do mal menor. Foi assim que a definiu o homem que salvou a democracia e o Ocidente: "A democracia é a pior de todas as formas de governo, à excepção de todas as outras", disse um dia Winston Churchill.

Assim, a pergunta de Platão "Quem deve governar? Quem deve deter o poder?" é formulada incorrectamente. Se acreditamos na democracia, não é porque na democracia seja o povo a governar. Nem eu, nem vós governamos, antes, pelo Contrário, tanto eu como vós somos governados e, por vezes, mais do que desejaríamos. Acreditamos na democracia como a única forma de governo compatível com uma oposição política e, por conseguinte, com a liberdade política.

Lamentavelmente, a questão platónica sobre "Quem deve governar?" nunca foi claramente rejeitada pelos teorizadores do Estado. Pelo contrário, Rousseau colocou a mesma questão, mas a sua resposta foi no sentido inverso à de Platão: "É a vontade colectiva [do povo] que deve governar - a vontade da maioria e não da minoria." Uma resposta perigosa, pois leva à mitologia e à dedicação do "povo" e da sua "vontade". E também Marx, à semelhança de Platão, se interrogou: "Quem deve governar, os capitalistas ou os proletários?", a que respondeu: "Deve governar a maioria, e não a minoria; os proletários e não os capitalistas."

Contrariamente a Rousseau e a Marx, na decisão maioritária expressa pelo voto ou pela eleição vemos apenas um método que permite que sejam tomadas decisões sem derramamento de sangue e com um mínimo de restrição da liberdade. E insistimos para que as minorias exerçam os seus direitos, em liberdade, os quais jamais poderão ser eliminados por decisão da maioria.

A minha exposição terá tornado perfeitamente claro que os termos em voga, "massas" e "elíte" e os chavões "massificação" e "rebelião das

massas" são expressões que dimanam do ideário platónico e marxista. Do mesmo modo que Rousseau e Marx inverteram, muito simplesmente a resposta de Platão, também alguns dos opositores de Marx subverteram a resposta marxista. Respondem, reagindo à "rebelião das massas" com uma "rebelião das elites", retomando assim à resposta platónica, e ao imperativo do domínio das elites. Tudo isto está perfeitamente errado. Deus nos proteja do antimarxismo, que se limita a inverter o marxismo: conhecemo-lo demasiado bem. O comunismo em si não é pior do que a "elite" antimarxista que dominou a Itália, a Alemanha e o Japão, e que só pôde ser eliminada através de uma carnificina universal.

No entanto, perguntam os eruditos e os pseudo-eruditos, estará certo que a minha voz não valha mais do que a de um varredor de rua ignorante? Não existe uma elite intelectual, que vê mais longe do que a massa dos ignorantes e à qual, por conseguinte, deveria ser dada uma maior capacidade de intervenção nas grandes decisões políticas?

A resposta é a de que, infelizmente, quer os eruditos, quer os pseudoeruditos têm uma maior influência, quaisquer que sejam as circunstâncias.

199

Escrevem livros e jornais, leccionam ou proferem conferências, participam em debates e exercem influência enquanto membros dos respectivos partidos políticos. Não quero com isto dizer que considero desejável que a influência das pessoas ilustradas prevaleça sobre a do varredor de rua. Isto, porque a noção platónica do domínio exercido pelos sábios e pelos bons é, em meu entender, de rejeitar sem reservas. Quem decide então sobre a sabedoria e a não-sabedoria? Não foram crucificados os mais sábios e os melhores e precisamente por aqueles que foram reconhecidos como sábios e bons?

Deveremos sobrecarregar mais ainda as nossas instituições políticas, ao convertermos numa questão política a apreciação crítica da sabedoria, da bondade, da dedicação abnegada e da integridade? O problema das elites enquanto problema da prática política surge efectivamente como insolúvel. Na prática, a elite nunca poderá ser dissociada das cliques.

Todavia, todos os boatos difundidos sobre as "massas" e as "elites" não contêm a mínima ponta de verdade, já que essas massas não existem de facto.

O que nós todos suportamos individualmente não é o "indivíduo

massificado", mas sim os automóveis e as motorizadas em massa. No entanto, nem o automobilista nem o motociclista é um indivíduo de massas. Muito pelo contrário, ele é um individualista incorrigível que, poder-se-á dizer, trava sozinho uma luta pela sobrevivência contra todos. Se é legítimo usarmos a imagem individualista do "homo homini lupus", então ela terá aqui perfeito cabimento.

Não, não vivemos numa sociedade de massas. Bem pelo contrário, nunca houve uma época em que tantos estivessem dispostos a sacrificar-se, a assumir responsabilidades. Nunca houve tanto heroísmo voluntário e individual como nas guerras desumanas do nosso tempo, e nunca foi tão reduzido o estímulo social e material ao heroísmo. O túmulo do soldado desconhecido, do "unknown soldier", diante do qual o monarca inglês presta homenagem, todos os anos, exprime a nossa confiança, a confiança daqueles que vivem no Ocidente, no cidadão comum e anónimo. Não nos interessa saber se pertencia às "massas" ou à "elite". Era um homem, em suma.

É a fé no próximo e o respeito pelo próximo que faz do nosso tempo o melhor de todos os tempos; fé essa, cuja autenticidade é comprovada pelo espírito de sacrifício. Acreditamos na liberdade porque acreditamos nos nossos semelhantes. Abolimos a escravatura. E vivemos na melhor das ordens sociais, porque a mais susceptível de aperfeiçoamento, de todas aquelas de que temos conhecimento ao longo da história.

Se olharmos para Leste desta perspectiva, talvez possamos concluir com uma observação satisfatória. O comunismo voltou a implantar a escravatura e a tortura, e isso nós não podemos perdoar-lhe. Mas não devemos esquecer que se tal aconteceu foi porque o Leste acreditou numa teoria que lhe prometia a liberdade - a liberdade para todos os homens. Neste conflito amargo convém não esquecer também que este mal terrível dos nossos tempos nasceu do desejo de ajudar os outros e de se sacrificar pelos outros.

200

16. AUTOCRÍTICA CRIATIVA NA CIÊNCIA E NA ARTE*

(Roubada dos álbuns de esboços de Beethoven)

Quero agradecer antes de mais o convite extremamente amável e honroso que me foi feito para proferir o discurso solene de abertura do Festival de Salzburg. Este convite para além de constituir uma enorme

surpresa para mim, causou-me uma certa perturbação. Desde 1950 que vivo com a minha mulher, muito retirado, em Chiltern Hills, sem televisão, sem jornal diário, completamente absorvido pelo meu trabalho. Esse trabalho diz essencialmente respeito a uma área muito abstracta: o conhecimento humano e, em particular, o conhecimento científico. O que faz com que não me sinta habilitado para proferir um discurso solene, aqui em Salzburg.

Meditei sobre as razões que teriam levado a que me fosse feito este convite. Primeiro, interroguei-me sobre se não me teriam confundido com outra pessoa. Ou seria devido ao meu amor por esta cidade, desde criança, quando tinha cinco ou seis anos e, portanto, há mais de 70? Ninguém tinha conhecimento disso, porém, e tão pouco de uma aventura nocturna que ocorreu aqui há mais de meio século... numa noite gélida, em que de regresso de uma excursão de esqui, escorreguei de repente e fui cair num bebedouro de cavalos, iluminado pela Lua. Devia haver, pois, outras razões que levaram a que me escolhessem para orador. E foi então que me ocorreu: num certo sentido, sou um indivíduo bastante singular. É que sou um optimista, e um optimista num mundo em que a moda dominante entre a intelectualidade é ser-se pessimista. Penso que a época actual não é tão má como em geral se afirma; que é melhor e mais bela do que a fama que tem. Proferi há um quarto de século uma conferência, cujo título soa hoje mais provocatório ainda do que então: "Para a história da era actual: a visão de um optimista." Se há algo que possa legitimar a minha presença numa conferência que se pretende festiva talvez seja a minha fama de optimista incorrigível.

* Discurso de abertura do Festival de Salzburg de 1979, proferido em 26 de Julho de 1979; publicado pela primeira vez in Offizielles Programm der Fesupiete, 1979, p. 25-3 1.

201

Permitam-me que diga algumas palavras sobre este optimismo que também tem a ver com questões que se prendem com o Festival de Salzburg. De há muitos anos a esta parte - pelo menos desde Adolf Loos e de Karl Kraus, que ainda cheguei a conhecer- que a nossa intelectualidade se sente obrigada a clamar contra a chamada indústria da cultura, contra o "kitsch", contra o vulgar, O pessimista apenas vê decadência ou declínio no que a indústria tem para oferecer às "massas" sob o nome de cultura. O optimista, porém, vê também o outro lado: milhões de discos e de gravações das mais belas obras de Bach, de Mozart, de Beethoven, de Schubert - os maiores de entre todos

- podem ser comprados, e o número de pessoas que aprenderam a amar e a venerar estes grandes músicos e a sua música maravilhosa tornou-se incalculável.

Naturalmente que tenho de concordar com os pessimistas quando chamam a atenção para o facto de estarmos a educar os nossos filhos para a brutalidade e a violência através do cinema e da televisão. Infelizmente, o mesmo se passa relativamente à literatura moderna. No entanto, e afirmo-o enquanto optimista, continua a haver, apesar de tudo, muitos indivíduos bons e generosos. E mau grado a propaganda por vezes bastante persuasiva dos pessimistas da cultura, continua a haver muita gente com alegria de viver.

Os pessimistas chamam a atenção para o abandalhamento político, para o desprezo pelos direitos humanos que todos nós considerávamos já salvaguardados. E têm razão. Mas teremos razão em reconduzir tudo isto à ciência e à sua aplicação técnica? Certamente que não. E o que os optimistas assinalam é o facto de a ciência e a técnica terem trazido consigo para a maioria das pessoas, na Europa e na América, uma certa prosperidade, e a terrível miséria das massas do século anterior ter sido extirpada em vastas zonas do nosso planeta.

Minhas Senhoras e meus Senhores, estou bem longe de acreditar no progresso ou numa lei do progresso. A história da humanidade é feita de altos e baixos, e podem coexistir perfeitamente um apogeu de riqueza com um apogeu de depravação, ou o auge da arte coincidir com o ponto mais baixo da solidariedade. Escrevi há já mais de quarenta anos algo contra a fé no progresso e contra a influência das modas e da modernidade na arte e na ciência. Ainda ontem fomos exortados a acreditar na ideia da modernidade e do progresso, e hoje pretendem vincular-nos o pessimismo da cultura. Ao longo da minha longa vida assisti - e gostaria de o afirmar, em oposição aos pessimistas - não apenas a retrocessos, mas também a muitos progressos significativos e notáveis. Os críticos da cultura que não querem ver nada de bom na nossa era e na nossa sociedade, são cegos e fazem os outros cegos. Creio ser pernicioso que a intelectual idade mais representativa e respeitada reafirme reiteradamente que vivemos todos num inferno. Esta atitude gera nas pessoas não só o descontentamento - o que não seria assim tão grave - mas também a infelicidade. Elas são despojadas da alegria de viver. Como é que Beethoven, pessoalmente tão profundamente infeliz, terminou a obra de toda a sua vida? Com o Hino à Alegria de Schiller!

Beethoven viveu numa época das mais desencantadas esperanças na liberdade. A Revolução Francesa sossobrou no terror e no império napoleónico. A restauração de Metternich abafou a ideia de democracia e agudizou os conflitos de classes. A miséria das populações era imensa. O Hino à Alegria de Beethoven é um protesto apaixonado contra os antagonismos de classe, que dividem a humanidade; como diz Schiller, uma humanidade "acerbamente dividida". Beethoven altera esta expressão, numa determinada passagem em que o coro clama: "Insolentemente dividida," Ele não experimenta qualquer ódio de classe - tão só o amor pelos homens e a fraternidade. E quase todas as obras de Beethoven terminam ou de forma consoladora, como a Missa Soleninis, ou com júbilo, como as Sinfonias e o Fidélio.

Muitos dos artistas contemporâneos criativos tornaram-se vítimas da propaganda cultural pessimista. Crêem ter a obrigação de representar o que consideram uma época horrível de forma igualmente horrível. É verdade que alguns grandes artistas do passado também o fizeram. Estou a pensar em Goya ou em Käthe Kollwitz. A crítica da sociedade é necessária e deve sacudir. Todavia, o sentido mais profundo dessa arte não deve ser a lamentação, mas antes um grito capaz de superar o sofrimento. É o que encontramos no Figaro, uma crítica exuberante à sua época, plena de gracejo, sátira e ironia; mas plena, também, de um sentido mais profundo. E ao mesmo tempo, plena de seriedade e porventura de tristeza, mas cheia de alegria e de transbordante vitalidade.

Minhas Senhoras e meus Senhores, já falei demasiado do meu optimismo e é tempo de abordar o tema anunciado, ou seja: Autocritica criativa na ciência e na arte.

Este tema está intimamente ligado às minhas palavras introdutórias. Ainda que de forma abreviada, gostaria de vos falar sobre algumas afinidades e divergências do trabalho criativo dos grandes cientistas da natureza e dos grandes artistas, em parte para contestar a propaganda dirigida contra as ciências da natureza pelos pessimistas da cultura, hoje de novo extremamente activa.

Os grandes artistas sempre pensaram na obra antes de tudo o mais. É esse o sentido da fórmula "art for art's sak-c", ou seja, "arte pela arte". O que significa, porém, arte pela obra. E o mesmo se aplica aos grandes naturalistas. É falso dizer que a ciência da natureza é determinada pelas suas aplicações. Nem Planck, nem Einstein, nem Rutherford, nem Bolir imaginaram as aplicações práticas da teoria atómica. Pelo contrário, até 1939 consideraram-nas impossíveis, mera ficção científica. Eles foram investigadores por amor da

investigação. Eram físicos, ou mais exactamente cosmólogos, na medida em que o que os animava era o desejo expresso nas palavras de Fausto:

"Dass ich erkenne, was die Welt Im Innersten zusammenhält." ("Que eu conheça o que o Universo guarda intacto no seu âmago.")

203

I--ste 6 um velho sonho da humanidade, tanto dos poetas como dos pensadores. Em todas as civilizações antigas encontramos especulações cosmológicas. Encontramo-las na "Ilíada" de Homero (8,13-16) e na "Teogonia" de Hesiodo (720-725).

Continua a haver alguns cientistas e, certamente também, muitos leigos que acreditam que as ciências da natureza reúnem os factos - talvez para os explorar primeiro indutivamente e depois industrialmente. Eu encaro a ciência de forma completamente diversa. O seu começo há que buscá-lo no mito poético, na fantasia do homem, que procura explicar-nos a nós e ao universo. A partir do mito a ciência desenvolve-se através da crítica racional; ou seja, através da crítica inspirada pela ideia da verdade e da busca da verdade. As questões fundamentais desta crítica são: poderá isto ser verdadeiro? E é verdadeiro?

Eis-me chegado, pois, à primeira tese da minha exposição: a poesia e a ciência tem uma origem comum, e essa origem é o mito.

A segunda tese é a seguinte. Podemos distinguir duas espécies de crítica: uma crítica de orientação estético-literária e uma crítica de orientação racional. A primeira conduz do mito à poesia, a segunda do mito à ciência, ou mais precisamente à ciência da natureza. À primeira interessa a beleza da linguagem, a energia do ritmo, a luminosidade e plasticidade das imagens, das metáforas, a tensão dramática e o poder de persuasão. Este tipo de apreciação crítica leva à poesia, sobretudo à poesia épica e dramática, ao cântico poético e, por último, à música clássica.

Em contrapartida, a crítica racional questiona o mito, indaga a veracidade da narrativa mítica: se o universo teve origem ou poderia ter tido origem tal como nos narra Hesiodo ou o Génesis. E por força destas interrogações, o mito transmuta-se em cosmologia, em ciência do universo, do ambiente circundante, em ciência da natureza.

A minha terceira tese é a de que ainda subsiste muito desta origem comum da poesia e da música, por um lado, e da cosmologia, da ciência

da natureza, por outro lado. Não afirmo que toda a poesia é mítica ou que toda a ciência é apenas cosmologia. Mas afirmo que tanto na poesia - e basta pensar no Jedermann de Hofmannsthal - como na ciência, a formação dos mitos continua a desempenhar um papel surpreendentemente importante. Os Mitos constituem tentativas ingênuas, inspiradas pela fantasia, de explicação de nós próprios e do universo. Não apenas uma grande parte da poesia, mas também uma grande parte da ciência pode continuar a ser definida como uma tentativa ingênua, inspirada pela fantasia, de explicação do universo.

Poesia e ciência - e, portanto, também a música - têm, pois, laços de consanguinidade. Elas emergem da tentativa de interpretação da nossa origem e destino e da origem e destino do universo.

Estas três teses poderão ser definidas como hipóteses históricas, conquanto se suscitem poucas dúvidas quanto à origem da poesia grega e, designadamente, da tragédia a partir do mito. Nas pesquisas efectuadas sobre os começos da filosofia grega da natureza, as três hipóteses revelaram-se satisfatórias.

204

E tanto a ciência da natureza como a arte do Ocidente constituem ambas o renascimento - a Renascença - das suas precursoras gregas. Muito embora a arte e a ciência tenham uma origem comum, existem evidentemente diferenças fundamentais.

Na ciência há um progresso. Isto prende-se com o facto de a ciência se propor um objectivo, A ciência é a procura da verdade, e o seu propósito é a aproximação da verdade. Na arte também existem, por vezes, objectivos, e na medida em que um mesmo objectivo for prosseguido durante algum tempo, poder-se-á falar, porventura, de um progresso na arte. Foi assim que, durante um longo período a imitação da natureza constituiu um objectivo da pintura e da escultura, se bem que nunca, com certeza, o único objectivo. Relativamente a este objectivo, poder-se-á falar, talvez, de um progresso, como por exemplo no tratamento da luz e da sombra. O mesmo se aplica à perspectiva. No entanto, objectivos deste tipo jamais foram as únicas forças motoras da arte. E muitas vezes, as grandes obras de arte impressionam-nos, independentemente do domínio que o artista tenha desses meios subjacentes ao progresso.

Tem-se frequentemente constatado e assinalado que não existe um progresso geral na arte. Foi talvez por demais realçado por via do primitivismo. Todavia, é na força criadora do artista, individualmente considerado, que pode haver progresso - e certamente

também decadência.

Todo o artista tem um período de aprendizagem, mesmo um gênio inconcebível como Mozart. Todo o artista, ou quase todo, tem o seu mestre; e todo o grande artista aprende através da experiência, do trabalho. É Oscar Wilde, um grande poeta que Salzburg não ignora, quem afirma: "Experiência - eis o nome que damos aos erros que cometemos." E John Archibald Wheeler, eminente físico e cosmólogo, escreve: "É nosso dever cometermos o mais rapidamente possível os nossos erros." Ao que gostaria de acrescentar ainda: é nosso dever detectarmos sempre que possível os nossos próprios erros e aprendermos com eles. Mesmo em Mozart, encontramos reformulações e correções radicais, como por exemplo no seu primeiro quinteto de cordas em

si bemol maior, uma obra da juventude. No entanto, as maiores obras de Mozart foram criadas durante a última década da sua curta vida, desde cerca de 1780 até à sua morte em 1791, portanto entre os 24 e 35 anos, aproximadamente. O que mostra bem como e quão espantosamente depressa ele aprendeu através da autocrítica. Continua a ser inconcebível que tenha composto o Rapto com 25 ou 26 anos e o Figaro com 30 anos - obras de uma riqueza inesgotável.

Todavia, o que me sugeriu o título desta conferência, "Autocrítica criativa na ciência e na arte", foi a obra de Beethoven, ou mais exactamente, uma exposição de cadernos de rascunho de Beethoven, que visitei há muitos anos. Foi organizada em Viena pela Sociedade dos Amigos da Música.

Esses cadernos de rascunho de Beethoven são documentos de autocrítica; de constante ponderação e, frequentemente, de um aperfeiçoamento impiedoso. Esta atitude, uma atitude de autocrítica intransigente, torna porventura compreensível a assombrosa evolução pessoal de Beethoven, desde os

205

seus começos, sob a influência de Haydn e de Mozart, até às suas obras derradeiras.

Existem artistas e escritores dos mais diversos tipos. Alguns parecem jamais recorrerem ao método da correcção dos erros. Dir-se-ia que são capazes de criar uma obra perfeita sem necessitarem de tentativas prévias, com uma perfeição imediata. Dentre os filósofos, Bertrand Russell foi um desses gênios. Escrevia num belíssimo inglês, e nos seus manuscritos, em três ou quatro páginas, havia talvez uma única palavra alterada. Outros há que trabalham de modo completamente distinto. O seu método de escrita é o de tentativa e de rectificação

dos erros, o método de correcção dos erros.

Segundo parece, Mozart, apesar de ter refundido muita coisa, pertencia ao primeiro grupo de indivíduos criativos. Mas Beethoven pertencia seguramente ao segundo grupo, ao grupo dos que trabalham efectuando múltiplas correcções.

É interessante reflectir sobre o modo como procedem os artistas que se integram neste segundo grupo. Gostaria de frisar que tudo o que vou dizer a este respeito é de carácter especulativo, são meras conjecturas. Suponho, pois, que estes artistas partem de um problema, de uma tarefa, como seja, a incumbência de escreverem um concerto para violino, uma missa ou uma ópera. Essa incumbência, presumo eu, inclui uma noção quanto ao âmbito da obra, seu carácter e estrutura - uma sonata, por exemplo - assim como, talvez, de alguns dos temas a explorar. É possível que obedeça a um esquema mais pormenorizado, especialmente no caso de uma missa ou de uma ópera.

Mas, no momento da sua realização, quando a obra atinge a fase de concretização e de escrita, o plano sofre alterações através da correcção de erros pelo artista. Torna-se mais concreto, mais plástico. Cada trecho é em seguida apreciado no sentido da sua conformidade com a imagem ideal que vai tomando forma cada vez mais distintamente. Ao invés, a imagem ideal vai sendo constantemente corrigida mediante o trabalho de execução. Há aqui uma múltipla reacção, como que um dar e receber, entre o plano, a imagem ideal que vai assumindo uma nitidez cada vez maior e a realização concebida no processo evolutivo, e sobretudo, a correcção dos erros.

Isto pode observar-se mais distintamente num pintor, que está a trabalhar num retrato e que procura, por conseguinte, captar de determinada forma, em parte pré-determinada, um objecto da natureza. Ele esboça, traça e corrige. Dá uma pincelada e recua para ver o efeito. Porém, o efeito dessa pincelada de tinta depende do conjunto, de tudo o que já existe; por outro lado, essa nova mancha de tinta vai exercendo seu efeito sobre o conjunto; tudo se altera através dela, tudo se torna diferente - para melhor ou para pior. E em virtude dessa reacção sobre o quadro, na sua globalidade, modifica-se também a imagem ideal nunca totalmente fixa e, logo, o objecto de que o artista apenas tem uma vaga ideia. E no caso particular do retratista, altera-se também a ambicionada semelhança com o objecto e a concepção do objecto que o pintor pretende realizar.

206

O importante aqui é que o acto de pintar, e por conseguinte uma

tentativa de concretização, tem de preceder, como é evidente, qualquer correcção. Por outro lado, porém, tem de existir uma ideia, uma imagem ideal, com a qual a realização, de momento disponível, possa ser posta em paralelo, já que só o confronto permite a correcção. Quando, como no caso do retratista, se apresenta um objecto que deve ser reproduzido, o problema poderá ver-se bastante facilitado. Do mesmo modo que, no caso da música, a apresentação de um texto para compor deveria facilitar a correcção. Em todo o caso, a correcção dos erros traduz-se numa comparação, num confronto entre aquilo que se conseguiu realizar e aquilo a que se aspira, a imagem ideal da obra, que constantemente se vai modificando sob o efeito do trabalho. A obra em gestação, em si mesma, intervém, pois, de forma cada vez mais importante e significativa na actividade criativa. Pode assim acontecer que, no caso de uma grande obra, o artista que a escreveu, tenha dificuldade em a reconhecer como sua. Ela é maior do que ele a imaginou. Foi o que sucedeu com a Criação de Haydn, e de modo totalmente distinto, com a "Sinfonia Incompleta" de Schubert, que acabou por abandonar.

Vejamos agora, para terminar, o paralelo com as ciências da natureza, que mais do que compreendidas foram difamadas pelos pessimistas da cultura. Aqui a obra são as hipóteses, as teorias; e o objectivo da actividade é a verdade ou a aproximação da verdade e a capacidade explicativa. Este objectivo é uma constante, o que explica que haja a progressão, a progressão no sentido de teorias cada vez mais perfeitas, que pode prolongar-se ininterruptamente ao longo dos séculos. Enquanto na arte a crítica mais importante é a autocrítica criativa do artista, na ciência é não só a autocrítica mas também a crítica através do trabalho em comum: se um cientista deixar passar um erro - o que felizmente só acontece muito raramente - se procurar encobri-lo, esse erro acabará quase sempre, com o tempo, por ser descoberto por outros investigadores. É este precisamente o método da ciência: a autocrítica e a crítica recíproca. Esta crítica avalia a teoria segundo os seus resultados na procura da verdade. O que a converte numa crítica racional.

Assim, a obra do investigador criativo, a teoria, tem muito em comum com a obra de arte; e a actividade criativa do investigador assemelha-se à do artista

- ao menos à do artista que se insere naquele grupo a que pertence Beethoven. Aquele grupo que, partindo de uma concepção temerária, pode através da correcção dessa mesma concepção elevar a sua obra até alturas imprevistas, de tal modo que, da bela Fantasia Coral nasce o indescritível Hino à Alegria.

No campo das ciências, ao grande artista corresponde o grande teorizador que, à semelhança daquele, se deixa arrastar pela sua

fantasia, pela sua intuição, pelo seu sentido da forma. Daí que Einstein tenha afirmado a propósito da teoria atômica que Niels Bohr expôs em 1913 - uma teoria revolucionária, mas que viria a ser aperfeiçoada dentro de pouco tempo - que se tratava de uma obra da "maior musicalidade". Todavia, em contraste com uma grande obra de arte, uma grande teoria permanece sempre susceptível de correção.

207

O investigador sabe-o; assim como sabe que a sua fantasia, a sua intuição, e mesmo o seu sentido da forma o conduzem mais frequentemente ao erro de que a uma meta: à de uma maior aproximação da verdade. Assim, nas ciências, é imprescindível a constante verificação crítica não apenas pelo respectivo criador, mas também por outros investigadores. Na ciência não existe nenhuma grande obra que tenha por base apenas a inspiração e o sentido da forma.

Minhas Senhoras e meus Senhores! Vou concluir com uma citação de um dos maiores cientistas de todos os tempos, Johannes Kepler, o grande cosmólogo e astrónomo, que morreu no ano de 1630, portanto no décimo segundo ano da Guerra dos Trinta Anos. Nesta citação, Kepler parte da sua teoria do movimento dos corpos celestes que compara à música, sobretudo à música sublime e divina das esferas. No entanto, quase sem querer, Kepler termina com um cântico à música criada pelo homem, à polifonia então recentemente descoberta. Escreve Kepler:

"Assim são os movimentos dos corpos celestes um perpétuo concerto: um concerto mais perceptível através da razão do que pelo ouvido ou pela voz. Pois que os corpos celestes se movem em tensões e dissonâncias, semelhantes às síncopes e prolongamentos com as suas decomposições, através das quais os músicos imitam as dissonâncias da natureza. Porque os corpos celestes atingem com precisão as suas cadências pré-destinadas, por que é constituído cada um dos seis planetas, tal como um acorde a seis vozes. E com os seus movimentos, articulam e ritmam a incomensurabilidade do tempo. Porque não existe prodígio maior e mais sublime do que o das leis que permitem que se cante a várias vozes em harmonia; leis desconhecidas dos antigos, mas finalmente descobertas pelo homem, o imitador do seu Criador. O homem, numa breve hora, através da consonância artística de muitas vozes consegue produzir uma visão da eternidade do universo; e deste modo atinge, com a mais doce sensação de felicidade e de alegria através da música - o eco de Deus -, quase que aquele comprazimento que o próprio Deus, o Criador, encontra nas suas Obras.

' Traduzido pelo Autor a partir do texto em latim de Kepler, *Harmonices Mundi, Lincii Austriae, 1619, P. 212.*

17. UM MUNDO DE PROPENSOES: UMA NOVA PERSPECTIVA SOBRE A CAUSALIDADE*

Minhas senhoras e meus senhores Se a memória não me engana, foi há 54 anos, em Praga, em Agosto de 1954, que eu assisti pela primeira vez a um Congresso Internacional de Filosofia. Infelizmente, não o achei inspirador. Mas o Congresso foi precedido por outro encontro em Praga, organizado por Otto Neurath, que me tinha amavelmente convidado a assistir a uma "Conferência Preliminar" (Vorkonferenz), como ele lhe chamou.

Cheguei a Praga com as provas corrigidas do meu livro, *The Logic of Scientific Discovery*, ("A Lógica da Descoberta Científica"). Foi lido em Praga por dois filósofos polacos, Alfred Tarski e Janina Hosiasson-Lindenbaum, a mulher de um amigo e colaborador de Tarski, Adolf Linderibatim. Janina Hosiasson e o seu marido foram mortos quando os nazis invadiram a Polónia e exterminaram sistematicamente os que eles designavam como os seus *Fuherschicht*, os seus "líderes intelectuais". Tarski foi de Praga para Viena onde permaneceu durante um ano e onde nos tornámos amigos. Do ponto de vista filosófico, foi a amizade mais importante da minha vida. Porque eu aprendi com Tarski a validade lógica e o poder da verdade objectiva e absoluta: uma teoria essencialmente aristotélica à qual, acidentalmente, Tarski e Godel. chegaram, ao que parece, quase ao mesmo tempo. É a teoria da verdade objectiva - a verdade enquanto correspondência de uma proposição com os factos - e de verdade absoluta: se uma proposição formulada sem anibiguidades numa linguagem é verdadeira, então qualquer sua correcta tradução noutra liguagem é também verdadeira. Esta teoria é o grande baluarte contra o relativismo e contra todas as modas. E ela permite-nos falar da falsidade e da sua eliminação; do facto de sermos falíveis; e do facto de podermos aprender com os nossos erros, com as nossas falhas; e da ciência

* Comunicação apresentada em Agosto de 1988 no Congresso Mundial de Filosofia realizado em Brighton. Tradução de João Carlos Espada discutida com Karl Popper. Já publicada em português em *Serminário* e na revista *Risco*, n.º 10 de Inverno de 1988.

Uauç:. e permite-nos distinguir claramente entre verdade e certeza. Recordo vivamente, apesar da minha má memória, algumas das minhas conversas em Praga com Alfred e Janina, e recordo vivamente a surpresa desta, se não o horror, perante a minha rejeição da indução probabilística, um campo no qual ela trabalhara durante alguns anos.

Deu--me a ler alguns dos seus trabalhos, e eu achei-os muito melhores e muito mais responsabilmente argumentados do que os de Reichenbach. Decidi que devia tentar acompanhar o seu trabalho com o maior cuidado e, se possível, encontrar uma forma de conciliar os seus resultados com os meus, ou então verificar se os seus argumentos podiam ser usados para refutar os meus. Contudo, descobri em breve que isto não era possível; e que uma teoria probabilística da indução não funcionaria melhor com ela do que com Reichenbach. Este, acidentalmente, também estava em Praga; mas quando Carnap tentou apresentar-nos, ele recusou a apertar-me a mão e falar-me. Dos outros participantes recordo-me evidentemente de Oito Neurath, Rudolf Carnap e Philip Frank, com os quais mantinha muito boas relações, apesar da minha oposição ao positivismo. Não me lembro se Schlick participou, e não estou seguro quanto a Waismann e Zilsel.

No decurso da conferência preliminar, Reichenbach leu uma comunicação sobre a indução probabilística, e eu contestei-o. A minha réplica foi publicada com a sua comunicação na revista *Erkenntnis*, e voltou a ser publicada na segunda edição da minha *Logic der Forschung* e, na sua tradução inglesa, sob o título "Acerca da Chamada 'Lógica da Indução' e da 'Probabilidade das Hipóteses'".

Carnap estava então inteiramente do meu lado, e assim permaneceu durante alguns anos, tanto no que se referia à indução como relativamente à atitude pessoal de Reichenbach para comigo e para com o meu livro; e quando o livro foi publicado, ele não só escreveu uma recensão muito favorável na revista *Erkenntnis*, que ele dirigia juntamente com Reichenbach, como também se defendeu a si próprio e a mim quando Reichenbach publicou no mesmo número um longo ataque contra mim e uma crítica à recensão de Carnap.

Naquela época, Carnap e eu tínhamos chegado a uma espécie de acordo para realizar um programa comum de investigação sobre a probabilidade, baseado na minha *Logic of Scientific Discovery*: concordámos inteiramente em fazer a distinção entre, por um lado, a probabilidade tal como é usada nas hipóteses probabilísticas da física, especialmente na teoria quântica, o que satisfaz o "cálculo de probabilidades" matemático, e, por outro lado, a chamada probabilidade das hipóteses, ou o seu grau de confirmação ou (como eu prefiro chamar-lhe) o seu grau de corroboração; e concordámos em não aceitar, sem fortes argumentos, que o grau de confirmação ou de corroboração satisfaz o cálculo de probabilidades, decidindo tratar esta questão, à luz dos meus argumentos na *Logic*, como o problema central em aberto.

Este era o ponto da nossa discussão em 1934. Então, após uma ausência de 15 anos, Carnap enviou-me o seu novo e extenso livro sobre, a

probabilidade, e eu verifiquei que o seu explícito ponto de partida nesse livro era

210

exactamente o oposto - a pobre e não argumentada suposição de que o grau de confirmação é uma probabilidade tal como esta é entendida no cálculo. Senti-me como um pai se deve sentir quando o seu filho adere aos Moonies; só que, naquela época, esta seita ainda não existia.

Apesar de tudo, ainda pude confortar-me com a constatação de que Carnap não tinha abandonado a ideia de Verdade no sentido objectivo e absoluto de Tarski. De facto, ele nunca a abandonou.

É esta visão da verdade que dá aos resultados de Gödel a sua importância e o seu carácter não relativista; e, se me é permitido dizê-lo, é também ela que dá aos meus resultados (não direi a sua importância, mas por certo) o seu sentido não-relativista; ao contrário, aliás, do que tantos dizem.

Desta forma encerro as minhas notas introdutórias. Peço que as entendam como uma expressão de gratidão para com Alfred Tarski e como uma confissão de fé: da minha oposição ao relativismo e da minha longa adesão de 54 anos à teoria aristotélica da verdade, restabelecida por Tarski e Gödel. E desejo acrescentar a esta confissão de fé a minha convicção firme de que, juntamente com a música e a arte, a ciência é a maior, mais bela e mais brilhante realização do espírito humano. Detesto a moda intelectual, hoje em dia tão ruidosa, que tenta denegrir a ciência, e admiro acima de tudo os maravilhosos resultados alcançados nos nossos dias pelo trabalho de biólogos e bioquímicos, resultados que a medicina tornou acessíveis aos que sofrem no nosso belo planeta. Naturalmente, a ciência é vítima da futilidade humana, tal como qualquer outro empreendimento do homem. E apesar de fazermos todo o possível para detectar os nossos erros, não podemos ter certezas nos nossos resultados. Mas aprendemos com os erros: os cientistas transformam a nossa falibilidade em conhecimento conjectural objectivamente testável. Eles continuam a fazê-lo neste preciso momento. E acredito que continuarão a fazê-lo durante muitos mais anos.

Senhores e Senhores, tudo o que tenho dito até aqui tem sido uma tentativa de me apresentar como um decidido amante da ciência que tem a maior admiração pelos seus maravilhosos e, muitas vezes verdadeiros resultados, sem que por isso acredite que estes resultados envolvam certeza. Os resultados da ciência permanecem hipóteses, que podem ter sido bem testados, mas não estabelecidos:

não se mostrou que fossem verdadeiros, Evidentemente, podem ser verdadeiros. E, em qualquer caso, são hipóteses esplêndidas que mostram o caminho para outras ainda melhores.

As nossas teorias, ou hipóteses, são tentativas aventureiras. Naturalmente, muitas delas revelar-se-ão errôneas: sob o impacto dos nossos testes, mostram-se falsas. De especial importância são aquelas teorias que não pudémos refutar com os testes mais severos. Esperamos que estas teorias sejam verdadeiras. E é claro que elas podem ser verdadeiras; mas também é possível que possam vir a ser encontrados novos testes que mostrem que elas são falsas.

Este método de teorização arrojada e aventureira, seguida pela exposição a testes severos, é o método da própria vida na sua evolução para formas

211

anteriores. Tal como a vida conquista novos mundos, novas terras, o oceano, o Ox, espaço, também a ciência conquista novos mundos: novas terras, o oceano, ar e espaço. O que nós queremos conhecer é o mundo, o cosmos. Toda a Ciência é cosmologia: é um esforço para aprender mais acerca do mundo, dos átomos, das moléculas, acerca dos organismos vivos, acerca dos mistérios da origem da vida na terra. E também sobre a origem do pensamento, do cérebro humano e do seu funcionamento.

Estas são grandes tarefas; tarefas quase impossíveis. Mas os cientistas têm feito progressos quase impossíveis com as suas tentativas audaciosas. Ao longo da minha vida tendo tido a imensa sorte de poder testemunhar algumas destas tentativas, umas à distância, outras mais de perto; e algumas vezes pude mesmo participar na aventura, nos domínios da física quântica e da biologia.

Passo agora ao meu problema central: a causalidade e a mudança da nossa .visão do mundo. Até 1927, os físicos acreditavam, com poucas excepções, que . Wundo era um imenso mecanismo de relógio. O grande filósofo, físico e fisiólogo francês, René Descartes, descreveu aquele mecanismo de uma forma mecânica: toda a causa era impulso. Foi a primeira e a mais clara teoria da causalidade. Mais tarde, a partir de 1900, o mundo foi encarado como um necanismo eléctrico. Mas em ambos os casos, ele era encarado como um mecanismo de relojoaria idealmente preciso. Quer as rodas dentadas se empurravam umas às outras, quer os electroímãs se atraíam e repeliam entre Si COM uma precisão absoluta. Não havia evidentemente lugar para as decisões homanas. O nosso sentimento de que estamos a agir, a planear

e a compreender-nos mutuamente era ilusório.

Mas com Werner Heisenberg, em 1927, uma grande mudança começou a ocorrer na física quântica. Tornou-se claro que variações minúsculas nos átomos tomavam o mecanismo de relógio impreciso: havia indeterminações objectivas. A teoria física teria de adoptar as probabilidades.

foi aqui que eu tive algumas severas discordâncias com Heisenberg e outros físicos, inclusive com o meu herói Einstein. Porque a maioria deles adoptou o ponto de vista segundo o qual a probabilidade tem a ver com a nossa falta de conhecimento, e portanto com a nossa situação mental: adoptaram uma teoria subjectiva da probabilidade. Pelo contrário, eu queria adoptar uma teoria objectiva da probabilidade. Isto conduziu-me a um emaranhado de problemas que me vêm fascinando até hoje.

A teoria matemática das probabilidades lida com coisas tais como jogos de dados e de moedas que se atiram ao ar, ou como cálculos sobre as nossas esperanças de vida - talvez para efeitos de seguros: qual é a probabilidade de que alguém viva mais 20 anos? Isto contém os seus próprios pequenos problemas matemáticos. A probabilidade de alguém viver mais 20 anos a partir de hoje, ou seja, de estar vivo no ano 2009, aumenta a cada dia e a cada semana que passam e em que a pessoa sobrevive, até que atinge a probabilidade 1 no dia 24 de Agosto de 2009; no entanto, a probabilidade de essa pessoa sobreviver durante mais 20 anos diminui em cada dia e em cada semana

212

que ela vive, com cada espirro e com cada ataque de tosse. E, a menos que a pessoa morra nalgum acidente, é possível que esta probabilidade se aproxime muito de zero anos antes da sua morte real. Sabe-se evidentemente que zero é a probabilidade mais baixa e 1 a probabilidade mais elevada; e que $1/2$ é a probabilidade de um fenómeno que tanto pode acontecer como pode não acontecer. É o caso do lançamento de uma moeda ao ar, em que, a menos que a moeda esteja viciada, a probabilidade de sair "caras" é igual à probabilidade de sair "coroas", e cada uma destas soluções tem uma probabilidade de $1/2$.

Como sabem, a teoria matemática das probabilidades desempenha um importante papel na física quântica e em todas as ciências. Eu trabalhei em pelo menos sete problemas de probabilidades desde o meu contracto com o tema na universidade. E só após algumas décadas é que cheguei a soluções satisfatórias e simples. Uma destas soluções

foi o que eu chamo a "Interpretação da probabilidade como propensão", que apenas publiquei em 1956, depois de cerca de 35 anos de estudo. Esta teoria foi evoluindo de tal maneira que só no ano passado me dei conta do seu significado cosmológico. Refiro-me ao facto de que vivemos num mundo de propensões, e a que este facto toma o nosso mundo simultaneamente mais interessante e mais confortável do que o mundo que era concebido em estados anteriores das ciências.

Permitam-me que exponha brevemente a interpretação das probabilidades como propensão. Para isso voltarei ao exemplo da moeda que se atira ao ar.

A teoria clássica das probabilidades erigiu um sistema poderoso na base da seguinte definição: "A probabilidade de um acontecimento é igual ao número de possibilidades favoráveis dividido pelo número de todas as possibilidades iguais." Assim a teoria clássica tratava de meras possibilidades; e a probabilidade do acontecimento "coroas" seria igual a 1 dividido por 2 dado que existem no conjunto duas possibilidades iguais, e apenas uma é "favorável" ao acontecimento "coroas", a outra possibilidade não lhe é "favorável". Da mesma maneira, a possibilidade de sair um número par menor que 6 com um dado perfeito é igual a 2 dividido por 6, o que, evidentemente, é o mesmo que 1 dividido por 3. A solução é esta porque o dado tem 6 faces, e portanto há 6 possibilidades iguais, e apenas 2 destas possibilidades, isto é, as faces marcadas com 2 e 4, são favoráveis ao acontecimento "número para menor que 6"

Mas o que é que sucede se a moeda ou o dado estão viciados? Nesse caso, de acordo com a teoria clássica, - da época de Pascal, digamos assim - já não podemos dizer que as seis possibilidades do dado ou as duas possibilidades da moeda são possibilidades iguais. Por isso, uma vez que não há possibilidades iguais, não podemos falar de probabilidades no sentido numérico clássico.

É claro que Pascal sabia que os dados viciados tinham sido inventados para fazer batota no jogo. Com efeito, toda a gente sabe que se se insere um bocadinho de chumbo num dado de madeira, por exemplo, na face marcada com o número 6, então este número sairá menos frequentemente do que

213

aconteceria com um dado não viciado; desta forma, o número da face oposta sairá mais frequentemente. Ainda temos seis possibilidades; mas já não são possibilidades iguais, são possibilidades carregadas ou pesadas: possibilidades que podem ser desiguais, e cuja desigualdade, cujo peso ou carga diferentes podem ser avaliados;

possibilidades que podem sem dúvida ser medidas.

É claro que uma teoria mais geral das probabilidades deveria incluir estas possibilidades carregadas. É inclusivamente claro que os casos de possibilidades iguais deveriam ser tratados como casos especiais de possibilidades carregadas: aquelas em que acontece os seus pesos serem iguais.

A ideia de possibilidades carregadas é por isso fundamental para uma teoria mais geral da probabilidade. E ela é mesmo necessária para uma teoria dos jogos mais geral. Mas o que é muito mais importante é que ela é necessária a todas as ciências, à física, à biologia, e a problemas tais como o da probabilidade de sobreviver um certo número de anos. Todos estes casos são muito diferentes e são mais gerais do que os dos jogos com dados, moedas ou roletas estritamente homogêneas e simetricamente construídas.

Mas não há dificuldade nesta generalização: é fácil ver que, na ausência de possibilidades iguais, podemos ainda ser capazes de dizer que certas possibilidades e probabilidades são maiores ou mais pesadas do que outras, tal como no caso do dado viciado.

O problema principal com que deparamos é este: existirá um método que nos ajude, tal como uma balança, a descobrir o peso real das possibilidades carregadas? Existirá um método que nos permita atribuir valores numéricos a possibilidades que são desiguais?

A resposta óbvia é: sim, um método estatístico; sim, desde que nós possamos, como no caso dos dados, repetir a situação que produz os prováveis acontecimentos em questão: ou desde que, como no caso da chuva ou do sol, os acontecimentos em causa se repitam a eles mesmos, sem a nossa interferência. Desde que o número dessas repetições seja suficientemente elevado, nós podemos utilizar a estatística como método de pesar as possibilidades. Ou, por outras palavras, a maior ou menor frequência das ocorrências pode ser usada como um teste para saber se um peso hipoteticamente atribuído é uma hipótese adequada. Para ser mais preciso, tomamos a frequência das ocorrências como medida das correspondentes possibilidades; assim, diremos que a probabilidade de um domingo de chuva em Junho em Briglton é igual a 1/6 se e apenas se tiver sido verificado ao longo de vários anos, em média, que

1 em cada 6 domingos de Junho têm chuva. Desta forma, usamos as médias estatísticas como forma de estimar o peso das várias possibilidades.

Tudo isto me parece simples e directo. Mas os pontos realmente importantes vêm agora. (1) Se o que eu disse é verdade - se podemos medir o peso da possibilidade de "sair o 2" no lançamento de um dado

viciado, e calcular que ela é apenas de 0, 15 em vez de 0, 1666 = 1/6, então deve ser inerente à estrutura dos lançamentos deste dado (ou de um dado suficientemente similar) uma tendência ou propensão para realizar o acontecimento "sair o 2" em 15 por cento de

214

todos os lançamentos. Assim, a minha primeira consideração consiste em

dizer que uma tendência ou propensão para realizar um acontecimento é, em geral, inerente a cada possibilidade, e que nós podemos medir esta tendência ou propensão pela frequência real com que se produz aquele acontecimento num largo número de lançamentos. Por outras palavras, averiguando com que frequência se produz realmente aquele acontecimento. (2) Assim, em vez de falarmos da possibilidade da ocorrência de um acontecimento, podemos falar, com mais precisão, de uma propensão inerente, numa repetição, para produzir uma dada média estatística. (3) Agora isto implica que, em repetições ulteriores - em repetições de repetições - a estatística, por sua vez, revela uma tendência para a estabilidade, desde que as condições permaneçam estáveis.

Esta tendência das médias estatísticas para permanecerem estáveis se as condições permanecem estáveis é uma das mais notáveis características do nosso cosmos. Sustento que ela apenas pode ser explicada pela teoria da propensão: pela teoria de que existem possibilidades pesadas que não são meras possibilidades, mas tendências ou propensões a realizar-se: tendências ou propensões a realizar-se a si mesmas - qualquer coisa como forças que mantêm a estabilidade das estatísticas.

Esta é uma interpretação objectiva da teoria das probabilidades. Assume-se que as propensões não são meras possibilidades, mas sim realidades físicas. São tão reais como forças, ou campos de forças. E vice-versa: forças são propensões. São propensões para pôr corpos em movimento: as forças são propensões para acelerar, e os campos de forças são distribuídas nalgumas regiões do espaço, e talvez em contínua mudança nestas regiões (tal como distâncias desde um ponto de origem concreto.) Os campos de forças são campos de propensões. São reais, existem.

As probabilidades matemáticas variam em valores numéricos entre 0 e 1. Zero é usualmente interpretado como impossibilidade, 1 como certeza, 1/2 como completa indeterminação, e os valores entre 1/2 e 1 - por exemplo, 7/10 - são interpretados como "mais prováveis do que não".

As propensões devem ser interpretadas de um modo diferente. A propensão 1 é o caso especial no qual a propensão é uma força clássica em acção. Se uma propensão é menor que 1, isso pode ser entendido como a existência de forças em competição actuando em direcções diferentes, mas não produzindo nem controlando ainda um processo real. E sempre que as possibilidades sejam mais discretas do que contínuas, estas forças actuam para possibilidades distintas na quais não existe possibilidade de compromisso. E as propensões zero são, simplesmente, nenhuma propensão, exactamente da mesma forma que o número zero significa "nenhum número". (Se eu vos disser que tenho um certo número de livros em casa e tiver que admitir que esse número é zero, então estava a enganar-vos: não tenho nenhum livro. Da mesma forma, uma propensão zero significa nenhuma propensão. Por exemplo, a propensão a sair um número ímpar maior que cinco num dado vulgar é zero: não existe tal possibilidade e portanto não existe tal propensão).

215

As forças no sentido moderno foram introduzidas na física e na cosmologia por Isaac Newton, que evidentemente teve os seus precursores, nomeadamente Johannes Kepler. A introdução das forças por Newton foi um sucesso tremendo, ainda que tenha tido a oposição daqueles que não gostam de entidades invisíveis, escondidas ou "ocultas" na física. Assim pode dizer-se que o bispo Berkeley fundou o positivismo ao atacar Newton por este ter introduzido qualidades invisíveis, e portanto "ocultas", na natureza; e Berkeley foi seguido especialmente por Ernst Mach e Heinrich Hertz. Mas a teoria das forças de Newton - especialmente a das forças de atracção - teve um tremendo poder explicativo; foi ulteriormente desenvolvida e ampliada, em particular por Orsted, Faraday, Maxwell, e depois por Einstein (que por sua vez tentou explicar as forças newtonianas pela sua teoria da curvatura do espaço).

A introdução das propensões tende mais uma vez a generalizar e ampliar a ideia de forças. Como seria de esperar, esta teoria teve a oposição dos sucessores positivistas de Berkeley, Mach e Hertz: também eu sou acusado de introduzir na física qualidades invisíveis e portanto ocultas. E embora eu não queira comparar a importância das minhas teorias com as de Newton, acredito que a teoria das propensões é urgentemente necessária à física, sobretudo na física quântica. Ela tem um grande poder explicativo, tal como a antiga teoria das forças e dos campos de forças.

Algumas pessoas aceitaram a minha teoria das propensões ou das possibilidades objectivas, pretendendo melhorá-la de forma um tanto ou quanto precipitada. Eu tinha sublinhado que as propensões não são

inerentes a um objecto, mas inerentes a uma situação. A propensão a sobreviver mais um ano, ou mais vinte anos, não é propriedade de um homem, não é inerente a um homem, como o é o seu estado de saúde; é inerente à sua situação. O aspecto situacional da teoria da propensão é muito importante.

Isto pode ser mostrado facilmente. Para a propensão ou a probabilidade de qualquer pessoa sobreviver, o seu estado de saúde é evidentemente muito importante. Mas qualquer pessoa pode ficar doente ou ser envolvida num acidente. Por este motivo, o progresso das ciências médicas - por exemplo, a invenção de novos medicamentos poderosos (como os antibióticos) - altera as perspectivas de sobrevivência de uma pessoa, quer ele ou ela estejam ou não actualmente em situação de ter de tomar aqueles medicamentos; é portanto a situação que muda o conjunto das possibilidades, e por essa via das propensões.

Infelizmente, o meu crítico, que melhorou a minha teoria das propensões, utilizou precisamente estatísticas de vida para me refutar. Parece que ele estava tão impressionado com o facto inquestionável de que o estado de saúde inerente é muito importante para a saúde de um homem que se esqueceu completamente dos igualmente importantes aspectos situacionais.

Assim, as propensões são propriedades da situação física no seu conjunto. E o mesmo se aplica ao papel desempenhado pelas propensões na química, na qual desempenham um grande papel, e na bioquímica; e portanto na biologia.

216

Agora é preciso ver que as possibilidades e as propensões variarão se nós, ou qualquer outro organismo, preferirmos uma possibilidade relativamente a outra; ou se descobrirmos uma possibilidade onde ainda não tínhamos visto nenhuma. A nossa compreensão do mundo modifica o mundo; e o mesmo acontece com os nossos desejos, as nossas preferências, as nossas motivações, as nossas esperanças, os nossos sonhos, a nossa imaginação, as nossas hipóteses, as nossas teorias. Mesmo as nossas teorias erróneas modificam o mundo, ainda que as nossas teorias correctas possam, em regra, ter uma influência mais duradoura. Tudo isto sublinha o facto de que o determinismo está errado; ele definiu, e o indeterminismo bem como o livre arbítrio tornaram-se parte das ciências físicas e biológicas.

Em todos estes domínios, a teoria da propensão permite-nos trabalhar com uma teoria objectiva da probabilidade. Além do facto de que nós

não conhecemos o futuro, o futuro é objectivamente incerto. O futuro é aberto: objectivamente aberto. Só o passado é certo; ele foi realizado e, portanto passou. O presente poderia ser descrito como o processo em curso de actualização (ou realização; N.T.) das propensões; ou, mais metaforicamente, como o processo de congelação, de cristalização, das propensões. Enquanto as propensões se actualizam ou se realizam a si próprias, elas são processos em

curso, Uma vez que se tenham realizado, deixam de ser processos reais. Elas congelam e tornam-se passado - e irreais. Tudo isto são processos objectivos, propensões objectivas, e nada têm a ver com a nossa falta de conhecimento; ainda que a nossa falta de conhecimento seja evidentemente muito grande..

As propensões são invisíveis como as forças de atracção newtonianas; elas actuam: são actuais e são reais. Somos por isso compelidos a atribuir uma espécie de realidade às possibilidades, especialmente às possibilidades pesadas, mesmo àquelas que ainda não estão realizadas, e cujo destino será apenas decidido no decurso do tempo, e talvez apenas no futuro distante.

Esta perspectiva das propensões permite-nos ver a uma nova luz os processos que fazem o nosso mundo - o processo do mundo no seu conjunto.

O mundo já não é uma máquina causal - pode ser visto agora como um processo em desenvolvimento, realizando possibilidades e desdobrando novas possibilidades.

Isto é muito claro na física onde podemos ver como novos elementos, novos núcleos atómicos são produzidos em condições físicas extremas de alta temperatura e pressão, sobrevivendo apenas se não são muito instáveis. E com os novos elementos são criadas novas possibilidades - possibilidades que simplesmente não existiam antes: nós próprios tornamo-nos possíveis.

O mundo da física é, sabemo-lo há algum tempo, indeterminista. Durante muito tempo foi olhado como determinista; e então, mesmo depois de o

indeterminismo quântico ter sido aceite, o indeterminismo foi usualmente interpretado como dizendo apenas respeito ao nosso conhecimento subjectivo; ou então como dizendo apenas respeito aos corpos mais pequenos e a muito poucos. Mas isto revelou-se um erro. Sabemos que não só as pequenas partículas são afectadas, como também a probabilidade das reacções químicas,

e assim dos clássicos efeitos de massa. Tornou-se agora claro, especialmente através das descobertas do químico japonês Kenichi Fukui, laureado com o Prêmio Nobel, que as órbitas limítrofes não ocupadas - ou, por outras palavras, "meras possibilidades" - desempenham um importante papel nas reacções químicas; e estas não são mais do que possibilidades não realizadas - semelhantes às ondas vazias de De Broglie. Em qualquer caso

são propensões semelhantes às forças de atracção. Reparemos na evolução da química. Principalmente na bioquímica é largamente aceite que cada novo

composto cria novas possibilidades de síntese para novos compostos: possibilidades que não existiam previamente. (E poder-se-ia afirmar que todos os

campos são campos de possibilidades).

E por trás deste crescimento há uma espécie de lei segundo a qual as possibilidades, incluindo as que só têm um mínimo índice de probabilidade, praticamente de zero, - uma pequeníssima propensão - realizam-se a si próprias se tiverem tempo para isso: se as condições se repetirem com a

frequência suficiente ou se forem constantes durante um período de tempo suficientemente longo. Esta lei tende a dizer que há uma espécie de horror ao vácuo nos vários espaços de possibilidades (uma espécie de horror às ondas vazias de De Broglie), ou que as propensões são como forças de atracção activas.

Assim, com um novo composto químico, desdobram-se novas propensões a formar novos compostos: novas possibilidades tendem a realizar-se em ordem a criar novas possibilidades.

Estas tendências ou propensões conduziram à emergência da vida. E conduziram ao desdobramento da vida, à evolução. E a evolução da vida conduziu a melhores condições de vida na Terra, e assim a novas possibilidades e propensões; e a novas formas de vida radicalmente distintas. Tudo isto significa que as possibilidades - mesmo aquelas que ainda se não realizaram - têm uma espécie de realidade; uma espécie de realidade condicional. As propensões numéricas ligadas à possibilidades podem ser interpretadas como uma

medida deste estado de uma realidade ainda não completamente realizada
uma realidade a fazer-se. E, na medida em que estas possibilidades

podem realizar-se no tempo, no futuro, e em parte realizar-se-ão, o futuro aberto está presente quase como uma promessa, uma tentação, uma sedução: de facto, activamente presente em cada momento.

A velha imagem do mundo como um mecanismo funcionando com causas que estão todas no passado - o passado pontapeando-nos e dirigindo-nos para o futuro, o passado que passou - já não é adequada ao nosso mundo indeterminista. A causalidade é apenas um caso especial da propensão (e um caso comparativamente raro): o caso da propensão igual a 1, uma exigência determinante, ou força, de realização. Não são os pontapés vindos de trás, do passado, que nos impelem, mas a atracção, a sedução do futuro e as suas

atractivas possibilidades que nos chamam: é isto que mantém a vida e o mundo em contínuo desenvolvimento. (Recordemos que as forças newtonianas são também forças de atracção!)

218

O futuro é aberto. isto é particularmente evidente no caso da evolução da vida. É óbvio que na evolução da vida houve quase infinitas possibilidades. Mas eram em grande parte possibilidades exclusivas, e apenas muito poucas puderam realizar-se. Ainda que seja assombrosa a variedade daquelas que se realizaram. Acredito que se tratou de um processo no qual tanto acidentes como preferências, preferências dos organismos por certas possibilidades, estiveram misturados. Neste caso, as possibilidades preferidas eram tentações.

Olhando para trás ao longo da minha vida, as tentações que me conduziram desde os meus 17 anos foram problemas; e entre estes os problemas da ciência e da teoria das probabilidades chamaram-me vivamente.

Terminarei agora com uma breve passagem do prefácio de um dos meus livros. A passagem dirigia-se a estudantes e àqueles que buscam respostas a

interrogações, Espero que haja aqui estudantes e pessoas que buscam respostas a interrogações que possam apreciá-la...

"Para concluir, penso que só há um caminho para a ciência ou para a filosofia, neste caso: encontrar um problema, ver a sua beleza e apaixonar-se por ele; casar e viver feliz com ele até que a morte vos separe - a não ser que encontrem um outro problema ainda mais fascinante, ou, evidentemente, a não ser que obtenham uma solução. Mas mesmo que obtenham uma solução, poderão então descobrir, para vosso deleite, a existência de toda uma família de problemas - filhos,

encantadores ainda que talvez difíceis, para cujo bem-estar poderão trabalhar, com um sentido, até ao fim dos vossos dias."

219

18. CONFERÊNCIA DE LISBOA

Minhas Senhoras e meus Senhores

Quero, em primeiro lugar, agradecer ao Presidente, Dr. Mário Soares, bem como ao coordenador desta conferência, Professor Fernando Gil e, logo a seguir, ao meu amigo João Carlos Espada, o terem tornado possível este encontro e o convite para nele participar.

Em segundo lugar, quero esclarecer à partida que não pretendo convencer

-vos com os meus argumentos. Embora procure apresentá-los da maneira mais simples e mais evidente, tenho plena consciência de que não são perfeitos. Errar é próprio dos homens - e reconheço que errei muito ao longo da minha vida de mais de 85 anos.

Nasci em Viena e a grande experiência da minha vida foi a época da Primeira Guerra Mundial - que foi desencadeada pela Áustria, o meu próprio país - e o pós-guerra. Nascido numa família de pacifistas, durante algumas semanas de 1919 (ainda não tinha 17 anos), fui atraído pelo Comunismo, pois os comunistas russos tinham assinado o Tratado de Paz de Brest Litovsk (o primeiro tratado de paz) e feito muita propaganda daquilo a que chamavam o seu pacifismo. Uma experiência convenceu-me, porém, de que o Partido Comunista não se opunha à violência e não hesitava em pôr em risco vidas humanas, mesmo as dos seus próprios apoiantes. Essa experiência levou-me a reconsiderar a Teoria Marxista, contra a qual me revoltei um pouco antes de completar 17 anos. Concluí que não apenas eu mas ninguém mais sabia o

suficiente para basear nos seus conhecimentos uma decisão que pudesse conduzir ao derramamento de sangue de outras pessoas em prol de um mundo melhor.

Plenamente consciente da minha ignorância acerca da sociedade e do seu futuro, acabei por verificar que a Teoria da História de Marx e a sua profecia sobre o advento do Socialismo, embora engenhosas, tinham muitas falhas.

Afastei-me então da política, excepto evidentemente naquela medida em que todo o cidadão responsável tem o dever de se interessar por ela

e de sobre

221

ela reflectir. No entanto, emocionalmente, continuei durante muito tempo a sentir-me Socialista. Não querendo envolver-me na vida política activa, procurei provar a mim próprio a seriedade do meu credo socialista tomando-me trabalhador manual. Experimentei trabalhos muito pesados, trabalhando de picareta na construção de estradas. Mas como não consegui aguentar fisicamente o esforço, resolvi trabalhar como aprendiz de marceneiro. Passei o respectivo exame, mas descobri que também não era suficientemente bom nesse ofício. Por fim, tornei-me professor primário. Desempenhei esta função razoavelmente, e ainda mantenho contactos com alguns dos meus antigos alunos, que hoje têm 63 anos de idade.

Conto-vos tudo isto para explicar que nunca tive ambições académicas, de facto, durante os meus estudos na Universidade de Viena nunca sonhei ser professor universitário. Foi só quando publiquei o meu primeiro livro, A Lógica da Descoberta Científica, que comecei a pensar em tal hipótese. Frequentei a Universidade não para seguir uma carreira docente, ou mesmo uma

carreira de investigador, mas simplesmente porque entendia que um operário socialista devia ter inteira liberdade para estudar o que quisesse.

Estudei matemática, física e um pouco de química.. apenas por gosto. E estudei o Marxismo em profundidade e em termos críticos, acabando por reconhecer não apenas alguns dos seus erros mas também a sua atitude de arrogância intelectual. Descobri que, dois mil e quinhentos anos antes de mim, Sócrates tinha dito: "Sei que nada sei - e mal isso sei: só sei, portanto, que não sei. Mas quero saber e quero aprender."

Foi ao amor pelo conhecimento, juntamente com a consciência da nossa própria ignorância, que Sócrates chamou "Filosofia", palavra que significa "ânsia de conhecer". O mesmo Sócrates disse que todos nós ansiamos por aquilo que não temos - neste caso, a sabedoria.

Infelizmente, a tradição socrática quase desapareceu, A maior parte dos filósofos pensam que sabem.

Quando tomei consciência que Hitler estava prestes a invadir a Áustria, emigrei com a minha mulher para a Nova Zelândia, onde me fora oferecido um lugar de professor na Universidade de Canterbury,

e no dia em que Hitler ocupou a Áustria decidi escrever outro livro em defesa da Democracia. Os meus interesses teóricos continuavam orientados para as ciências naturais. Mas senti que era meu dever defender a Democracia. Isso tornou-se o meu esforço de guerra. Enquanto as bombas de Hitler caíam sobre Londres, o meu primeiro livro em inglês era aceite para publicação; e foi publicado em Londres em 1945 sob o título A Sociedade Aberta e os seus Inimigos.

O livro foi muito bem recebido. No mesmo dia em que estava a escrever esta conferência recebi do meu editor inglês quatro exemplares da décima oitava edição inglesa. Assim, o livro ainda é vivo quarenta e dois anos depois.

Devo, no entanto, confessar que a Teoria da Democracia que nele defendo não me parece ter sido entendida, nem assimilada. Aparentemente a minha teoria é muito diferente daquilo que as pessoas geralmente acreditam e ao

222

mesmo tempo, muito semelhante ao que, na prática, fazem os democratas; e, de um modo geral, era demasiadamente simples para chamar a atenção.

Eis a razão por que gostaria de a explicar aqui, mais uma vez. Não só admito como sublinho que posso estar enganado. Mas defenderei aqui que a minha Teoria da Democracia é muito simples, fácil de entender por todos, muito diferente da velhíssima Teoria da Democracia que a generalidade das pessoas têm por adquirida e, finalmente, que tem muitas consequencias, sobretudo de ordem prática. Quero sublinhar este último aspecto e, ainda, o facto de a minha teoria evitar expressões grandiloquentes e abstractas como "liberdade" e "razão". Acredito na liberdade e na razão, mas não é sobre estes termos, demasiadamente abstractos e altamente susceptíveis de má utilização, que pode construir-se uma teoria simples, prática e fecunda. Além do mais, e como é sabido, nada se ganha com definições.

O que disse até aqui deve ser tido como uma Introdução ao tema desta conferência, no qual vou agora entrar, dividindo-a em três partes principais. Na primeira, apresentarei muito resumidamente aquilo que pode chamar-se a

Teoria Clássica da Democracia: a teoria do governo do povo. A segundaparte será um breve esboço da minha teoria mais realista, a qual, devo dizer, ainda é nova - embora tenha sido publicada há quarenta e dois anos. A terceira parte é essencialmente uma descrição

das consequências práticas da minha teoria, em resposta à pergunta: "Que diferença prática introduz esta nova teoria?"

1. A Teoria Clássica da Democracia

Em duas palavras, a teoria clássica da democracia defende que o poder reside no povo e que este tem o direito de o exercer. Podem invocar-se muitas e variadas razões para justificar que o povo tenha esse direito, mas não é necessário que aqui me ocupe delas. Vou antes fazer uma breve referência aos seus antecedentes históricos e terminológicos.

Platão foi o primeiro teórico a sistematizar as várias formas que pode revestir a Cidade-Estado. De acordo com o número dos governantes, classificou-as em Monarquia - governo de um só homem bom - e Tirania

forma distorcida da Monarquia; em Aristocracia - governo de vários homens bons -- e Oligarquia - forma distorcida da Aristocracia; e, finalmente, em Democracia- governo de muitos homens, de todo o povo. A Democracia não tinha duas formas: uma vez que os muitos sempre formaram uma turba, a Democracia era distorcida em si própria.

Se examinarmos mais nitidamente esta classificação, e se nos perguntarmos qual o problema que estava na base do pensamento de Platão, concluiremos que era exactamente o mesmo que se encontra na base de todas as outras

'Não posso ocupar-me aqui da minha teoria das definições. V. o meu Livro A Sociedade Aberta, Vol. 11, Cap. 11.

223

teorias. De Platão a Karl Marx e de Karl Marx para cá, o problema foi sempre o de saber quem deve governar - quem deve governar o Estado.

A resposta de Platão a esta pergunta era simples e ingénua: devem governar Os Melhores. Se possível, deve governar, sozinho, o Melhor de todos; em segunda escolha, alguns dos Melhores, os Aristocratas. Mas nunca os Muitos, a Demos, a Turba.

Mesmo antes do nascimento de Platão, a prática ateniense era precisamente oposta: era o povo, a Demos, que devia governar.

A prática romana começou por revestir a forma de Aristocracia, mais tarde substituída pela de Monarquia Cesarista que em dado momento adoptou o princípio de que o poder deve ser confiado ao General escolhido pelo

Exército.

Na Idade Média dizia-se: Deus é quem manda e fá-lo através dos Seus legítimos representantes humanos. A Reforma veio pela primeira vez pôr em causa este princípio de legitimidade, seguindo-se-lhe a Revolução Inglesa de 1648-49 ao proclamar que, por direito divino, era ao povo que competia governar; mas nesta Revolução a soberania divina do povo foi imediatamente utilizada para a instauração da ditadura de Oliver Cromwell. Após a morte do Ditador, voltou-se ao princípio da legitimidade; cuja violação pelo próprio Monarca legítimo provocou a incruenta Segunda Revolução Inglesa de 1688 e o desenvolvimento da democracia britânica através do fortalecimento gradual do Parlamento. O carácter singular deste desenvolvimento deve-se precisamente à experiência de que as querelas ideológicas fundamentais sobre quem deve governar só tinham conduzido, afinal, a consequências catastróficas. A legitimidade real, bem como o governo do povo, haviam deixado de ser princípios em que se podia confiar. Na prática, havia uma monarquia de legitimidade assás duvidosa, criada por vontade do Parlamento, cujo poder ia aumentando constantemente. Até aos nossos dias, o Problema de Platão não voltou a ser seriamente reposto.

Karl Marx, que não era um político britânico, estava ainda dominado pelo Problema de Platão, que formulava da seguinte maneira: "Quem deve governar? Os Bons ou os Maus - os Trabalhadores ou os Capitalistas?" E mesmo aqueles que, em nome da liberdade, rejeitavam pura e simplesmente o Estado, não conseguiam libertar-se das malhas da velha e enganosa questão - eram

os Anarquistas, adversários de qualquer forma de governo. Tenho simpatia pelos esforços infrutíferos que fizeram para se libertarem do velho problema de saber quem deve governar.

2. A mais realista Teoria da Democracia

No meu livro *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos* sugeri que uma questão inteiramente nova deveria ser reconhecida como o problema fundamental de uma teoria política racional. Formulei-a nos seguintes termos: como deverá ser constituído um Estado de modo a que os maus governantes possam ser afastados do poder sem violência, sem derramamento de sangue?

Ao contrário da velha questão, trata-se de um problema essencialmente prático, quase de carácter técnico. As chamadas democracias modernas dão todas elas bons exemplos de soluções práticas para o problema, mesmo que as não tenham conscientemente concebido para tal efeito, Todas consagram, com adaptações, o princípio fundamental de que os governos podem ser afastados do poder pelo voto da maioria. No entanto, em teoria, todas se baseiam ainda no velho problema, bem como na ideologia nada prática segundo a qual é ou deve ser o povo (ou seja, o conjunto da população adulta), por direito próprio, o verdadeiro e único governante. É óbvio, porém, que em

parte alguma o povo realmente governa. Quem manda são os governos (e, infelizmente, as burocracias também: os funcionários públicos - our uncivil masters, como lhes chamou ChurchillI - aos quais é difícil, se não mesmo impossível, responsabilizar pelos actos que praticam).

Apresso-me a explicar desde já as consequências desta minha formulação, que é muito simples, prática e tipicamente não-filosófica.

Em primeiro lugar, é evidente que ela não colide com a prática corrente das democracias ocidentais, tais como a da constituição britânica não-escrita e as muitas constituições escritas que, em graus diferentes, tomaram como modelo o Parlamento britânico. É essa prática que a minha teoria - o meu Problema e a sua Solução - procura descrever. Por essa razão, posso chamar-lhe uma Teoria da Democracia, embora não seja, de modo algum, a teoria do governo do povo, é antes, se assim quiserem, o Estado de Direito que postula a demissão não-violenta dos governos através do voto da maioria.

Em segundo lugar, a minha teoria evita facilmente os paradoxos e dificuldades da teoria velha. Dou-vos um exemplo. "O que deve ser feito, se o povo votar a instauração de uma ditadura?" Obviamente, se o voto for livre, não é provável que tal aconteça. Mas se acontece, que fazer? Muitas constituições exigem uma maioria qualificada de dois terços ou mesmo de três quartos (ou seja, mais do que uma maioria simples) para uma alteração das normas constitucionais, como seria, neste caso, um voto contra a democracia. Mas esta exigência mostra que se encara tal alteração como possível; e, ao mesmo tempo, se abandona o princípio segundo o qual a vontade da maioria "não-qualificada" é a última fonte do poder - ou seja, que quem manda efectivamente é o povo, através do voto maioritário.

Todas estas dificuldades teóricas desaparecem se se puser de lado a velha questão "Quem deve governar", substituindo-a por um novo problema, de ordem prática: qual a melhor maneira de evitar situações

em que um mau governante causa demasiados danos? Quando se diz que a melhor solução conhecida é a de uma norma constitucional que permita a demissão do governo através de um voto maioritário, isso não significa que o voto maioritário seja sempre o voto certo, nem sequer que o seja normalmente. Significa apenas que tal solução, embora imperfeita, é a melhor que até agora se inventou. Winston Churchill disse um dia, de brincadeira, que a Democracia

' No original, jogo de palavras, impossível de reproduzir em português, entre as expressões civil servants (funcionários públicos) e uncivil rulers (governantes malcriados). (N. do T.)

225

é a pior forma de governo - com excepção de todas as outras formas conhecidas.

A questão é esta: quem tiver vivido sob outra forma de governo - ou seja, num regime ditatorial que não pode ser alterado sem derramamento de sangue

- sabe que vale a pena lutar pela Democracia, por imperfeita que ela seja como forma de governo. E que, creio, vale a pena morrer por ela. Esta é, no entanto, uma opinião pessoal e penso que seria um erro tentar convencer os outros a aceitá-la.

Creio que podemos basear toda a nossa teoria no facto de apenas existirem, em matéria de governo, duas alternativas: a ditadura ou qualquer forma de democracia. Não baseamos a nossa opção nas virtudes da democracia, que podem ser questionáveis, mas única e exclusivamente no carácter nefasto da solução ditatorial, que, esse, não oferece dúvidas. Não só porque o ditador tende a fazer mau uso dos seus poderes, mas também porque o ditador, mesmo que seja benevolente, retira a responsabilidade a todos os outros, privando-os assim dos seus direitos humanos.

Creio ser esta uma base suficiente para preferir a opção democrática, ou, por outras palavras, uma norma legal que permita afastar os maus Governos.

3. Uma aplicação desta teoria simples

Falei, até aqui, das diferenças teóricas entre a teoria velha e a teoria nova. Vou agora ocupar-me das diferenças práticas entre uma e outra, tendo escolhido para tal efeito o problema da representação proporcional.

A teoria velha, segundo a qual o poder deve ser exercido, como que

por direito natural ou divino, pelo povo e para o povo, considera que o princípio da representação, proporcional é uma componente essencial da democracia: todas as opiniões têm o direito de ser ouvidas e a justiça exige que estejam representadas no Parlamento, ou na Câmara dos Representantes, na proporção do número de pessoas que nelas votaram. Negar tal direito será, portanto, um acto de injustiça,

Em minha opinião, este argumento é ideológico e desaparece com a teoria velha, sendo, no mínimo, questionável.

Em primeiro lugar, atribui - ainda que só indirectamente - um estatuto a partidos políticos que de outra forma o não obteriam. Isto porquanto que não são apenas as opiniões, mas também os partidos políticos, que é suposto estarem proporcionalmente representados. E se as opiniões dos homens merecem sempre o maior respeito, os partidos políticos, enquanto instrumentos típicos de promoção pessoal e de poder, com todas as possibilidades de intriga que isto implica, não podem de forma alguma ser identificados com opiniões.

Os partidos não necessitam ser mencionados, nem receber qualquer estatuto oficial numa constituição que não preveja a representação proporcional, Os eleitores de cada círculo mandam para a Câmara os seus representantes pessoais. O deputado assim eleito ou actua só ou, se assim o entender, faz

226

combinações com outros - mas em qualquer dos casos tem de explicar ao seu eleitorado as razões por que as fez. É seu dever representar, da melhor maneira que puder, os interesses de todos quantos residem na circunscrição por que foi eleito. Na esmagadora maioria dos casos, tais interesses são idênticos aos de todos os cidadãos do país, da nação. São esses que tem que defender da melhor maneira que lhe for possível.

É esse o único dever dos representantes que deve ser consagrado na Constituição. O representante eleito só deverá considerar a hipótese de se responsabilizar também perante um partido político quando estiver convencido de que, ligado a ele, cumprirá melhor o seu dever perante os que o elegeram, Consequentemente, é sua obrigação abandonar o partido sempre que verificar que pode desempenhar melhor o seu dever fundamental sem ele, ou ligado a outro partido político.

Se a Constituição previr a representação proporcional, então a situação será diametralmente oposta. De acordo com o principio da representação proporcional, o candidato apresenta-se ao eleitorado

exclusivamente como representante de um partido político. Se for eleito, ele deve-o, sobretudo, se não exclusivamente, ao facto de ser representante desse partido. Assim, a sua principal lealdade deve ser para com o partido, sendo seu dever nunca votar contra o partido que o fez eleger. Ao contrário, ele fica moralmente vinculado a esse partido. Se não puder conciliar a lealdade partidária com a sua consciência, tem a obrigação moral, em meu entender, de se demitir do partido e do Parlamento, mesmo que a Constituição lho não imponha. De facto, o processo pelo qual foi eleito retira-lhe, responsabilidade pessoal, transformando-o mais em máquina de votar, do que em pessoa dotada de pensamento e sentimento próprios,

Na minha opinião, isto basta para condenar o princípio da representação proporcional. Em política, precisamos de indivíduos com ideias próprias e dispostos a assumir pessoalmente responsabilidades. Admito que tal seja difícil de atingir qualquer que seja o sistema de partidos, mesmo sem representação proporcional. E reconheço igualmente que ainda não se descobriu uma solução que dispense os partidos.

Se temos que ter partidos políticos, então a Constituição não deve aumentar deliberadamente, pela adopção do sistema de representação proporcional, a sujeição dos nossos representantes às máquinas e às ideologias partidárias.

Até aqui, a minha argumentação contra a representação proporcional desenvolveu-se dentro dos limites da teoria velha, segundo a qual, é o povo quem manda. Mas como já vimos que a teoria não é válida, podemos agora considerar alguns problemas práticos muito simples.

A consequência política principal da representação proporcional é a

tendência para aumentar o número de partidos.

À primeira vista, pode ser uma consequência desejável, na medida em que a existência de um maior número de partidos significa uma maior possibilidade de escolha, mais oportunidades e menos rigidez. Significa também uma maior distribuição do poder e das influências.

227

Sustento, porém, que esta visão das coisas é totalmente errada. No fundo, a existência de muitos partidos traz grandes dificuldades à formação de Governos e põe obstáculos à duração de Governos coesos. Se a representação proporcional se baseia na ideia de que a influência

de um partido deve ser proporcional ao seu poder eleitoral, é inevitável a criação de um sistema pluripartidário cuja consequência prática, na maioria dos casos, é a formação de Governos de coligação. Muito frequentemente, tal situação atribui aos pequenos partidos políticos uma influência desproporcionada - quando não decisiva - na formação dos Governos e no respectivo processo decisório. Acima de tudo, porém, a responsabilidade define-se, pois num Governo de coligação todos os parceiros têm uma responsabilidade reduzida.

A representação proporcional, assim como o aumento do número de partidos que provoca, pode portanto ter efeitos nocivos na questão fundamental, que é, como disse, a maneira de derrubar um governo através do voto nomeadamente através de uma eleição parlamentar. Os eleitores são levados a prever que nenhum dos partidos irá obter maioria absoluta e, deste modo, não votam contra qualquer deles. Em consequência, ninguém encara o dia das eleições como um Dia do Juízo: como um dia em que um Governo responsável se apresenta para ser julgado pelos seus actos e omissões, pelos seus êxitos e

fracassos, e em que uma oposição, responsável, critica o que o Governo fez ou não fez, explicando quais as medidas que deviam ter sido por ele tomadas e porquê.

Em vez disso, o eleitorado é levado a encarar como uma mera flutuação temporária da popularidade - e não como um veredicto de "Culpado" - a

perda de cinco ou dez por cento dos votos sofrida por um partido. Com o

decorso do tempo, o povo habitua-se à ideia de que nenhum partido político ou nenhum dos seus líderes pode ser responsabilizado pelas suas decisões.

Tal como o vejo, o dia das eleições deve ser realmente um Dia do Juízo. Como Péricles disse em Atenas 430 anos antes de Cristo, "embora apenas alguns possam dar origem a uma política, todos somos capazes de a julgar". Podemos enganar-nos no nosso veredicto, evidentemente - e enganamo-nos muitas vezes. Mas se tivermos vivido sob o Governo de um partido e sentido as suas repercussões, temos pelo menos algumas qualificações para o podermos julgar.

Tudo isto pressupõe, no entanto, que o partido no poder e os seus líderes possam ser totalmente responsabilizados pelos seus actos. E isso pressupõe, por seu turno, que o Governo seja maioritário. No caso, pouco frequente, do Governo de um único partido detentor de uma maioria absoluta, mesmo se a maioria dos cidadãos desiludidos

votarem contra ele, não podem facilmente ser afastados do poder. Na realidade, num sistema de representação proporcional, se esse partido no poder (podendo ser responsabilizado pelos seus actos) vier a perder a sua maioria, continuará a ser, muito provavelmente, o maior partido e, com a ajuda de um dos partidos mais pequenos, formará um governo de coligação. Assim, o líder censurado do partido maior continuará a deliberar o Governo, contrariamente ao voto da maioria e com o auxilio de

228

um dos pequenos partidos cuja política, em teoria, pode estar muito longe de "representar os anseios do povo".

É sabido que um partido pequeno pode derrubar um Governo, mesmo sem necessidade de novas eleições e, sem um novo mandato dos eleitores, constituir um novo Governo com partidos da Oposição - numa violação grotesca do fundamento da representação proporcional: a ideia de que a influência de cada partido deve corresponder ao número de votos que conseguiu obter nas urnas.

Para tornar viável um governo de maioria, necessitamos de algo parecido com o sistema bi-partidário que existe na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, Mas a prática da representação proporcional torna-o difícil de conseguir.

No interesse da responsabilização parlamentar, defendo o sistema bi-partidário, ou pelo menos algo que se lhe aproxime. Um tal sistema garante a existência, nos dois partidos, de um processo contínuo de autocrítica.

Referir-me-ei agora a algumas das objecções mais correntes que se fazem ao sistema bi-partidário.

Primeira objecção: um tal sistema impede a formação de outros partidos. Eu admito isso. Mas nós vemos mudanças consideráveis no interior dos dois maiores partidos ingleses e americanos. O impedimento ao aparecimento de novos partidos não significa, portanto, uma negação da flexibilidade.

O ponto é que, num sistema bi-partidário, o partido vencido tem que levar muito a sério a sua derrota eleitoral; pode procurar uma reforma interna dos seus objectivos, ou seja uma reforma ideológica. Se o partido sofre duas ou mesmo três derrotas sucessivas, a busca de novas ideias pode tomar-se frenética, o que obviamente, é uma consequência. E isto pode acontecer mesmo quando a perda de votos não tiver sido

excessiva, mas apenas de uma pequena percentagem.

Mas num sistema com muitos partidos e com coligações tal não acontece. Uma pequena perda de votos, nomeadamente, não provoca quaisquer preocupações, pois, não tendo os partidos responsabilidades bem claras, é tomada como fazendo parte das regras do jogo. As perdas diminutas não são encaradas a sério, nem pelos chefes partidários, nem pelo eleitorado: ninguém se alarma.

Mas uma democracia precisa de partidos que sejam mais sensíveis e, se possível, que vivam em clima de alerta permanente. Só dessa maneira podem ser levados a fazer a sua autocrítica. De resto, a tendência para a autocrítica depois de uma derrota eleitoral é muito mais pronunciada em países com sistemas bi-partidários do que em países onde existem diversos partidos. Assim, a minha resposta à primeira objecção é que, contrariamente ao que pode parecer à primeira vista, um sistema bi-partidário tende a ser mais flexível do que um sistema multi partidário.

A segunda objecção é a seguinte. A representação proporcional permite o aparecimento de novos partidos, possibilidade que, sem ela, fica muito diminuída. A simples existência de um terceiro partido pode melhorar grandemente a actuação dos dois grandes partidos.

229

^ minha resposta: reconheço que pode muito bem ser assim. Mas o que acontece se aparecerem cinco ou seis desses novos partidos? Outra resposta é que se corre o risco de um pequeno partido ser investido num poder desproporcionado, se puder ele próprio decidir a qual dos dois grandes partidos se juntará para formar um Governo de coligação,

A terceira que gostaria de discutir é a seguinte: o sistema bi-partidário é incompatível com a ideia da Sociedade Aberta - com a abertura a novas ideias e com a ideia de pluralismo. A minha resposta é que tanto a Grã-Bretanha como os Estados Unidos são nações muito abertas, que uma abertura completa seria obviamente autodestrutiva, tal como o seria uma liberdade completa; que a abertura cultural e abertura política são coisas diferentes; e

que a atitude certa perante o Dia do Juízo político pode ter muito mais valor em política do que um debate sem fim - e certamente muito mais do que uma conferência sem fim!

Obrigado pela vossa atenção, e agora fico à espera dos vossos severos ataques à minha argumentação.

ÍNDICE DE NOMES E INSTITUIÇÕES

Ackermann, 63 Adains, J. C., 45 Adorno, Ili. W., 69, 90, 92, 94-96
 Alberth, H., 91 Alphach, Fórum, 17 Ambrósio, Santo, 107 Ameinias,
 183 Anaxágoras, 44, 101-104, 106, 107 Anaximandro, 102, 106, 185
 Anaxímenes, 183 Apolodoro, 103 Aristóteles, 183 Agostinho, Santo,
 107, 130

Bach, J. S., 128 Bacon, F., 94 Baldwin, J. M., 69 B13C (British
 Broadcasting Corpora
 tion), 117 Beethoven, L. van, 115, 155, 201, 202,

207 Benda, J., 19, 84, 95 Bentley, R., 170 Bergson, H., 26 Berkeley,
 G., 22, 23, 92, 166, 169, 197,

216 Bemard, C., 50 Bemays, P., 63 Bloch, E., 88 Bohr, N., 24, 122,
 203, 207 Boltzmann L., 114 Bolzano, B., 106, 108, 147

Bondi, H., 66 Brafford, Bischof von, 191 Bralinis, L, 115 Broglie,
 L. V. de, 24, 218 Browner, L. E. L, 64 Bruckner, A., 115 Bruno, G.,
 192 Bühler, 32, 107

Cantor, G., 63, 65, 107, 108 Carlos 1, de Inglaterra, 133 Carnap,
 R., 54, 63, 210, 211 Ceréfone, 42 Chamberlain, N., 145 Copérnico,
 N., 50, 123 Cruschtschow, N., 190 Churchill, W., 194 Cleve, F. M.,
 104, 106, 183 Cohen, P. L, 36, 64 Conite. A., 92, 93, 128 Congresso
 Internacional de Filosofia,

147,209 Coster, L. L, 101 Cranston, M., 90 Crick, F., 68, 69 Cromwell,
 O., 133

Dário, 114 Darwin, Ch., 11, 25, 89 Demócrito, 23, 44, 178 Descartes,
 23, 45, 56, 118, 167, 212

231

Uiels, H., 183 Die Zeit, 87 Dilthey, 149, 154 Diógenes Laércio, 107
 du Gard, R. M., 90

Eccles, J. C., 38, 107 Eddington, A. S., 67, 122 Eduardo VIII, de
 Inglaterra, 145 Einstein, A., 24, 47, 49, 50, 57, 66, 67,

120, 122, 168, 178, 203, 207, 212,

216 Engels, F., 37 Epicuro, 23 Erasmo de Roterdão, 50, 127, 174, 180
 Escola de Economia de Londres, 91 Ésquilo, 102, 113 Estaline, i. V.,

191 Euclides, 34

Faraday, M., 24, 216 Farr, C., 53 Feigl, H., 160 Festival de Salzburgo, 201 Fichte, J. G., 113, 118, 125, 162, 186 Fisher, H. A. L., 131 Fleischmann, G. u. 1., 17 Förster, F. W., 127 Foster, E. M., 20 Fraenkel, A. H., 63 Frank. Ph., 93, 210 Frederico Guilherme 111, da Prússia, 117 Frege, G., 107. 147 Fries, J. F., 43 Fukui, K., 218

Gadamer, H., 93 Galilei, G., 51, 103, 152-154 Galle, J. G., 43 Gandhi, Mahatma, 61 Gentzen, G. K. E., 63 Gigon, O., 106 Gödel, K., 64, 69, 150, 209, 211 Goethe, J. W. von, 41, 44, 45, 50, 97,

111,173,203 Gold, Tlt., 66 Goldbach, 35

Gombrich, E. H., 106, 139 Gomperz, H., 106 Goya, F. de, 203 Grossner, K., 87 Gutenberg, J., 101, 103 Guthrie. W. K. C., 183

Habermas, L, 92, 94-97 Hahn, H., 63 Hardy, A., 69 Haydn, J., 105, 115, 207 Hegel, G. W. F., 92, 94, 96, 113, 118,

125, 128, 129, 138, 162, 163, 185 Heidegger, M., 27, 95 Heisenberg, W., 67, 212 Heraclito, 103 Heródoto, 103, 107, 113 Hertz, H., 67, 216 Herz, E., 109 Hesíodo, 90, 102, 168, 175, 204 Hess, V. F., 67 Heyting, A., 64 Hilbert, D., 63, 65 Hippel, Ili. G., 118 Bitler, A., 27, 145, 164, 194, 199 Hobbes, Th- 140 Hockcappel, W., 157 HoffmannsLhal, H. von, 204 Homero, 102, 103, 105, 106, 107, 110,

113, 164, 168, 175, 178, 204 Hosiasson-Lindcnbaum, L, 209, 210 Hoyle, 66 Hubble, E. P., 66 Hume, D., 46, 121, 159, 163, 165, 166,

174 Hunold, A., 185 Hutton, L, 69 Huxley, L, 69

Inocência M, 133

Jaime 11, de Inglaterra, 133 Jarnes W., 19 Jaspers, K., 95 Jeans, L, 119 Johnson, S., 23

232

Kahn, Ch. H., 106 Kant, L, 18, 20, 246, 49, 56, 66, 67, 110,

117-124. 125-127, 132, 133. 138, 141, 159, 160, 174, 185, 186, 188 Kepler, L, 45, SO, 82, 153, 208, 216 Koffka. M., 137 KoIlwitz, K., 203 Köstler, A., 152 Kraft, V., 160 Kranz, W., 106,183 Kraus. K., 198, 202 Kraus. W., 88 Kreuzer, F., 171 Krieck, E., 68 Kronecker, L., 149 Krug., W. T., 43

Lagcrlöf. S., 101 Lanczos, C., 67 Lavoisier, A., 68 Uibniz, G. W. von, 24, 65, 147 Lenine, W. I. (Ulianov), 88, 164 Leonardo da Vinci, 37 Lessing, G. E., 50, 174, 180 Lessing, Ili.. 130 Leverrier, U. L., 43 Lewis, H. D., 157 Lilienthal, O., 37 Lindenbawn, A., 209, 210 Locke, J., 118, 133, 148, 163, 174, 188 Loos, A., 202 Lorenz, K., 101 Lucas, D., 171 Lucas, L., 171 Lührs, G., 157 Lucrecio, 23 Lutero, M., 175

Mach, E., 22, 30, 62, 67, 92, 114, 166,

216 Maemillan, H., 190 Maithus, 7h. R., 25 Mandeville, B. de, 129 Marinheim, K., 92 Marcuse, H., 90, 92 Marx, K., 37. 87, 88, 91, 97, 128, 190,

199

Maxwell, I. C., 24, 67, 216 Mendel, G., 67 Menger, K., 91, 94 Metternich, K. von, 203 Mill, J. S., 148 Monod, L., 165, 167 Montaigne, M. E. de, 174, 180 Morgan L., 69 Morgenstem, Chr.. 97 Moisés, 172 Mourlan, 90 Mozart, W. A., 115, 164 Mussolini, B., 145, 164

Napoleão, 203 Newton, L, 24, 25, 45, 47, 49, 50, 57, 66,

67, 82, 118, 119, 122, 153, 168, 178,

216 Nestle, W., 183 Neumann, J. V., 63 Neurath, O., 163, 209, 210 Nicolau de Cusa, 50, 174 Nietzsche, F., 84

Obra dos Austríacos Residentes no

Estrangeiro, 109 O'Brien, D., 106 Orsted, 216

Passmore, L, 50 Pascal, 213 Pausteur, 50 Pauli, W., 67 Péricles. 101, 102, 103 Pestalozzi, J. H., 186, 195 Píndaro, 102 Pisístrato, 102, 105, 106 Pitágoras, 102, 181 Planck, M., 203 Platão, 41, 42, 43, 54, 103, 106, 107, 126,

127, 145, 146, 147, 156, 196, 197 Poincaré, H., 64 Popper-Lynkeus, 114 Protágoras, 107

233

Reichenbach, 210 Reinisch, L., 125 Remarque, E. M., 61 Robespierre. M. de, 132, 191 Robinson, A., 65 Robinson, R. M., 150 Rousseau. J.-J., 110, 113, 198, 199 Russell, B., 19. 64, 65, 92, 161, 164,

187, 192, 206 Rutherford. E., 203

Times Literary Supplement, The, 92 Toynbee, A., 188 Treder, H. L, 66, 67 Trollope A., 139 Tucídides, 164

Universidade de Salzburg, 53 Universidade de Tübingen, 171
Universidade Antiga de Viena, 171

Sakharov. A., 13 Sarrazim, T., 157 Schelling, T., 157 Schelling, F. W. L, 118, 186 Schiller, F. Von, 127, 188, 203 Schilpp, P. A., 89, 165 Schlick, M., 93, 161, 210 Schopenhauer, A., 145, 172, 185 Schrödinger, E., 24, 67, 68, 69 Schubert, F. 115, 207 Selby-Bigge, L. A., 159 Skinner, B. F., 166, 168 Sociedade Alemã de Sociologia, 71 Sócrates, 13, 41-45, 49, 50, 124, 158,

174, 178 Spencer, H., 25 Spengler, O., 128, 130, 185, 188, 189 Spinoza, B. de, 159, 188 Sprenger, F., 157 Suttner, B. v., 127

Tarski, A., 20, 64, 81, 150, 209, 211 Temístocles, 103 Tennyson, A., 25 Tietzel, M., 157 Times, The, 139

Vico, G. B., 128 Voltaire, F. M. A. de, 50, 117, 119, 171. 173

Waddington, C. H., 69 Waismann, F., 157, 158, 160, 210 Watson, J. B., 68, 69, 166, 167 Wächter, U., 15 Weingartner, P., 53 Wellmer, A., 94 Weyl, H., 64 Wheeler, A., 205 Whitehead, A. N., 63 Wiener Kreis, 54, 66, 93, 114, 160 Wilde, O., 205 Wittgenstein, L., 20, 160, 161, 162 Wright, O. u. W., 37 Wright, T., 119

Xenófanos, 48, 49, 55, 85, 102, 171, 174
-179, 183

Zermelo, E., 63 Zilsel, 210

234

ÍNDICE REMISSIVO

Absolutismo, 118 Acaso, 27, 28 Acção à distância (Newton), 154, 168
Actividade, li, 26, 28; cf. Iniciativa Adaptação, 26, 69 Afeganistão, 171 Afirmação, 54, 57, 78, 80; cf. asserção,

proposição, verdade Agressão, Agressividade, 164 Água, 31 Alemanha, 125, 128, 199 Alunagem, 169 Ambiente (meio ambiente), 11, 26, 28,

30, 69; Análise, 65 Anarquia, 173 Animal, 21; psicologia animal, 67
Anti-intelectualismo, 95; cf. intelectuais Anti-marxismo, 88; cf. marxismo Antinomias (Kantianas), 117, 118 Antropologia, 74, 75
Antropologia social, 74, 75, 76 Antropomorfismo na religião, 175

Apeiron (Anaxiniandro), 183 Aprender, 11, 30 Aristocracia, 198
Aritmética, 150; cf. Números Arquitectos, 181 Arte, 62, 105, 201-208;
ver poesia, pin
tura, música Arte pela arte, 203 Astrologia, 154 Atenas, 42, 102-104,
111, 158; cf. Gre
gos Atomismo, 23 Átomo, 31; bomba atômica, annas

atómicas, 190, 193; núcleo atômico,
30; teoria atômica, 62, 203, 207 Atracção, 22 Aumento da produção,
145 Aumento das necessidades, 112 Áustria, 112 Autonomia, 121, 126;
princípio de (Kant), 56 Auto-crítica, 175, 178, 181, 186, 201,

208 Auto-didactismo, 126 Auto-libertação (emancipação), 116;

pela ascese, 196; pelo saber, 125,
135,186,195 Autoria, 105 Autoridade, 50, 54, 57, 58, 66, 121, 137,

138-181; cf. tracliy@-to

Bcliaviorismo, 77, 166; cf. Skinner,

Watson Bezerro de ouro, 172 Biologia, 67-69; cf. evolução
Burocratização, 246

Cadeia, causa, efeito, 3.5 Cálculo das possibilidades, teoria, 74,
89 Cálculo de classes, 63 Cálculo de funções, 63 Cálculo diferencial
e integral, 63, 65; cf.

análise

235

Campo(s) - eléctrico e magnético, 62; campos de forças, iniatériaais,
realidade dos, 166; teoria dos campos (Maxwell), 24 Campos de
concentração, 158, 171 Campos de gravitação, 62; cf. gravitação Caso,
145 Catolicismo, 133; cf, Igreja Causas (motivos) do comportamento
(Hunic), 154, 1 60 Célula primitiva, 27, 2@ Ccrisura, 144
CcI)ticísino, 20, 45, 168, 174 Céptico, 135, 174 Certeza, 18, 19,
106, 176, 177, 180, 181 Choque de culturas ("culture elasli"),

102,107,113 Chrisichurch, 53 Ciência, 21, 47, 48, 61, 69, 72, 109,
143,

164, 166, 169, 189, 201, 208; missão da, 18; empírica, 62; cf. ciência
da Naturei.,,i; @voltição, 61, 62; pro~ grc,çs(), 129; flistória da,
67; história ou ideográfica, 81; teoria (Kant), 57; objectividade
da, 82, 83; pura, 89; sociologia da, 53; teórica ou

nomotética, 93; ocidental, 208 Ciências humanas, humanista, 89, 148,

151 Ciências Naturais (Cientista (Ias), 12, 17,

44, 46, 48, 50, 64, 71, 73, 74, 77, 89, 93, 102, 111, 112, 121, 179, 180, 204, 207, 181; método das e. n.. 11, 75, 94; cf. Indução; Racionalismo, 113 Ciências sociais, 50, 71-84, 89, 93;

teóricas, 164 Cientificidade, critério de, 62 Cientismo, 20, 43, 50, 74 Claridade, 58 Classes, 129; ódio de, 201; verdade de, e

ciência, 77 Código genético, 68; cf. genes Comportamento (verb., i)), 76 Compreensão, 151-154; acto, 151;

história, 147, 151, 154 Comunismo, comunistas, 87, 191, 197,

199, 200 Conceito de saber clássico, 43, 49; re forma, 49, 50

Conceito(s), 162, 163 Concorrência, 24, 38, 78; de teoria,,, 174 Conclusão, 81 Co idicionamento, 167; cf. Beliav iorisnio, 167 Conhecimento, 10, 17, 20, 32, 72, 169;

lógica do, 72, 82; psicologia do, 176; fontes do, 53, 59; do universo, 168, 169; desenvolvimento do, 168, 169; valor cognitivo da compreensão, 151 Conjectura (Hipótese), 43, 48, 57, 166,

175, 189 Consciência, 121; intelectual, 185 Consciência, 29, 31, 33, 34, 38, 148;

função biológica da, 30; grau de, 21; animal, 29; cf. inconsciente, mundo

2 Constru[ivisrno (rmatemático), 36 Conteúdo das proposições, 35, 82 Contradição lógica, 73 Controle da natalidade, 17 Convenção de Munique 1938, 138, 145 Convencionalismo (niatemático), 36 Corrupção, 12 Cosmologia, 18, 21, 30, 66, 117, 120, (168), 169, (170), (204), 204;

crítica, 111 Cosmos (universo), 21, 23, 120, 169 Crença (fé), 20 Crscii-mento intelectual, 150; progresso,

teoria (s) Criatividade, 37, 62, 64; cf. Fantasia Cristais (de água),

31 Cristianismo, 172, 190 Critério (racional), 48 Crítica, 20, 32, 37, 38, 56, 59, 61, 69, 73,

78, 79, 80, 94, 109, 134, 162, 166, 173, 175, 186, 207; racional, 38, 63, 66, 80, 84, 111, 112, 142, 182, 204-, cf. discussão Cultura (civilização), 22, 105; ocidental (europeia), 102, 106, 107-110, cf.

Ocidente; historiador da, 148, cf. ciências humanas, história; indústria da, 202-, crítica da, 202; oriental, 202; pessimismo, 202, 207; filosofia da, 62; v. t. choque de culturas Cultura árabe, 108

236

Darwinismo , 11, 25, 27, 28, 39; U, evolução Dedução, 63; teoria da, 89 Definição, 58; problema da, 89 Delito, 12 Democracia, 12, 55, 101, 109, 111, 133,

141, 185-200; da, 198 Demonstração (lógica), 187 Desemprego, 195 Despotismo, 111, 142; cf. ditadura, to-

talitarismo, tirania Desumanidade, 191, 197 Determinismo, 28, 159, 188; cf. indeter minismo, acaso Deus, 55, 24; ideia de Deus, 129, 133;

cidade de, 129, 133 Deuses (gregos), 111, 175; v. Homero Dialéctica, 42, 97 Dignidade da pessoa humana, 188 Dignidade humana, 128 Direito, 12, 19, 92, 141 Direitos do homem, 115 Direito internacional, 122 Direito penal, 12 Discussão (crítica ou racional), '78, 142,

145, 165, 174; cf. crítica, 180, 186, 188 Ditadura, 133, 199; cf. despotismo,

Hitler, Mussolim, Estaline, totalitarismo, tirania Dogmatismo, 20, 50, (51), 59, 78, 192 Domínio da língua alemã, 187; cf. Alemanha, Áustria, Suíça Dualismo, 22, 147 Dualismo corpo-alma, 147; problema

do, 90 Dúvida, 174

Economia de mercado (livre), 197 Economia planificada, 197 Economia política, 74, 92 Educação para todos, (195), 196; cf.

instrução Efeito, 23, 33 Electrões, 24, 30 Electromagnetismo, 23 Eleição política, 199 Elenchos, 16, 42, 172; cf. refutação Elite, 139, 198, 199; teoria de uma elite

intelectual, 158, 159

Emergência, 30, 32 (32), (37), 39 Empiriocriticismo, 88 Empirismo (crítico), 57; cf. crítica, racionalismo Engenheiro, 181 Enundimento, 46, 120, 125; pensamento, inteligência humana Enzima, 68 E-pagoge (indução), 142 Equívoco, 11, 18, 32, 55, 80, 131, 134;

cf. erro, 138, 178 Erro, 182, 206; correção, 11, 206; v.

equivoco Escandinávia, 133 Escola céptica, 174 Escola romântica, 125 Escolástica, 169 Escravatura, 200 Espaço, 23, 117, 119, 168, 169 Especulações cosmológicas, 204 Espiral da ação recíproca dos 3 mundos,

26,34, 36 Espírito, 21, 35, 37, 38, 167; realidade

do, 166 Espírito do tempo, 163 Estado, 140; missão do, 197; teoria do

Estado (filosofia), teórico do, 54, 122, 198, 192; poder do Estado ou

poder; estadista, 158 Estado de direito, 173 Estado providência, 108, 113, 196 Estados Unidos, 101, 129, 132 Esteticismo, 90 Estilo, 93-97, 173, 205 Estudo do comportamento, 67 Europa Ocidental, 132 Éter (cósmico), 23 Ética, 20,44, 56,121,126,133,165,166,

168, 169, 172, 193; antiga, 181; para os intelectuais, 181; nota, 181; princípios da, 180; fixação de objectivos éticos, 132; cf. ética profissional Ética profissional, 181 Etnologia, 74 Evolução (biológica), 26, 28, 69 (105);

cf. Darwinismo; cultural, 39 e

revolução, 141 Evolução (espiritual), 61; na história,

129-158; psicologia da, 67; Cf. PTO
237

gTeSSO Existencialismo, 84 Experiência, 119; cf. observação,

facto(s), 119 Explicação (causal), 81; capacidade interpretativa, 82, 207; psicológica, 154 Explosão demográfica (aumento de), 18,

24, 25 Explosão inicial, 30 Expressionismo, 105

Facto(s), 57, 80, 81, 92, 203; recolha de,

72; cf. mito da indução Falibilidade, 173, 177, 180 Falibilismo, 43
Falsidade (recondução/retransferência

da), 80 Fanatismo, 132, 133, 171, 172, 191 Fantasia, 62, 66, 67, 142,
204, 208; cf.

criatividade Fascismo, 87, 90; cf. Hitler, Mussolini,

87, 90 Fase, 30, 32; ele Vénus, 153 Fase coloidal, 31 Fases de Vénus,
153 Fases dos planetas, 153 Fenómeno, 21 Filosofia, filósofos, 43,
84, 88, 89, 91, 97,

120, 130, 147, 157, 170; acadêmicos (profissionais), 158, 159, 161,
163,
165 (181); do senso comum, 165; missão do, 162, 168, 169; e análise
de conceitos, 162, 163; do conhecimento; auto-crítica, 178; grega,
189, présocráticas; como terapia intelectual, 162; da matemática,
64, 93, 169; minuciosa, 169; negativa, 90; política, 169; escolas
de, 90 Filosofia social, 19, 198 Filme, 202 Física, 120; física
nuclear, 62; moderna,

24; newtoniana, 120; e teologia (Newton), 168; teórica, 74; cf.
átomo, matéria Fisicalismo, 22, 24 Fixação de objetivos na história,
131,

132, 133 Força, 22 Força de Coriolis ou Coriolus (força de),

152 Formalistas (matemáticos), 63, 55 Fraternidade, 202 Funcionário,
181 Fundamento (objectivo, crítico), 21;

necessário, 43 Futurismo (moralista, 92

Gene (genética), 68, 69; gene~pool, 26;

mito do gene egoísta, 28 Génesis, 204 Geometria, 63, 120 Governo
através da discussão, 143 Gravitação, 67; teoria da, Newtoniana,

18, 23, 45, 47, (49), 154, 168, 178; Einsteiniana, 47; cf. Newton,
campos de gravidade Grécia, 101, 105, 108, 109, 111, 142,

168, 174, 189; cf. Atenas Guerra, 164, 193-195; cf. paz Guerra da
Independência (aincri cana),

115 Guerras Napoleônicas, 111

Hegelianismo, 185 Hegelianos, 188 Hermenêutica, 93, 154 Hipocrisia (moral), 196 Hipótese ad hoc, 81; cf. conjectura Hipótese do continuum, 65 Hipótese de Kant - Laplace, 117; cf.

determinismo História (57), 89, 126-133, 150" lei da.

192; filosofia da (Kant), 125; sentido da, 126, 128, 130 Historicismo (hegelianizante), 185 Hoare - Lava], Plano, 138, 145 Homem (comum) (o homem da rua),

137; senso comum Homeostase, 11 Homem (comum) (o homem da rua),

137; senso comum Humanismo, 102

Idealismo (alemão), 156; transcendental (Kant) 119 Idealismo alemão, 116, 119 Ideias, 148; inovadoras, 93; história das,

67, 190; Poder das, 134; platônicas, 147, 148

238

Ideologia, 48 Ignorância, 58, 71, 90, 109, 172, 176; cf.

não-saber, saber Ignorância (Sócrates), 49, 71, 85, 178;

infinitude da, 179 Igreja, 191; Tomaria, 116 Igualdade, 115, 126, 132, (196) Igualdade de oportunidades, 196; cf.

igualdade, educação Iluminismo, 115, 122, 125, 127, 132,

134, 138, 186, 188, 195 Imaterialidade, 34 Imaterialismo, 22, 167; cf. Berkeley,

Mach, Impressões sensoriais, sensações, 30,

120 Imunidade, 18 Inconsciente, 30 Indemonstrabilidade, 64 Indeterminação e seleção, 89 Individualidade, indivíduo, 11, 25, 69,

84, 132, 144 Infinito, 33; actual, teoria de (Cantor),

65; pequeno, 65; potencial, 65 Infinitude das proposições, 178; do uni

verso, 117 Inglaterra, 115, 133, 187, 193 Iniciativa, 25, 69;

Actividade Injustiça, 178 Inquisição, 158 Insegurança, 54; cf. certeza Instituições (sociais), 84, 143; consequências, 84 Instrução (direito à), 196 Integridade intelectual, 95, 172, 181,

185 Intelectuais, 19, 144, 181, 198 ; alemães,

187; ética, 181; massacres, 172; traição dos, 84, 95 Intelectualismo, 56 Inteligência humana saudável, 173; cf.

senso comum, homem Interações - Mundo (1, 2, 3); Espiral,

34,35,37,105,148,150 Interesses, '79, 165; cf, objectividade Interpretação (compreensão), 151; cf.

hcrmcnêutica Intencionismo (matemático), 36, 64, 66 Intuição, 58, 63, 182; lógica, 64 Invento, inventor, 28, 29, 37

Investigação, investigador, Y7, 120, 203,

207; organizada, 69 Irlanda, 139 Irracionalismo, 17, 89 Irrefutabilidade, 64 Itália, 199

Japão, 199 Juristas, 187 Justiça, (140), 141, 143, 145 Justificação, 54, 62, 73, 84; da filosofia,

158

Lamarquismo, 69 Legislação (tarefa da), 108 Legitimismo, 133 Lei da Inércia, 153 Liberalismo, 88, 133, 137-146 Liberdade, 25, 26, 27, 87, 101-105, 108,

111, 123, 126, 128, 132, 133, 138,

144, 159, 167, 188, 194, 197; ideal de, 196; individual, 65; política, 188,

199-200 Língua(s), 12, 32, 33, 35, 39, 64, 89, 105,

148; filosofia, 162, 163; linguagem literária, 110; comportamento linguístico, 166; cf. estilo Literatura, 202; V. poesia

Livre-arbítrio, 159; cf. liberdade Livreiro, 44 Livros (mercado livreiro), 101, 106 Lógica, 63, 71, 84; dedutiva, 63, 79;

clássica, 20; matemática, 65, 81,

169; moderna, 81; objectividade da,

89; cf. dedução, indução, paradoxo, positivismo, conclusão (método)

Lógica situacional, 83, 154 Logicismo, 63, 66 Lua e marés, 154; cf. teoria das marés Lutas de credos, 133 Luz, 30, 67

Mal, o, 164 Maniqueísmo, 129 Marxismo, 164, 190, 196, 199; anti, 88;
cf. socialismo Missa(s), 196, 198, 199, 202; posse,
196; miséria das, 12, 102; sociedade de, 196, 200 Massificação, 197
239

iviatemática, 36, 63, 90, 169; filosofia da,
64, 93, 169; números Matemática, 20, 21, 24, 31, 169; reali
dade (Ia, 22, 166, 24; estrutura da, 62,
67 Materialismo, 22, 23, 24; bchaviorista,

206 Mediana (médias), 17, 181 Memória, 29 Menoridade - estado
providência, 166,

125 Metafísica, 161 Método (objectivo -com preens i vo), 83;

cf, m. crítico, ciência da natureza Método crítico, 18, 44, 50, 73,
80; cf. v.

crítica Método indutivo, 75 Metodologia, 89, 94 Missão Runciman, 138
Misticismo, 168 Mito, mitos, 62, 111, 112, 204; ver Deu
ses, Flomero Mito da induyÃO, 74, (75) Modas, 163, 173 Modernidade,
202 Modéstia (socrática ou intelectual), 169,

173, 178; cf. ignorância Molécula, 31 Monismo, 147 Monopólio dos
media, 144 Monoteísmo, 174, 177, 179, 183 Morte, 27, 28 Mortos, 39
(192); cf. vítimas humanas Movimento dos planetas (teoria do movi
mento dos corpos celestes), 45, 207; cf. sistema solar Movimento sem
- mim, 145 Mundo(s), 21, 58, 118; explicação, 204;

fantástico, especulativo, 62; cf. utopia; físico, 84, 148; cf. mundo
1; estado universal, 193; compreensão,
71; em interações com o organismo,
29 Mundo 1, 21, 29, 30, 31, 33, 34, 135; pré
material, 105, 148, 149, 166 Mundo 2, 21, 22, 29, 31, 34, 37, 106,
148,

149, 166 Mundo 3, 21, 22, 32, 33, 35, 36, 37, 38;

autónomo, 149, 150; objectividade do, 149; teoria, 89; compreensão,
154

Mundo físico, 21, 23, 33, 105; Mundo 1 Música, 62, loi, 113, 204,
207, 208 Música das esferas, 208 Mutação, 12, mutante, 26, 27, 28,

Nacional - socialismo (nazismo), 142;

cf. Hitler Nacionalidade, 172 Nacionalismo, 111, 117 Nações - Estados, 110 Nações Unidas, 193 Neo-violência, 12, 39, 109 Naturalismo, 105; metodológico, 74 Natureza, 24, 27, 46; domínio da, 134;

lei da, 46; cf. ciência da natureza; filosofia da, 45, 205; direito natural,

172 Navalha de Ockham liberal, 140 Nebulosos, 117; via láctea Negligência política, 202 Neodialéticas, 88, 91 Ncopositivismo, 92, 93, 94 Neutrino(s), 30; campo de, 67; tempes tade de, solar, 67 Nichos ecológicos, 26, 28, 69; catástro fe dos, 39 Niilismo, 142 Normativo, 92; critérios Número sequência, natural, 34, 36, 149,

177 Números primos, 34, 36; teoria dos, 149

Objectivo (idade), 18, 20, 76-79; da

lógica, 89; problema da, 89; da ciência, 73, 74; cf. verdade, mundo 3 Observação, 57, 72, 82, 166; cf. facto(s) Ocidente, 185, 200 Ocidente; cf. cultura, Europa Ocidental,

choque, 101-108, 130, 189 Opinião (doxa), 43, 56 Opinião(ões), 164 (187), 188; formação

da, livre, 187; pública, 137-146 Oposição, 141 óptica, 50 Optimismo, 25, 27, 202; teóricos do

conhecimento, 165 Oráculo de Delfos, 41 Ordem, 110; regularidade Organismo, 11, 26, 28, 29 Oriente, Médio, 102; Próximo, 111

240

Padrões (standards), 90, 92; critério; normativo paixão, 161 Paradoxos lógicos, 161; antinomias Paz, 39, 109, 127, 193-195 Pêndulo de Foucault, 152 Pensamento, 104, 105; liberdade, 142,

188 Pensamento (lógico) - raciocínio, 58;

cf. razão, compreensão Percepção, 54, 72, 166; cf. impressões

sensoriais Percepção (pura) - Kant, 119 Persas, 111 Perseguição (religiosa), 172 Pessimismo, 2S, 28, 39, 145, 202; teoria

do conhecimento, 165, 176; histórico, 133; profetas do, 192; cf. declínio Pietisnio, 117 Pintura, 206 Pircu, 42, 10-@ Platonismo, 36, 199; cf. teoria do Estado Pluralismo (sociedade aberta), 126, 132,

134, 166, 185, 200-, crítico, 173; e Mundo 3, 147-150, 173 Pobreza, 195-197 Poder, 92; das ideias, 134; abuso do, 140,

198; do Estado, 12, 78, 87, 144, 197 Poder criativo, 58 Poesia, 204 Polifonia, 208 P,)Iiteísmo, 147; cf. deuses Políticos, 181 Positivismo, 20, 56, 62, 66, 92, 102, 160,

166; ético e jurídico, 93, 94; polémica do, 90, 92, 94; v. ncopositivismo Posse, 196; cf. massas Precisão (exactidão), 58, 162 Preconceito(s), 142; criticável, 94; filo sóficos, 163, 164 Pressão selectiva, 25, 26, 28, 69; interna,

25, 26, 27, 28; selecção Pressupostos, 81 Primitivismo, 205 Princípios da relatividade (Cialileu), 152 Princípio do universo; cf. explosão origi nal, 117 Problema(as), 17, 18, 22, 35, 72, 75, 78,

88, 89, 149; de aplicação 8 1; autório mo, 149; de Euclidcs, 35; histórico, 81; lista de, 89; solução de, 26, 28, 29, 58, 8 1, 89, 161; tentativa de solução de, 11, 34, 73, 81, 91, 150; filosófico, 89, 161; situação do, histórico, sua reconstrução, 151; situação do p. e interpretação, 151-153, teórico, 81; insolúvel, 150 Problema da indução, 89, 91 Problema de Goldbach, conjectura, 35,

149 Problema do realismo, 89 ProbIctria fictício, 161 Processo de aprendizagem, 29 Procura do erro, 19, 182 Produtos do espírito, 22; cf. Mundo 3 Profecias do declínio, 186, (192) Profetas falsos, 190; autodenominados,

186 Prognostico (vaticínio), 18, 31, 48; histó rico, 130 Progresso, 177; histórico, 48, 131, 202,

128; na arte, 205; critério de, 48, 50; da opinião pública, 138, 143; profecias, 185, 192, teorias, 143, científico, 95, 129, 205, 207 Propaganda, 145 Proposição, 18, 176; cálculo proposi cional, 63; verdadeira, 80; cf. afirmação Proposição, proposições, 148; descritti vas, 32; conceitos, 105; conteúdo de, 34, 82; irifinitude das, 178; verdade das, 18, 82; cf. asserção, afirmação Propriedade intelectual (direitos de au

tor), 87 Protecção das minorias, 110 Psicanálise, 82; cf. psicologia da

profundidade Psicologia, 82, 151; do conhecimento,

176; cf. Behaviorismo, psicologia da profundidade Psicologia da aprendizagem, 82; U.

Behaviorismo Psicologia da mentalidade, 82 Psicologia da profundidade, 75 Psicologia social, 151

Raça(s), 129, 172 Racionalidade, 89; ética profissional,

241

Racionalismo, 56, 131, 142, 160; grego, 190; crítico, 56, 186; cf. crítica; terror das, 191; e tradição, 188, 194; cf. ciências da natureza Radiação cósmica, 66; tempestade de

neutrinos Rádio astronomia, 66 R.iz.io, 19, 39, 58, 126, 160, 173, 186;

unidade, 165; paixão, 159; pura (Kant), 119 Realidade, 119, 166, 169; cf. matéria,

Intindo Realidade, 17, 21-36; formação da 17,

37, 40; teoria da realidade do senso comum, 166; cf. realidade, mundo 1,

166 Realismo Pluralista, 166 Reforma, 139 Reforma (religiosa), 101 Refutação (tentativa de), 73 Regime governativo constitucional, 116 Regularidade, 81; cf. ordem Relação sequencial (lógica), 80 Relativismo, 77, 80, 134, 173; histórias,

77, 134; filosófico, 18, 19; sociológico, 77; Cético, 81 Relevância, 78; cf. sentido, critério Religião comunista, 190 Religião(es), 56, 122, 147, 172, 188;

lutas religiosas, 188; da razão, 191; cf. religião comunista Repressão, 194 República de Weimar, 173 Resistência física, 23, 84 Responsabilidade, 108, 121, 160, 181;

intelectual, 171, 183; cf. honestidade/ integridade; opinião pública, 144 Retratos, 206 Revolução(ões), 133; inglesa, 133; história das, 132; intelectual e científica, 95 Revolução, 115, 132, 203 Romanos, 1 OS, 1 JO Romantismo

(românticas), 116, 133, 138 Rússia, 164

Saber, 41, 50, 55, 57, 71, 166, 178; inato,

57; evolução, 58; o selectivo, 179; cf. conjectura; pessoal ou subjectivo,

179; positivo, 92; problema do, 179; auto-libertação, 125, 135; sociologia, 50, 77, 92; teoria do (Xenófanes), 177 Saber conjectural, 18, 47, 49, 177, 178,

189; o subjectivo, 181 Sábio(s), governo dos sábios, 42, 198,

194; Ideal de Sócrates, contra Platão, 42, 181 Satélites de Júpiter, 153 Segunda Guerra Mundial, 195 Selecção (escolha) (natural), 24, 25, 27,

32, 38, 69; das teorias, 39 Senso comum, 204; cf. lógica; inteligência humana; filosofia, 165 Sensualismo, 92 Sentido, 126; na história, 131, 133; ver

relevâncias, fixação do objectivo Sentido da forma, 208 Ser, 89 Simbolismo, 31 Sistema axiomático, 63 Sistema copernicano-newtoniano, 125;

cf. terra, movimento dos planetas, sistema solar Sistema(s) da via láctea, 66, 117 Sistema dedutivo, 81 Sistema económico ocidental, 197 Sistema solar, 66, 117; cf. sistema copernicano-newtoniano, movimento dos planetas Sistemas filosóficos, 162 Socialismo, 82, 84, 87, 138; prático (Popper), 93 Sociedade, 12: 19, 96; má, 27; livre de

conflito, 109, crítica da, 133, 203; aberta, ver pluralismo; teoria da conspiração da sociedade, 164 Sociobiologia, 28 Sociologia, sociólogos, 74, 75, 83, 84,

90, 92, 97 Sofocracia, 42; teoria do Estado de Platão Sofrimento, 20 Sonho, 21, 37 Sono, 11 Sono dogmático (Kant), 186 Subjectivismo, 89; v. objectivo Subjectividade, 21; cf. Mundo 2 Suíça, 133, 189, 193

242

Técnica, 57, 105, 202 Televisão, 202 Tempo, 89, 110, 119 Tentativa e erro, 11, 28, 29, 36, 38, 73,

142; na escrita, 205 Teologia em Newton, 169 Teorema da incompletude (Gödel), 64 Teoria(s), 20, 30, 38, 48, 57, 62, 97, 148,

149, 163, 207; apreciações, 82; História, 89; hipotético-dedutiva, 65; do liberalismo, 142; dedução lógica de, 82; matemática, 64; rnodUici@@o, 02; filosófica., como preconceito, 163, 164; como tentativa de solução, de, explicaç-ão, 80; do optimismo racionalista, 138; confirmação, 18@ reforço, 65; do processo do conhecimento, 95; critério da verdade, 18; concorrência e @cleçç5Ío de teorias, 38 Teoria cíclica (dos ciclos), 128, 133 Teoria Cop,,@rnicana, 152 Teoria da adequaç-ão da verdade, 8 1; cf.

verà,ide Teoria da consp@ração, (Ia sociedade.,

164 Teoria da exparis~ao, 3 1, 66; cr. explosão

original Teoria da relatividade (geral), 49, 82 Teoria da sclecção (Darw@n), 89 Teoria do declínio, 128, 130, 133; V.

Spengler Teoria social (pIaiOnico-marxista), 198 Teoria da totalidade da sociedade, 96 Teoria do conhecinicrito, 47, 54, 72, 84,

94, 159, 165; do senso comum, 166, pos@tivistista, 92; priiicípios da, 180; de Xenófanés, 176 Teoria dos conjuntos, 36, 63, 64 Teoria das mar(@s (Galilcu), 151-153 Teoria dos números, 64, 149 Teoria dos Quanta, 90 Terra, 12, 21, 28, 169, 183; movimento

da, 151 Terror, (172), 191 Tese da ii-iantitenç,-io do movimento de rotação, 153 Tese da rcdutibilidade (lógico-iiiiaieniá tico, Russell), 64

Tipo de economia (de leste), 197 Tirania, 197, 198 Tolerância, 78, 133, 171, 183; religiosa,

188 Tortura, 200 Totalitarismo, 190, 192; cf. despotismo,

ditadura, tirania Tridu@ão, 95 Traiç-,io, 58, 75, 140, 143, 144, 145, 188;

crítica, 78; racionalista, 189, 194; do ocidente, 191 Trinta tiranos, 42, 104 TiLtCla, 196

Universais, 89 Universalidade(s), liberdade, 144; estu

dos universitários para todos, 195 Urano, 45 Utopia política, 38

Validade, 55, 80; cf. justificação Valor(es '); Valorações, 11, 13, 20, 78,

89, 92, 108, 141; factos, 92, 95; liberdade de, 74, 78, 79@ religioso, 79; escala de valor das transformações históricas, 128; científicos, 78 Verdade, 18, 19, 20, 43, 55, 57, 59, 78,

80, 82, 111, 134, 138, 139, 142, 145,

149, 162, 166, 174, 175, 176, 176--187, 204, 205; analogia, 176; aproximação, 48, 82, 84, 89, 177; pretensão, 178, 180, 207, 208, 81; conceito,

81; cetera, 148; fundamento, 120@ ideal, 181; como ideia reguladora, 62; critério, 20, 48, 176; objectiva ou absoluta, 18, 20, 77, 81, 148, 174, 176, 177, 182, 186; uma proposição, 82; busca, 12, 33, 48, 79, 134, 143, 162, 174, 180, 187, 204, 205, 207; transferência da verdade para a inclusão, 80; infinitude da, 178

Vida, 21, 24, 27, 28, 29, 31, 169

Vietnam, 171

Violência, 27, 108, 133, 173, 175, 195; cf. terror, mortos

Viragem copernicana, 121

Vítimas humanas, 38 cf. mortos

Vivência, 21, 105; vindo 2

Voar, 37

243

Vontade popular, 138, 199; cf. Vox populi

Vox populi, 137; cf. vontade popular

244

ÍNDICE

PREFÁCIO À TRADUÇÃO PORTUGUESA DE AUF DER SUCILE NACI 1

EINER BESSEREN WELT 9 UM SUMÁRIO EM JEITO DE PREFÁCIO 11

I SOBRE O CONHECIMENTO

1. CONHECIMENTO E FORMAÇÃO DA REALIDADE: A BUSCA DE UM MUNDO MELHOR 17

2. SOBRE O SABER E IGNORÂNCIA 41

3. SOBRE AS CHAMADAS FONTES DO CONHECIMENTO 53

4. CIÊNCIA E CRÍTICA 61

5. A LÓGICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS 71

6. CONTRA AS PALAVRAS GRANDILOQUENTES 87

II SOBRE A HISTÓRIA

7. LIVROS E IDEIAS: O PRIMEIRO LIVRO DA EUROPA 101

8. SOBRE O CHOQUE DE CULTURAS 109

9. IMMANUEL KANT: O FILÓSOFO DO ILUMINISMO 117

10. A AUTOLIBERTAÇÃO PELO SABER 125

11. A OPINIÃO PÚBLICA À LUZ DOS PRINCÍPIOS DO LIBERALISMO 137

12. UMA TEORIA OBJECTIVA DA COMPREENSÃO HISTÓRICA 147

III MAIS UMA VEZ... RETIRADO DAQUI, DALI E DE ACOLÁ

13. COMO EU VEJO A FILOSOFIA 157

14. TOLERÂNCIA E RESPONSABILIDADE INTELECTUAL 171

15. EM QUE ACREDITA O OCIDENTE? 185

16. AUTOCRÍTICA CRIATIVA NA CIÊNCIA E NA ARTE 201

17. UM MUNDO DE PROPENSÕES: UMA NOVA PERSPECTIVA
SOBRE A CAUSALIDADE 209

18. CONFERÊNCIA DE LISBOA 221