

O ANTI-NATURALISMO POPPERIANO

Gustavo CAPONI
Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina

ABSTRACT

Popper's anti-naturalism does not answer those kantian motivations which were addressed to by the analytical philosophy: it is not based upon the distinction between the empirical and the transcendental, but rather on the simple dualism between facts and norms. Popperian methodology can thereby be distinguished from empirical science not so much in terms of its subject matter but in terms of its normative intention.

RESUMO

O anti-naturalismo popperiano não responde às motivações kantianas as quais o anti-naturalismo da filosofia analítica respondia: ele não se baseia na distinção entre o empírico e o transcendental, mas sim no mero dualismo entre fatos e normas. É em virtude de sua intenção normativa, e não do caráter de seu objeto de reflexão, que a metodologia popperiana se distingue de uma ciência empírica.

LEVANDO POPPER A SÉRIO

Quando na **Lógica da Pesquisa Científica** Popper propunha a edificação de uma teoria do método científico livre de todo psicologismo, estava assinalando a direção de todo seu projeto metodológico. Porém, o momento em que aquele sinal foi lançado não era propício para sua correta e cabal compreensão. Com ele, nosso autor indicava (mesmo que de um modo um tanto obscuro) o ponto de vista institucional que acabaria confirmando ao explicitar, em obras posteriores, sua noção de “conhecimento objetivo”; porém, em geral, tendeu-se a pensar que este anti-psicologismo se inscrevia no logicismo anti-naturalista que o Círculo de Viena tinha herdado de Wittgenstein, de Frege e de Lotze.

O estranho é que, ainda hoje, este erro não foi totalmente esclarecido: continua-se passando por alto

a radical diferença existente entre a reflexão epistemológica popperiana e aquela propugnada pelos herdeiros de Wittgenstein e Frege. Ninguém parece levar muito a sério os esforços feitos por Popper para se distinguir dos cultores da “filosofia lingüística”; ninguém parece crer que Popper tenha podido levar adiante sua reflexão epistemológica sem violar seu princípio “de não argumentar nunca acerca das palavras e seus sentidos” (Popper 1974, p.11). Acreditamos que o atual eclipse do racionalismo crítico deve-se, em grande parte, a esta confusão. A mesma oculta o ainda vigente potencial problematizador dos textos popperianos e impede uma cabal avaliação de sua importância e originalidade no marco da filosofia contemporânea.

A situação parece ser esta: pensar em Popper como filósofo analítico permite pensá-lo como um filósofo de escasso rigor e menor profundidade. Contra

esta idéia, devemos tentar mostrar que o valor do pensamento popperiano está (justamente) não no que o distancia dos modos analíticos de filosofar, mas sim na maneira como se opõe a estes. E para entender o caráter desta oposição que devemos mostrar como o anti-psicologismo popperiano não coincide, nem em sua intenção nem em sua concepção, com aquele proposto pelos seguidores de Frege.

Por isso, nas páginas deste trabalho, empreenderemos a tarefa de comparar o modo popperiano de entender a objetividade do conhecimento (explicitado em sua noção de “Mundo III”) com o modo fregeano de entender a objetividade do pensamento (explicitado na noção de “terceiro reino”). Isto é: procuraremos distinguir a idéia popperiana do objeto da reflexão epistemológica da idéia fregeana do objeto da lógica. Idéia esta última que, em nossa opinião, está na base do modo como os seguidores de Wittgenstein (pelo menos do primeiro) conceberam o objeto da reflexão filosófica em geral.

Contudo, este objetivo não poderia ser devidamente alcançado sem antes distinguir a idéia popperiana de “conhecimento objetivo” da idéia platônica de “mundo inteligível”.

POPPER E O PLATONISMO

Em nossa opinião, a idéia segundo a qual a concepção popperiana de *conhecimento objetivo* guarda algum parentesco ou analogia com o dualismo platônico entre mundo sensível e mundo inteligível baseia-se em um erro. Quase diríamos: em dois erros; porque, de fato, o que tal idéia denuncia é uma falta de compreensão tanto das teses popperianas (o que não é tão grave) quanto das platônicas (o que, sim, é gravíssimo). Contudo, devemos reconhecer que se trata de um erro fomentado pelo próprio Popper. Ele mesmo, e em muitas passagens de seus escritos, insistiu em estabelecer esta perniciosa e confusa analogia. Em geral, Popper comete o erro de dar como suposta alguma semelhança global entre ambos os conjuntos de teses (ambas postulariam a existência de um mundo abstrato de inteligibilidades alheias à nossa mente e carentes de toda materialidade) para, rapidamente, começar a marcar as diferenças. Segundo esse modo de ver as coisas, as diferenças básicas que existem entre a idéia de Mundo III e a idéia platônica do Mundo inteligível seriam três.

Para Popper, o Mundo III é mais um conjunto de enunciados que um sistema de conceitos. Por outro lado, esse conjunto de enunciados incluiria tanto falsos como verdadeiros (isto é: não é um mundo de episteme pura). Contudo, na opinião de Popper, a diferença mais importante seria esta: Enquanto o mundo inteligível platônico é divino, eterno e imutável, o Mundo III é uma invenção humana sujeita a uma evolução permanente.

E o certo é que, em certa medida, nosso autor está nos conduzindo a reconhecer algumas das notas fundamentais de seu conceito de Mundo III: seu caráter artificial e seu caráter histórico. Assim, em **Sociedade Aberta, Universo Aberto**, nosso autor acusa Platão de não ter considerado o “Mundo III como produto humano” (Popper 1984, p.121).

É que, como tantas vezes o repetiu, Popper pensa “o Mundo III como sendo essencialmente o produto da mente humana” (Popper 1974, p.148). Segundo seu ponto de vista: “somos nós que criamos os objetos do Mundo III. Que estes objetos tenham suas próprias leis inerentes ou autônomas, que criem conseqüências não pretendidas e imprevisíveis, é só uma instância (ainda que muito interessante) de uma regra mais geral, a regra de que todas as nossas ações têm tais conseqüências” (Popper 1974, p.148).

Com efeito, enquanto para Platão o mundo inteligível era um conjunto de formas eternas (às quais o homem devia atingir); para Popper, o Mundo III é um artifício humano, e, como tal, tem um momento de emergência antes do qual não existia. Segundo Popper, esse momento coincide com a aparição da linguagem especificamente humana (Cfr. Popper 1974, p.152).

Isto é, o Mundo III é um artifício, um produto da invenção humana, surgido num momento histórico preciso. Por outro lado, ao falar de coisas tais como “crescimento”, “seleção natural” e “seleção baseada na crítica racional”, Popper está aludindo à outra característica que, segundo ele, distingue seu Mundo III do mundo inteligível postulado por Platão: seu caráter evolutivo.

Com efeito, para Popper, “o Mundo III tem uma história” (Popper 1974, p.149); não existe de uma vez e para sempre. Sua história: “é a história de nossas idéias; não só uma história de sua descoberta, mas também uma história de como nós as inventamos: como as fizemos, e como elas reagiram sobre nós e

como nós reagimos frente a estes produtos de nosso próprio fazer” (Popper 1974, p.149).

Trata-se de uma história dupla; é a história de um árduo processo de fabricação e é a história de uma larga empresa de exploração. Com efeito, não só se trata da história de como os homens vão produzindo o Mundo III (mediante a invenção de teorias e sistemas de outra índole) mas também trata-se da história de como os homens indagam as conseqüências destas invenções.

Já em outra ordem de coisas, digamos que a história desse Mundo do conhecimento objetivo é mais ampla que a história das ciências ou ainda da filosofia. A história do Mundo III abrange os mitos e os saberes primitivos tais como a feitiçaria, a astrologia e a alquimia. Assim, Popper pôde chegar a dizer que “a ciência de hoje se constrói sobre a ciência de ontem, e, por sua vez, a ciência de ontem se baseia na ciência do dia anterior. Do mesmo modo, as teorias científicas mais antigas se montam sobre os mitos pré-científicos, os quais baseiam-se em expectativas ainda mais antigas” (Popper 1949, p.347).

E finalmente, poder-se-ia dizer que a outra diferença que existe entre o mundo inteligível postulado por Platão e o mundo do conhecimento objetivo postulado por Popper consiste em que este não é um mundo de episteme; ou seja, não é um mundo de conhecimento genuíno e bem fundado, mas sim um tecido de conjecturas injustificadas e presumivelmente falsas na sua totalidade. Porém, já aqui, os pobres benefícios expositivos desta infeliz comparação entre Popper e Platão são totalmente superados por suas desvantagens conceituais.

E que, em rigor, o mundo inteligível postulado por Platão não é nem um mundo de episteme nem um mundo de doxa. Com efeito, o mundo das idéias não é um mundo de conteúdos cognitivos, mas sim um mundo ao qual certos conteúdos cognitivos se referem. Segundo a interpretação canônica de Platão, a necessidade de postular este mundo das formas ideais surge do fato de este discípulo de Sócrates concordar com seu mestre em que “conhecer é conhecer por conceitos”. Porém, preso à idéia de que o conhecimento deve ser pensado como “boa cópia” (Cfr. Deleuze 1974), Platão achava um tanto difícil estabelecer “de que” coisa eram cópias os conceitos. Não podiam sê-lo dessas coisas que nos rodeiam em nosso cotidiano e das quais nos dão testemunho os sentidos. Estas são

mutáveis, plurais e perecíveis, fundamentalmente: sujeitas à corrupção; os conceitos, em troca, são imutáveis, únicos e, se os pensarmos como episteme, também concluiremos que são definitivos.

Era mister pensar que existiam realidades afins a estes últimos, realidades que não padecessem dos miseráveis defeitos das coisas sensíveis; do contrário, dever-se-ia concluir que Sócrates cometia um erro e que, por conseguinte, os conceitos não eram mais que uma ilusão otimista. Contra esta última possibilidade, Platão propôs seu dualismo entre mundo sensível e mundo inteligível. Os habitantes deste último, as idéias ou formas, seriam os referentes de nossos conceitos. Estes últimos, no entanto, seguiam sendo considerados como conteúdos anímicos subjetivos; como o rastro nêmico que as formas inteligíveis deixaram na alma e que o exercício da filosofia poderá trazer à luz. A rigor, para Platão não existia algo assim como o mundo conhecimento; este último tinha seu lugar na alma e, em alguns casos, podia ser pensado como referido ao mundo de essências ideais. Mas isto é tudo. Além disto (e falando em chave popperiana). Platão pode ser caracterizado como um subjetivista que nunca reconheceu a demarcação entre conhecimento no sentido objetivo e conhecimento no sentido subjetivo (Cfr. Mondolfo 1979).

Por outro lado, o problema de distinguir estes dois planos do conhecimento é totalmente distinto e independente daquele que se coloca ao se postular uma dicotomia ontológica entre realidade fenomênica e realidade essencial. Esta última pode ser sustentada (e de fato Platão o faz) mesmo quando não se proponha nenhuma demarcação entre conhecimento no sentido objetivo e conhecimento no sentido subjetivo. Do mesmo modo, uma posição monista no que se relaciona ao plano dos objetos de conhecimentos é compatível com uma dicotomia tal como a que Popper propõe.

E aqui apontamos algo que é fundamental: a distinção entre o mundo das formas e o mundo material é uma hierarquia ontológica que se corresponde com uma hierarquia gnoseológica entre distintos níveis de conteúdos anímicos. Tanto é assim que, para Platão, os distintos níveis de conhecimento correspondem-se com distintas faculdades da alma: “noesis” e “dianoia” para a episteme e “pistis” e “eikasia” para a doxa (República 509d/511e). Uma separação entre doxa ou episteme no sentido subjetivo e doxa ou episteme no sentido objetivo, nem sequer é sugerida pêlos diálogos platônicos.

Assumindo o risco de dizer obviedades, gostaríamos de lembrar que, no marco do racionalismo crítico, não existe nenhuma distinção análoga àquela que Platão propõe entre conhecimento genuíno (episteme) e mera opinião (doxa). No Mundo III não só há teorias científicas (refutadas ou corroboradas) e sistemas de cálculo, mas também mitos, teses metafísicas e proposições pseudo-científicas. A distinção entre conhecimento subjetivo e conhecimento objetivo não é uma hierarquia; tomam parte daquele todas as representações psicológicas que fazamos deste. As teorias científicas têm seu correlato no Mundo II tanto como o mito e as matemáticas ou a metafísica.

Contudo, e sem desmentir o que temos dito até aqui, devemos reconhecer que existe um aspecto, ainda que restrito e particularizado, da concepção popperiana do Mundo III que dá lugar a se falar de algo assim como um platonismo artificializado e evolutivo. Referimo-nos ao modo como Popper trata o conhecimento matemático. E que, segundo a opinião de nosso autor, seu tratamento das verdades matemáticas dá lugar a uma conciliação entre o que ele considera as duas vertentes fundamentais da filosofia das matemáticas: aquela em que se inscrevem o intuicionismo, o constructivismo e o convencionalismo e segundo a qual “a matemática é obra do homem”, e aquela outra em que se inscreve o platonismo e segundo a qual “a matemática é um domínio objetivo com existência própria”. De acordo com Popper, a primeira vertente se baseia na presunção de que “uma vez que se assenta na nossa intuição” (Popper 1982, p.36), a matemática “ou é uma construção nossa” ou é “uma invenção nossa” (Popper 1982, p.36); no entanto, para a segunda vertente, a matemática é “(...) um campo infinitamente rico de verdades objetivas, que não elaboramos, mas com o qual nos confrontamos objetivamente” (Popper 1982, p.36). Na opinião de Popper, sua teoria do Mundo III permite mostrar que ambas têm razão; e, para apoiar este arriscado otimismo, nosso autor recorre ao exemplo da seqüência infinita dos números naturais. Dela nos diz que:

(...) é uma invenção lingüística nossa; uma convenção nossa; uma construção nossa. Mas não os números primos e problemas conexos: estes são descobertos por nós num mundo objetivo, que na realidade inventamos ou criamos, mas que se objetiviza (como todos os

inventos), que se liberta do seu criador e se torna independente da sua vontade. torna-se “autônomo”, “puramente ideal”- “platônico” (Popper 1982, p.36).

Ou, como diz (com ligeiro toque hegeliano) Lakatos: “as matemáticas, esse produto da atividade humana, alheiam-se da atividade humana que esteve produzindo-as. Convertem-se em um organismo vivo, crescente, que adquire certa autonomia da atividade que a produziu (...)” (Lakatos 1976, p.146). Assim, os objetos da matemática transformam-se em objetos do conhecimento e não meramente em estrutura cognitivas objetivas que só cobram sentido em função de seu caráter referencial. Os objetos matemáticos são eles mesmos, e por si mesmos, objetos de indagação num sentido que parece ser mais forte que aquele que mentamos quando dizemos que as teorias e conceitos físicos são objeto de nosso estudo. Os objetos matemáticos não parecem estar postos no lugar de outra coisa, remetem a si mesmos e a seus semelhantes, parecem ter renunciado a toda pretensão de representar.

Contudo, acreditamos que nem mesmo assim a analogia entre este modo de pensar e o platonismo pode ir demasiado longe. Porque, mesmo quando o Mundo III passa a conter os objetos de nosso conhecimento (como acontece não somente com os objetos matemáticos), também se dá que o mundo do conhecimento objetivo contém o próprio conhecimento (coisa que em Platão não ocorre: pensemos no “Menon”, por exemplo) e, por outro lado, não se opõe, enquanto objeto de conhecimento demonstrável, a um mundo de conhecimento puramente conjectural. Como vemos, a analogia exclui mais do que inclui e confunde mais do que ilustra.

E não é muito diferente o que se pode dizer da analogia entre o conceito de “Mundo III” e a noção fregeana de “terceiro reino” que o próprio Popper propõe. Ela mostra algumas similitudes superficiais mas oculta diferenças fundamentais.

TERCEIRO REINO E MUNDO III

A respeito das similitudes entre ambos os conceitos é pouco o que se pode dizer. Em primeiro lugar, constatamos que ambos autores chegam a tais conceitos procurando definir o objeto de estudo da disciplina que os ocupa e que, de certa maneira, estão tratando de fundar ou, pelo menos, de refundar. Num

caso, trata-se da lógica, noutro da epistemologia. Em ambos os casos, define-se tal objeto de estudo por gestos análogos que, pelo menos em seus aspectos negativos (isto é: no que impugnam), são muito similares.

Tanto em Frege como em Popper existe uma recusa e considerar que o objeto da lógica ou da epistemologia e de índole subjetiva ou mental. Para ambos autores, nem a lógica nem a epistemologia, tratam de crenças. Na ótica de ambos, tais disciplinas se ocupam de um domínio de entidades que, mesmo sendo objetivas (e por isso alheias à ordem mental), escapam à ordem dos objetos materiais que compõem nosso entorno espaço-temporal. Assim, em ambos autores nos encontramos com a postulação de uma terceira esfera; a esfera do pensamento objetivo que, em um e em outro caso, é pensada (à maneira de Bernhard Bolzano) como a esfera das proposições em si mesmas consideradas independentemente de toda subjetividade.

Porém, aí terminam as semelhanças e aí devemos começar a apontar as diferenças. Sendo que as mais óbvias delas têm a ver com o fato de que Popper, diferentemente de Frege, atreveu-se a pensar no seu Mundo III como um artifício. Como o produto (mesmo nem sempre planejado e desejado) de nosso fazer. Lembremos que Popper considera que: “os objetos do Mundo III são obra nossa, mesmo quando nem sempre sejam o resultado de uma produção planejada por parte de homens individuais” (Popper 1977, p.38). Digamos assim: o Mundo III que Popper pensou não é mais que uma invenção. Longe de ser atemporal, o Mundo III possui data de emergência; e não só isso: também “possui uma história” (Popper 1956, p.115). E tal história é muito mais que o relato de como este tecido de artifícios foi explorado e como suas comarcas foram descobertas; é também a história de seu contínuo alargamento e de suas permanentes reorganizações.

O Mundo III de Popper não quer para si os atributos teológicos do terceiro reino fregeano: não move sem ser movido. Longe disto, interage permanentemente com as mentes humanas e, mediante esta interação, também interage com o Mundo I. Popper diz assim: “os Mundos I, II e III mesmo sendo autônomos em parte, pertencem ao mesmo universo; interagem” (Popper 1956, p.161). Como vemos, ao Mundo III popperiano não lhe é alheia a ação recíproca; e, neste sentido, pode-se dizer, sem dar lugar a dúvidas,

que o Mundo III de Popper (diferentemente do terceiro reino de Frege) foi pensado como incerto no que este último autor denominou o “mundo do atual” (Wirklich).

Segundo Frege: “o mundo do atual é o mundo no qual isto atua (Wirkt) sobre aquilo, muda-o e, por sua vez, experimenta uma reação (Gegenwirkung), pela qual ele mesmo é modificado. E tudo isto é um acontecer no tempo. Ao que é atemporal e não mutável, mal podemos reconhecer como atual (Wirklich)” (Frege 1918, p.371). E se podemos atribuir a Popper o dizer que o Mundo III toma parte do mundo do atual, também podemos atribuir a Frege o dizer que seu terceiro reino não toma parte do universo.

Assim, podemos concordar com Alan Musgrave em que as diferenças existentes entre um autor como Popper e um autor como Frege estão no fato que aquele primeiro “trata de trazer seu Mundo III à terra, e analisar as relações entre este Mundo III e os mundos mental e físico” (Musgrave 1974, p.586). Com efeito, ao pensar o Mundo III como parte do mundo do atual, podemos pensá-lo como uma parte peculiar de nosso universo e não como algo alheio a todos os acasos e influências do que nos rodeia.

E esta idéia se afiança quando consideramos o caráter heteróclito e um tanto promíscuo que o Mundo III de Popper apresenta se o comparamos com o homogêneo e exclusivo terceiro reino que Frege pensou. Recordemos, neste sentido, que, enquanto para Frege o terceiro reino era um mundo de puros pensamento; para Popper, a esfera do conhecimento objetivo era só uma província (“ainda que muito importante”) de um Mundo III que incluía todos os produtos da mente humana. A saber: ferramentas, obras de arte, instituições, tradições e as próprias sociedades.

O Mundo III pode ser identificado com o mundo da cultura, e ao pensar o conhecimento como parte deste mundo enfrentamos, mais uma vez, uma imagem do conhecimento alheia ao caráter a-histórico, eterno e imutável que Frege atribuía ao pensamento. Pensar o conhecimento como parte do universo cultural equivale a pensá-lo como imerso em uma realidade em permanente evolução e sujeita a conflitos múltiplos e constantes.

Porém, o que não podemos conceder a Alan Musgrave (pelo menos: não sem certas reservas) é que este gesto popperiano de trazer o Mundo III à terra

seja não somente o que distingue a nosso autor de Frege, mas também o que distingue a nosso autor de Platão. Acreditamos que a sugestão de Musgrave encerra um erro duplo. Por um lado enfoca as diferenças entre Popper e o platonismo de um modo errado (da maneira que já criticamos) e, por outro lado, atribui a Frege um platonismo que ele não professa. Na nossa opinião, ambos os erros têm uma origem comum: a já denunciada confusão entre o mundo do conhecimento e o mundo do dado a conhecer.

Em contrapartida a esta sugestão de Musgrave, cremos que as diferenças mais importantes que existem entre ambos os autores no que diz respeito ao tema aqui tratado, não devem ser buscadas no caráter mais ou menos platônico das teses de um ou outro; mas sim nas formas divergentes e peculiares como um e outro diferem destas idéias platônicas que, aparentemente e erroneamente, podem ser atribuídas a ambos. Em poucas palavras: cremos que nenhum dos dois autores é platônico, mas também acreditamos que, salvo algumas coincidências elementares, ambos se afastam do platonismo em direções diversas, isto é: seguindo projetos filosóficos diferentes e ainda opostos.

Todavia, antes de encarar o tratamento dessa última questão, gostaríamos de assinalar uma última, mas muito importante, diferença existente entre as colocações de Frege e Popper. A mesma consiste no fato que, mesmo quando ambos os autores coincidiram em procurar um terceiro âmbito como objeto de duas disciplinas claramente aparentadas (a lógica e a epistemologia), suas posições divergem a respeito do caráter de ambas as disciplinas. Isto é: para Frege a lógica é uma ciência descritiva (mesmo que destas descrições possam ser derivadas prescrições); no entanto, para Popper, a epistemologia se constitui como um discurso eminentemente normativo.

Tanto é assim que, para este último autor, até a própria lógica tem este caráter; para ele, “as regras da lógica ou, mais precisamente, as regras de inferência, são regras de procedimento” (Popper 1946, p.204). Isto é, são normas que regulam certos modos de proceder. Por isso, tais regras “não se aplicam à realidade, se por “realidade” entendemos as coisas e fatos descritos, por exemplo, pelos cientistas e pelos historiadores” (Popper 1946, p.204). Ou seja, as chamadas leis lógicas não são descrições de fatos que possam acontecer nos Mundos I e II descritos por cientistas tais como físicos e psicólogos, nem de fatos

que possam acontecer no Mundo III descritos por especialistas tais como os historiadores ou os antropólogos. Na perspectiva de Popper, as leis lógicas fixam certos modos de proceder em relação a certos objetos do Mundo III: aqueles que formam sua província lógica; a saber: os enunciados em si mesmos. Assim, nosso autor pôde afirmar que:

As regras lógicas (...) se aplicam ao procedimento de extrair inferências, de maneira semelhante àquela na qual as regras do código de trânsito se aplicam ao procedimento de andar de bicicleta ou de conduzir um carro. é possível observar ou violar as regras lógicas, e aplicá-las não significa adequá-las, mas sim cumpri-las, agir de acordo com elas (Popper 1946, p.204).

Diferentemente de Frege, e em harmonia com sua afirmação do dualismo entre fatos e normas, Popper nega que estas prescrições se fundamentem em outra coisa que não seja uma decisão. Aqui, a normatividade não se fundamenta em nenhuma validade dada de antemão, mas sim a institui. E, dentro destes procedimentos que as regras lógicas podem normatizar, existe um que a Popper interessa em particular: o da crítica. Assim, coerentemente com sua teoria do método que tende a ampliar e a aprofundar o máximo possível o exercício da crítica, nosso autor afirma que:

Se queremos utilizar a lógica num contexto crítico, deveríamos utilizar uma lógica muito forte, a lógica mais forte, por assim dizer, que tenhamos à mão, já que queremos que nossa crítica seja rigorosa. Para que a crítica seja rigorosa devemos empregar todo o aparato; devemos empregar todas as escopetas que tenhamos, todas as balas são importantes. Não importa que sejamos hiper-críticos: se o somos, nos responder-se-nos-á com uma contracritica (Popper 1970, p.305).

Por isso, mesmo quando no campo das ciências formais seja positivo trabalhar no florescimento e desenvolvimento de lógicas diferentes (como por exemplo, as paraconsistentes); no campo das ciências empíricas deveríamos optar por usar a lógica mais forte, rigorosa e exigente que disponhamos. Nas palavras de Popper: “(...) deveríamos utilizar toda a lógica clássica ou bivalente. Se não a utilizamos e nos retiramos ao uso de uma lógica mais débil - digamos,

a lógica intuicionista ou uma lógica trivalente (como a que sugeria Reichenbach em relação com a teoria quântica) - então, afirmo, não somos o bastante críticos” (Popper 1970, p.305).

Como podemos ver, nesta concepção da lógica como “órgão da crítica” (Popper 1961, § 15), os princípios da lógica clássica passam a tomar parte da teoria do método científico; ou seja: são pensados como regras de procedimento tendentes a garantir esta regra superior e fundante que é o critério falsacionista de demarcação. Assim, “fica convertida a lógica em teoria da crítica racional” (Popper 1961, § 18).

PROJETOS FILOSÓFICOS

Na hora de tentar explicitar a noção de objetividade que Frege predica da esfera do pensamento, Hans Sluga assinala três notas que definem a mesma:

I - “O objetivo é aquilo que pode ser apreendido por mais de um ser humano (racional). O objetivo, em outras palavras, é o intersubjetivo” (Sluga 1980, p.117).

II - “O objetivo é aquilo que não requer portador” (Sluga 1980, p.117).

III - “O objetivo deve ser distinguido daquilo que é ‘Wirklich’” (Sluga 1980, p.117).

Acreditamos que uma tentativa de comparar (e, fundamentalmente, de distinguir) a noção de conhecimento no sentido objetivo e a idéia fregeana de pensamento pode muito bem partir de um exame dessas três notas propostas por Sluga como definitórias do que é o objetivo para Frege.

Assim, se considerarmos o primeiro item, podemos convir que, no que atém à intersubjetividade, existe uma certa semelhança entre ambas noções. A diferença de algo assim como um sentimento de pena, segundo ambos autores, o conteúdo de um enunciado, por exemplo, pode ser apreendido por mais de um sujeito e, portanto, pode ser denominado “objetivo”. Porém, existe uma diferença fundamental que é facilmente negligenciada: enquanto para Frege a objetividade é condição da intersubjetividade, para Popper esta é primeira em relação àquela. Ou seja, para Frege, o sentido de um teorema pode ser captado por distintos sujeitos porque é algo objetivo e

independente de toda subjetividade. Neste sentido, devemos dizer que a objetividade fregeana baseia-se na universalidade de certos conteúdos. Para Frege, um teorema pode ser apreendido por muitos sujeitos porque é objetivo e é objetivo porque sua validade é universal e anterior a toda subjetividade.

Nada disso ocorre no caso de Popper, para este autor, o fato de que um conteúdo seja objetivo não significa mais que o mesmo está instalado num espaço de intersubjetividade. Para Popper, a objetividade de um conteúdo epistêmico se fundamenta e se esgota em seu caráter público; para Frege, essa objetividade se fundamenta e se explica por certa magnífica universalidade.

Já no que diz respeito ao segundo item, devemos nos cuidar para não desconhecer matizes que aqui são muito relevantes. Para Popper, como para Frege, um conteúdo epistêmico é autônomo dos conteúdos subjetivos que com ele possamos associar; todavia, no caso de Popper, trata-se de uma autonomia relativa. O conhecimento objetivo não pode prescindir de maneira absoluta de certo suporte subjetivo. Ou, dito em outros termos: sem sujeitos não há Mundo III. Neste sentido, cabe lembrar que chegamos à postulação desta instância objetiva mostrando que certos fenômenos subjetivos seriam inteligíveis se não supuséssemos a mediação de uma esfera de conteúdos tais como os que compõem o Mundo III; isto é: o que acontece no âmbito da subjetividade supõe a emergência de uma realidade autônoma com a qual interage. Porém, essa realidade autônoma (o Mundo III), enquanto emergente da subjetividade, não pode ser pensada sem esta última. Como é notório, isso não acontece no caso de Frege: para este autor, o pensamento não emerge de subjetividade alguma e, por tal motivo, sua autonomia é absoluta. Não precisa de nenhum suporte subjetivo.

Todavia, e além do esclarecedor que possa ser a sinalização de tais diferenças, todas elas tornam-se secundárias se as compararmos com a que emerge ao considerar-se o terceiro dos itens apontados por Sluga. É que, na nossa opinião, a chave de toda a oposição que existem entre a concepção fregeana de terceiro reino e a popperiana de Mundo III está cifrada no fato de que, enquanto para Popper o Mundo III está imerso no mundo do atual, para Frege, o terceiro reino é alheio por completo a esta ordem. Em particular,

devemos entender que essa diferença é chave para distinguir o projeto filosófico proposto por Popper daquele que fora impulsionado por Frege.

Com efeito, quando vemos que Frege expulsa o pensamento do mundo do atual, constatamos que seu anti-psicologismo não é mais que uma maneira conjuntural de assinalar uma direção do filosofar onde o objeto da reflexão filosófica se inscreva numa ordem alheia a tudo aquilo que possa ser estudado pela ciência empírica em geral. No entanto, o antipsicologismo popperiano não pretende chegar tão longe. O que com ele se nos diz é, simplesmente, que isso a que chamamos conhecimento não pode ser compreendido em termos psicológicos e que, para colocar temas epistemológicos, devemos optar por um ponto de vista que podemos denominar de “institucional”.

Porém, como é notório, ao propor a adoção desta ótica, não se nos está dizendo que a epistemologia deve ocupar-se de algum domínio de objetos que seja alheio ao discurso de qualquer ciência empírica. Longe disso, o que Popper nos está assinalando é que a epistemologia, mesmo quando não compartilhe seu objeto de estudo com a psicologia, pode compartilhá-lo com uma sociologia do conhecimento ou com uma história da ciência.

Os textos de Popper estão impregnados de convites para considerar o conhecimento em sua dimensão fática. Para nosso autor, as estruturas epistêmicas, longe de serem eternas como o pensamento o é para Frege, são eventos dos quais podemos dizer que têm (como o diria Foucault) uma data e uma geografia precisas. Sujeitas a uma temporalidade histórica e situadas em um espaço cultural, as estruturas institucionais que formam a rede do conhecimento objetivo apresentam-se-nos como entidades cuja faticidade as torna objeto possível de indagação empírica.

Todavia, a partir do momento em que a teoria do método é pensada como um discurso normativo e não descritivo, não existe risco algum de que qualquer ciência empírica (nem a psicologia nem tampouco a sociologia) absorvam ou tornem redundante a epistemologia. E eis aí outra diferença importante entre o enfoque de Popper e um enfoque de corte transcendental. Segundo este último, a lógica (e a filosofia em geral) devem ocupar-se com explicitar uma legalidade efetivamente vigente em nossos modos

de pensar e conhecer (isto é: a lógica e a filosofia são pensadas como saberes descritivos). Assim, a não postulação de uma putativa ordem transcendental como suporte de nossos modos de conhecer conduziria a confundir o discurso filosófico com o discurso de uma ciência empírica. Confusão que, por sua vez, levaria à temida falácia naturalista de superpor meras questões de fato e questões de validade.

É de notar como, de uma forma muito menos comprometida, o racionalismo crítico evita esta indesejável superposição afirmando que as questões de validade (ou de direito, como Popper prefere chamá-las) se resolvem por decisões e não por constatações de fato. Porém, se não se quer cair nesse decisionismo popperiano e tampouco se deseja reduzir (como Quine propõe) a epistemologia a uma ciência empírica, é mister pensar que existe uma ordem objetiva que funciona como suporte transcendental de certos jogos que são efetivamente jogados como poderiam sê-lo discutir e argumentar sobre uma teoria ou o simples fato de formulá-la.

Para quem pretenda seguir uma direção kantiana no filosofar, cada um desses jogos (abordáveis também como fenômenos empíricos) remete a uma instância transcendental que lhes dá fundamento e lhes provê de uma normativa da qual não podemos escapar fundando outra e sim caindo no sem sentido. Partindo da análise dos jogos singulares, a reflexão transcendental pretende poder chegar a elucidar e descrever uma gramática apodicticamente válida para todo aquele que deseje manter-se dentro dos limites da racionalidade.

Como se poderia supor, a idéia de que tais gramáticas se instaurem por uma simples decisão não pode senão escandalizar ao filósofo de corte kantiano. O fato de que existe uma decisão supõe que o estabelecido por esse ato não se impõe por si mesmo, e poderia ser de outra forma ou simplesmente não ser. No caso das regras que definem nossos modos de julgar, de argumentar, de pensar e de conhecer (leia-se: nossa racionalidade), pensá-las como decisões implicaria que, em última instância, não estamos categoricamente forçados a respeitá-las e, por tal motivo, poderíamos pensar e optar de alguma outra maneira. Por isso, a pedra de toque de toda análise putativamente transcendental é dar com certas regras do pensar (ou do dizer) cuja observância seja forçosa e inevitável sob pena de cair no campo do impossível, ou o impensável (ou do indizível). E, como diz

Wittgenstein, “do que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein 1922, § 7).

A instância do transcendental aparece aqui como o limite intransponível fora do qual nada pode ser pensado. Tal limite estaria definido por um conjunto de pressupostos cuja negação leva à auto-contradição ou, simplesmente, à impossibilidade de continuar pensando; porém, ao mesmo tempo, esses pressupostos não poderiam ser demonstrados sem cair numa petição de princípio.

Acreditamos, seguindo Gottfried Gabriel, que esse é o marco de pensamento no qual devemos situar esta reflexão de Frege sobre os fundamentos das leis lógicas:

(...) a pergunta de por que e com que justificativa admitimos como verdadeira uma lei lógica, só pode ser contestada pela lógica reduzindo-a a outras leis lógicas. Quando isto não é possível, a pergunta continua de pé. Saindo da lógica, podemos dizer: por nossa natureza e pelas circunstâncias externas, somos obrigados a emitir juízos e, quando emitimos juízos, não podemos prescindir dessa lei - a de identidade, por exemplo -; devemos admiti-la se não queremos fazer cair nosso pensamento em confusão e renunciar, definitivamente, a qualquer juízo (Frege 1893, p.149-150).

Como aponta Gabriel, o argumento de Frege a favor de inevitabilidade das leis lógicas é de corte “hipotético-teleológico”: “se não quero renunciar a juízos, isto é, ao discurso que aspira à verdade, devo aceitar as leis fundamentais da lógica” (Gabriel 1986, p.93). Todavia, como o próprio Frege reconhece, uma argumentação assim sai do próprio campo da lógica. Tanto é assim que, enquanto lógico, Frege se nega a contestar ou confirmar esta opinião, mas nem por isso se inibe de continuar sua reflexão e dizer que:

Esta impossibilidade que temos de prescindir da lei não nos impede de supor seres que prescindam dela; porém, sim nos impede de supor que esses seres tenham razão; também nos impede de duvidar de se a razão, a temos nós ou a têm eles. Pelo menos isso vale para mim. Se outros se atrevem a admitir e a duvidar de repente de uma lei, isso me parece uma tentativa de sair-se da própria pele, da qual não posso mais que prevenir veementemente. Quem uma vez admitiu uma lei do ser verdade, deve ter

admitido com isso uma lei que prescreva como se deve julgar (sem importar) onde seja, quando seja e por quem seja (Frege 1893, p.150).

Ao ler este parágrafo não podemos deixar de convir com Gabriel em que Frege era particularmente consciente em relação à natureza elucidativa de suas investigações. Isto é, Frege tinha se apercebido de que tais indagações deviam “apresentar, e não demonstrar; ou, na famosa terminologia de Wittgenstein, mostrar, e não dizer” (Gabriel 1990, p.25). Por outro lado, e como afirma o mesmo Gabriel, uma argumentação semelhante, enquanto procurar mostrar (e não demonstrar) as condições de possibilidade do julgar, deve denominar-se “transcendental no sentido kantiano” (Gabriel 1986, p.93). Mas ainda, e como prossegue esse mesmo comentarista, existem elementos para se supor que, para Frege, o âmbito dessa reflexão transcendental (que excede à própria lógica) não é outro que o da teoria do conhecimento” (Gabriel 1986, p.94).

Porém, o que a nós mais interessa é mostrar a forma peculiar como se articulam um discurso descritivo e um discurso normativo no marco de uma reflexão do tipo que Frege ensaiou naquele prólogo a **As Leis Fundamentais da Aritmética** que aqui citamos. Neste sentido, cabe afirmar que uma argumentação assim orientada sempre pretende concluir com a justificativa de certas normas a partir da putativa dependência que as mesmas guardariam a respeito de uma suposta ordem transcendental.

Com efeito, e como ilustra a argumentação do próprio Frege, uma reflexão de corte transcendental serve para fundamentar a necessidade de se respeitarem certas normas fundamentais que nos permite manter-nos dentro dos limites do racional; mas, como também já foi assinalado, essa normativa baseia-se numa validade que é prévia e que vem definida por essa instância transcendental que, com necessidade apodíctica, se nos impõe como marco de todo pensamento possível. Como se lembrará, no caso de Frege, as normas para nosso pensar se baseiam nas leis do pensamento. Na realidade, trata-se de normas de um tipo muito peculiar porque (segundo este ponto de vista kantiano) não nos inibem de pensar de uma certa maneira, mas sim nos marcam os limites de todo pensar possível. De certa maneira, o dever está fundamentado em certo ser anterior e independente.

Creemos que foi em consideração a este último aspecto da reflexão analítica que Popper cometeu o

excesso de afirmar que, no que diz respeito ao problema da demarcação, os positivistas lógicos se conduziam de uma forma “naturalista”. Com efeito, na **Lógica da Pesquisa Científica** podemos ler:

Os positivistas soem interpretar o problema da demarcação de um modo naturalista: como se fosse um problema de ciência natural. Em lugar de considerarem que se encontram diante da tarefa de propor uma convenção apropriada, crêem que têm de descobrir uma diferença - que existiria, por assim dizer, na natureza das coisas - entre a ciência empírica, por um lado, e a metafísica, por outra. Tratam constantemente de demonstrar que a metafísica, por sua própria natureza,, não é mais que uma blabláblá absurdo - “sofisteria e ilusão”, como diz Hume, que deveríamos jogar no fogo (Popper 1935, p.35).

Ao querer dizer que o positivismo lógico colocava o problema da demarcação como se o mesmo fosse uma questão fática solúvel por alguma constatação de fato, Popper se excede e afirma que os seguidores de Carnap e Schilick queriam tratar o problema da demarcação como um problema de ciência natural (empírica). Porém, cremos que não se excede tanto ao dizer que os cultores do positivismo lógico criam que este problema devia ser resolvido achando-se uma diferença previamente dada, entre ciência e metafísica.

Quiçá, não seja de todo preciso dizer que, para os positivistas, essa diferença estava na “natureza das coisas”, mas acreditamos que, pelo menos como metáfora, essa formulação é válida. O positivismo lógico parecia empenhado em dar com a genuína “cientificidade da ciência”; isto é: pretendia encontrar a essência da racionalidade como se esta estivesse inscrita, desde o início, em alguma ordem transcendental e alheia ao mundo empírico. Assim, a reflexão filosófica, sem ser pensada como uma indagação empírica, era considerada como orientada a descobrir (em termos wittgensteinianos: a mostrar) uma ordem cuja vigência era anterior a essa mesma reflexão.

O contraste que existe entre esse modo de ver as coisas e o de Popper não poderia ser maior. Para este autor, a reflexão sobre os jogos efetivamente

jogados pelos cientistas nunca poderia superar o nível do empírico. O máximo que poderia revelar-nos seria o ethos efetivamente aceito pela comunidade científica. Mas esse resultado só pode interessar ao sociólogo da ciência e não ao epistemólogo. Este último, limita-se a propor e a desenvolver uma normativa para esses jogos sem supor nem que a mesma se ajusta ao ethos vigente nem se fundamenta em alguma putativa ordem transcendental que a justifique. Para Popper, a normativa proposta pelo metodólogo é, em última instância, injustificada. Sem poder tolerar esta última alternativa (e sem cair no naturalismo), o filósofo kantiano supõe e postula uma ordem transcendental cuja vigência evitaria afirmar o caráter arbitrário das normas que se quer propor.

Como é de notar, para os seguidores de Frege (e de Kant), a pertinência e a possibilidade de uma reflexão epistemológica se fundamentam na aceitação da dualidade entre o transcendental e o empírico (ou, mais wittgensteinianamente, entre o mostrável e o dizível). Para Popper, ao contrário, a pertinência da epistemologia só requer a aceitação da dualidade entre fatos e normas; ou mais precisamente: da dualidade entre constatações e decisões. Esta última dicotomia, segundo nos diz o próprio Popper em **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**, pode ser expressada nesta regra: “(...) é impossível deduzir uma oração que expresse uma norma ou uma decisão ou, por exemplo, uma proposta para determinada política, de uma oração que expresse um fato dado, o qual não é outra coisa a não ser uma forma complicada de dizer que é impossível derivar normas, decisões, ou propostas dos fatos” (Popper 1975, p.64, vol. I).

É de se notar, por outro lado, que, a partir do ponto de vista proposto por nosso autor, a falácia naturalista de confundir questões de fato com questões de validade não surge de se querer reduzir o transcendental ao empírico, mas sim de se pretender fundamentar prescrições em constatações. E, dado que, definitivamente, não importa muito se estas constatações pretendem referir-se a uma ordem empírica ou a algo diferente, pode-se dizer que, na ótica de Popper, os supostos programáticos de toda reflexão transcendental aparecem viciados de algo que, se não é naturalismo, parece-se bastante com ele. E não nos demorem aqui no que poderia ser uma simples questão terminológica.

OS MODOS DO ANTI-PSICOLOGISMO

De acordo com o que foi visto até aqui, Popper poderia coincidir com Wittgenstein (e com Frege) em que “a psicologia não tem mais parentesco com a filosofia que qualquer outra ciência natural” (Wittgenstein 1922, § 4. 1121); porém, também segundo o que foi visto até aqui, devemos aceitar que esta coincidência seria quase fortuita. Não só é diferente a série de razões pelas quais estes autores chegam a esta tese, mas também é distinto o caminho que a mesma marca para um e outro. Trata-se de duas direções no filosofar que, como duas semi-retas oblíquas entre si, partem de distintos lugares para convergir e coincidir justamente no ponto onde começa sua divergência.

Para Popper, a aceitação desta afirmação wittgensteiniana significa duas coisas:

(1) a epistemologia não se ocupa de estados mentais, mas sim de realidades institucionais que circulam num espaço público (mas não deve ser confundida com a sociologia do conhecimento porque....);

(2) a epistemologia procura a constituição de uma normativa institucional e não a descrição de algum ethos efetivamente vigente.

No entanto, para Wittgenstein e Frege a rejeição de um parentesco especial entre a psicologia e a filosofia ou a lógica implica que:

(1) a filosofia não se ocupa de objetos físicos, mas tampouco de nenhum outro objeto pertencente ao mundo do atual, como poderiam ser os estados mentais (porque....);

(2) a filosofia procura determinar as condições e leis transcendentais de todo discurso (ou conhecimento) possível.

Os pretendidos anti-naturalismo e anti-psicologismo que propugnam estes autores são duas matizes de um mesmo gesto: definir um programa de indagação transcendental que diferencie a filosofia de toda ciência empírica possível dando-lhe um objeto material específico e uma problemática própria.

Não acontece o mesmo com o anti-naturalismo e com o anti-psicologismo que Popper propugna. Para Popper, ser anti-naturalista e anti-psicologista são dois gestos claramente compatíveis, mas também claramente diferenciáveis. À primeira posição se

chega, simplesmente, ao se afirmar que a teoria do método não tem uma finalidade descritiva. No entanto, à segunda posição se chega por se ter constatado que esta coisa é o conhecimento é melhor compreendida quando se a considera em termos institucionais do que quando se a pensa em termos psicológicos. Os seguidores de Frege e Wittgenstein são anti-psicologistas em virtude de seu anti-naturalismo, e pelos mesmos motivos seriam anti-sociologistas. Por sua parte, Popper é anti-psicologista por considerar que aquilo que é pertinente avaliar metodologicamente são comportamentos institucionais e não atitudes subjetivas.

Todavia, a melhor maneira de entender as diferenças entre estes modos do anti-psicologismo consiste em considerar o diferente tipo de argumentação por que se chega a um e a outro. Neste sentido, cabe fazer uma contraposição entre os argumentos que levaram à postulação fregeana do terceiro reino e aqueles que levaram à postulação popperiana do Mundo III. Assim, poderemos ver que, enquanto num caso nos encontramos com argumentos de corte transcendental, noutro nos encontramos com argumentos de corte empírico.

Este último é o caso de Popper. Se lembrarmos a série de observações que levam nosso autor até a postulação da esfera do conhecimento objetivo, veremos que a mesma parte da constatação de um certo fenômeno e acaba na noção de conhecimento objetivo como recurso para explicar este fenômeno. Com efeito, partindo da influência que, através de nossa ação, podem ter as teorias científicas nos contornos do mundo físico (pensemos na tecnologia), Popper é levado a considerar que tais teorias devem ser consideradas como parte das cadeias causais que integram a realidade. Logo, ao constatar que nosso modo de relacionar-nos com estas teorias torna-se ininteligível se as pensarmos como realidades mentais, Popper se vê conduzido a propor a existência do conhecimento objetivo. Desse modo, a noção de Mundo III aparece denotando uma série de fenômenos cuja existência permite explicar outros fenômenos. Brevemente: para Popper, a existência do Mundo III é uma verdade empírica. No entanto, a necessidade de focar a epistemologia a partir de um ponto de vista institucional (objetivista e não subjetivista) surge quase como conseqüência da aceitação desta putativa verdade empírica.

Nada disso acontece com Frege. Seu modo de chegar à noção do objetivo não atual (e não existente) parte não de uma pretendida constatação de fato, mas sim da reconhecimento de certas coerções que caracterizamos como gramaticais. A saber: nossos modos de nos referirmos às representações subjetivas não podem transladar-se aos casos em que falamos daquilo que pode ser falso ou verdadeiro. Se o fazemos, poder-se-ia dizer, caímos no sem sentido. Com isto, concluímos que a noção fregeana de pensamento emerge não quando consideramos a ordem dos objetos ou das coisas existentes no mundo atual, mas sim quando consideramos nossos modos de expor a respeito de tais assuntos. Ou seja: a postulação fregeana do terceiro reino não é produto de um problema empírico, mas sim uma exigência transcendental. Não se trata de uma putativa verdade empírica, mas sim de uma condição para se poder falar da verdade.

Consignemos de uma maneira quase provocadora: enquanto para Frege (e para a tradição analítica) o anti-psicologismo se impõe como condição transcendental do filosofar; para Popper não é mais que uma decisão motivada por conveniências empíricas. Na realidade, os motivos que conduziram nosso autor a adotar o ponto de vista objetivo institucional em epistemologia (rejeitando, assim, o subjetivismo psicologista) não são diferentes daqueles que esgrime em **A Sociedade Aberta e seus Inimigos** para propor a autonomia da sociologia frente às pretensões do psicologismo.

Segundo nosso autor, a tese principal deste outrora difundido modo de entender os fenômenos sociais é a pressuposição de que "(...) sendo a sociedade o produto das mentes que interagem, as leis sociais devem ser redutíveis, em última instância, às leis psicológicas, posto que os sucessos da vida social, incluindo suas convenções, devem ser o produto de causas provenientes das mentes dos homens individuais" (Popper 1945, p.90, vol.II).

Em outros termos, a posição psicologista conduz a "supor que todas as leis sociais devem poder ser derivadas, em princípio, da psicologia da 'natureza humana'" (Popper 1945, p.90, vol.II). Mas, como sublinha o próprio Popper:

Frente à teoria do psicologismo, os defensores da autonomia da sociologia podem opor idéias institucionalistas. Podem assinalar, principalmente, que nenhuma ação poderá

explicar-se jamais tendo em conta somente as motivações humanas; se estas (...) houverão de aparecer na explicação, então deverão ser complementadas por meio de uma referência à situação geral e, especialmente, ao meio circundante. No caso das ações humanas, este meio é, em considerável medida, de natureza social, de tal modo que nossas ações não podem ser explicadas sem uma expressa referência ao meio social no qual vivemos, as instituições sociais e ao seu modo particular de funcionar (Popper 1945, p.90, vol.II).

Por isso, para quem pensa em chave institucional: "É impossível reduzir a sociologia a uma análise psicológica ou behaviorista de nossas ações; qualquer análise desse tipo, pelo contrário, pressupõe a sociologia, a qual não pode depender inteiramente, por conseguinte, da análise psicológica. A sociologia, ou em todo caso uma parte importante dela, deve ser autônoma" (Popper 1945, p.90, vol.II).

Enquanto para os filósofos analíticos o psicologismo é uma forma de naturalismo (isto é: um desvio perverso da reflexão filosófica), para Popper não é mais do que uma atitude (ou decisão) metodológica frente aos fenômenos sociais muito desafortunada. Sobretudo, quando se a translada ao estudo do conhecimento. Porém, se para Popper e para os filósofos analíticos "psicologismo" significa coisas distintas, também deve significar algo distinto o anti-psicologismo daquele em comparação ao destes. Para uns, é uma exigência transcendental, para o outro: uma decisão metodológica. Para uns, é motivo para isolar o objetivo da reflexão filosófica num âmbito puramente lógico e discursivo alheio a toda historicidade e facticidade; para o outro, para Popper, é uma maneira de jogar o conhecimento no transitado, plural, e instável Mundo das instituições.

POPPER E AQUELA VELHA TRILOGIA CARNAPIANA

Como corolário do exposto, poder-se-ia concluir que, quando Popper assinala Frege como um dos precursores do seu objetivismo, está nos dando uma pista falsa, quase tão enganadora como a que nos dá quando insiste em pensar seu Mundo III como um herdeiro darwinizado do mundo inteligível postulado por Platão. O curioso disto é que Popper contava, entre os textos por ele lidos, com um onde sua trilogia

de ordens de objetos era apresentada com toda clareza. Referimo-nos a **A Estrutura Lógica do Mundo**, publicada por Carnap em 1928.

Neste escrito, o grande campeão do positivismo lógico propõe distinguirem-se três tipos de objetos que são: os objetos físicos, os objetos psicológicos e os objetos culturais (*Geistige Gegenstände*) (Carnap 1928). Como se pode supor, estes últimos são os que estudam as chamadas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) e, extensionalmente, coincidem com o que Popper denomina Mundo III.

A diferença entre ambos autores está em que, para um militante do modo analítico de filosofar, como foi Carnap, o objeto da epistemologia nunca poderia coincidir com essa esfera de objetos. Para ele, a filosofia, o mesmo que para Wittgenstein, ocupa-se de algo que serve de fundamento a estes objetos: a estrutura lógica do mundo e não de algum tipo de objeto particular. Contudo, se em lugar de ir buscar esta imprópria analogia entre sua trilogia de mundos e a trilogia de reinos proposta por Frege, Popper tivesse assinalado a analogia que aqui propomos e a radical diferença que, não obstante persiste; nunca se haveria confundido o projeto filosófico do racionalismo crítico com o desses herdeiros fregeanos de Kant que foram os cultores da filosofia analítica.

Se Popper não tivesse optado pela alternativa errada, hoje seria muito claro por que é que nosso autor insistiu tanto em que sua filosofia não se ocupa do sentido de certas palavras, mas sim de o que fazer (como proceder) com certas coisas; a saber: nossas teorias.

BIBLIOGRAFIA

- CARNAP, R. (1928). **The Logical Structure of the World**. Los Angeles: Univ. of Califórnia Press, 1967.
- DELEUZE, G. (1974). **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva.
- FREGE, G. (1918). "El Pensamiento", in **Escritos Lógico-Semánticos**. Madrid: Tecnos, 1974.
- _____ (1893). Prólogo a *Las Leyes Fundamentales de la Aritmetica*, en **Estudios sobre Semántica**. Buenos Aires: Orbis, 1965.
- GABRIEL, G. (1986). **Frege como NeoKantiano**. IFCH-Unicamp, mimeo.
- _____ (1990). "G. Frege: o Pai da Filosofia Analítica". **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. s.2, v.2, n.1.
- LAKATOS, I. (1976). **Proofs and Refutations**. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONDOLFO, R. (1979). **La Comprensión del Sujeto en la Cultura Antigua**. Buenos Aires: Eudeba.
- MURGRAVE, A. (1974). "The Objectivism of Popper's Epistemology", in P. Shilp (ed.). **The Philosophy of K. Popper**. Illinois: Open Court, 1974.
- POPPER, K. (1935). **The Logical of Scientific Discovery**. London: Hutchinson & Co., 1980.
- _____ (1945). **The Open Society and its Enemies**. Princeton: Princeton Univ. Press, 1963.
- _____ (1946). "Why are the Calculi of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?", in **Conjectures and Refutations**. London: Routledge, 1963.
- _____ (1949). "the Bucket and the Searchlight", in **Objective Knowledge**. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- _____ (1956). **The Open Universe**. London: Hutchinson & Co., 1985.
- _____ (1961). **A Lógica das Ciências Sociais**. Brasília: UnB, 1978.
- _____ (1970). "A Realist View of Logic, Physics and History", in **Objective Knowledge**. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- _____ (1974). "Intellectual Autobiography", in P. Schilp. **The Philosophy of K. Popper**. Illinois: Open Court, 1974.
- _____ (1977). **The Self and its Brain**. New York :Springer International, 1985.
- _____ (1982). "Conhecimento e formação da realidade", in **Em Busca de um Mundo Melhor**. Lisboa: Fragmentos, 1984.
- _____ (1984). **Sociedad Abierta, Universo Abierto**. Madrid: Tecnos.
- Sluga, H. (1980). **Frege**. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1922). **Tractatus Logico-Philosophicus**. London: Routledge.