

# Modernidade, Relativismo e Ciência

Adelino Torres <sup>1</sup>

«A barbárie acabou por se apoderar da cultura. À sombra dessa grande palavra, cresce a intolerância ao mesmo tempo que o infantilismo. Quando não é a identidade cultural que fecha o indivíduo na sua pertença e que, sob pena de alta traição, lhe recusa o acesso à dúvida, à ironia, à razão - a tudo o que poderia separá-lo da matriz colectiva, é a indústria do lazer, essa criação da idade técnica que reduz as obras do espírito ao estado de pacotilha (ou, como se diz na América, de *entertainment*). E a vida com o pensamento cede lentamente o lugar ao frente-a-frente terrível e irrisório entre o fanático e o sonâmbulo (*zombie*)».

Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987. 183.

Há mal-estar na cultura. «Sem dúvida, hoje em dia já ninguém puxa pelo revólver quando ouve a palavra cultura. Mas são cada vez mais numerosos os que, ao ouvir a palavra “pensamento” puxam pela sua cultura».

Idem: 11-12

Nestes primeiros meses de 2002 estalou uma polémica a propósito do que é ciência e não-ciência ou, mais precisamente, em torno da dualidade “*Modernismo*” versus “*Pós-Modernismo*”, este último aqui entendido como equivalente do *Relativismo*.<sup>2</sup>

É certo que a polémica tem, ao menos, um lado positivo: quebrar – duvido que por muito tempo – a habitual monotonia de consensos envergonhados que, com raras excepções, aflige há décadas a paisagem intelectual portuguesa. E esse é sem dúvida um dos méritos do livro do professor António Manuel Baptista e do seu editor<sup>3</sup>.



<sup>1</sup> Universidade Técnica de Lisboa (ISEG-Instituto Superior de Economia e Gestão).

<sup>2</sup> Este texto resulta inicialmente de uma comunicação apresentada ao debate sobre “*Ciência e pseudo-ciência: Pós-Modernismo – Um debate urgente*”, organizado no Departamento de Matemática da Universidade da Beira Interior, pelos professores Natália Bebiano (FCTUC) e Eduardo Casto (UBI) em 14 de Junho de 2002 e tendo ainda como intervenientes os professores António Manuel Baptista, Paul Crawford, Amélia Martins e o signatário. Foi mais tarde publicado em 2007 in Fernando dos Santos Neves et alii, *Introdução ao pensamento contemporâneo*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2007: 109-127..

<sup>3</sup> Isso não quer dizer que, apesar dos seu méritos, a obra não tenha aspectos eventualmente menos positivos como é natural.

Em contrapartida, a julgar pelo rumo dos acontecimentos, receio que se corra o risco de cairmos em indesejáveis contendas de ordem pessoal<sup>4</sup>, acabando por se esquecer o que importa realmente discutir<sup>5</sup>. Nessa eventualidade pouco mais ficaria do que o magro resultado de continuar a alimentar a velha fábula segundo a qual nem os portugueses têm “*veia filosófica*” nem o país tem *Filosofia* ou pensadores minimamente dignos desse nome, axioma patético, mas persistente, que já fez estragos quanto basta...

De facto, ao não aproveitar as potencialidades dos verdadeiros debates de ideias, realizados com a indispensável tolerância que não exclui o rigor, alguns contribuem, insensatamente, para o descrédito de controvérsias que poderiam ser preciosas para fazer avançar o pensamento português, desvalorizando-o junto de uma juventude perante a qual investigadores e professores têm especiais responsabilidades<sup>6</sup>. É indispensável não perder de vista que a usual chicana, a irrisão fácil e oca, a arrogância destrutiva, o tom axiomático e o “*argumento de autoridade*”

---

<sup>4</sup> De uma maneira geral, é chocante verificar que, demasiadas vezes, se confunde ainda no nosso país o conceito metodológico de “crítica” (dialógica e intersubjectiva no plano de “racionalidade crítica”) com a sua acepção de senso comum ao nível mais rasteiro, tomando-a quase como um crime de lesa-majestade. É certo que isso pode acontecer com os melhores espíritos. O problema é quando os “argumentos” assumem contornos excessivamente pessoalizados e a própria essência do debate é desvirtuada. Veja-se, a título de ilustração, a por vezes duríssima correspondência trocada entre Lakatos e Feyerabend, a qual, apesar disso, nunca alterou a amizade destes dois cientistas até à morte do primeiro. Cf. Matteo Motterlini (Ed. by) *Imre Lakatos/Paul Feyerabend - For and Against Method*, Chicago, The University of Chicago, 1999.

<sup>5</sup> A polémica em torno do “*Pós-modernismo*” foi desencadeada pelo Prof. António Manuel Baptista com a publicação do seu livro *O discurso pós-moderno contra a ciência – Obscurantismo e irresponsabilidade*, Lisboa, Gradiva, 2002, 128 p. O tom que por vezes assumiu, receio bem que com alguma aspereza, suscitou um certo número de respostas, nem sempre felizes e, para não dizer mais, pouco satisfatórias, o que acabou por obscurecer as problemáticas que realmente importava debater e que a qualidade dos intervenientes faria esperar. Prefiro sublinhar apenas, numa perspectiva construtiva, algumas questões relacionadas com a problemática da “**Ciência versus pseudo-ciência**”, tema de uma mesa redonda na Universidade da Beira Interior (UBI) organizada pelos professores Eduardo Castro e Natália Bebiano e com a participação de António Manuel Baptista, Paulo Crawford, Natália Bebiano, Eduardo Castro, Amélia Martins e o signatário.

<sup>6</sup> Para descartar a ideia preguiçosa de que não há filosofia nem filósofos ou pensadores de valia em Portugal, basta consultar a obra de José Barata Moura, *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1998 e a de Pedro Calafate (Direção de), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Caminho, 5 vols. O preconceito é tanto mais nefasto quanto ele se esforça por convencer as novas gerações de que, no país, existe pouco ou nada neste campo, o que é absolutamente falso, tanto na área da história da filosofia ou do pensamento com ressonâncias filosóficas, como na da Filosofia propriamente dita - pouco importa agora se se trata de trabalhos mais ou menos metafísicos, teológicos, místicos, realistas ou materialistas - como o atestam as obras de Leonardo Coimbra, Abel Salazar, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Orlando Vitorino, Teixeira de Pascoais, Fernando Pessoa, Magalhães Vilhena, António Quadros, Vieira de Almeida, Agostinho da Silva, etc. para só citar um punhado de nomes coetâneos...

a despropósito e, em suma, o relativismo sem parâmetros, são valores do *irracionalismo* e da arbitrariedade subjectivista que grassa perigosamente em certos meios universitários europeus, e estão, mais profundamente do que se pensa, na origem da deriva de valores de que as sociedades modernas tanto se queixam...<sup>7</sup>

Começo por retomar a definição de “**relativismo**” dada por Robert Nadeau: doutrina que afirma a relatividade do conhecimento (e, desde logo, das normas de acção). O pluralismo encoraja a existência simultânea de diversas teses e teorias (ou métodos) que, ou se contradizem claramente entre si, ou divergem em vários pontos importantes, quer porque são ditas *incomensuráveis* umas em relação às outras. O céptico duvida que seja alguma vez possível distingui-los; o relativista decreta que nenhuma dessas teses e teorias (ou métodos) pode, *em princípio*, ser julgada melhor ou mais fundamental do que as outras. Se, como o afirmava Protágoras há quase dois mil e quinhentos anos, o homem é a medida de todas as coisas, a principal dificuldade do relativismo é formular uma doutrina coerente que não seja apenas a banalidade que pretende que as pessoas colocadas em situações diferentes julgam de maneira diferente e, menos ainda, a asserção falsa que pretende que pontos de vista contraditórios possam ser verdadeiros ao mesmo tempo. Enfim, mesmo que se conseguisse esta doutrina de maneira coerente, restaria a questão de saber se ela é verdadeira<sup>8</sup>.

Como salientou James Harris, para o relativismo radical as questões epistemológicas básicas como *verdade, evidência, razão, racionalidade* e, talvez mais importante ainda, *o método de investigação*, são *relativos* segundo o contexto, referência, paradigma ou campo cognitivo em que são equacionadas<sup>9</sup>.

É talvez necessário ir um pouco atrás no tempo e lembrar que podemos situar o começo da Modernidade (ou *Modernismo*) na chamada “Época das Luzes”, no século XVIII, cuja expressão mais saliente foi a Revolução Francesa de 1789. É certo que grandes passos já tinham sido dados anteriormente, nos séculos XVI e XVII, graças aos esforços de homens como Copérnico (1473-1543), Galileu (1564-1642),

---

<sup>7</sup> É este desnorteamento e perda de objectivos do “homem da rua”, aliados à confusão de ideias das “elites” intelectuais relativistas e à dissolução dos grandes princípios políticos numa inconsequente prática eleitoralista dos partidos democráticos, que, creio, talvez explique muito mais do que qualquer outro factor a inquietante subida da extrema direita na Europa.

<sup>8</sup> Cf. Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, 1999 (verbete “Relativisme”).

<sup>9</sup> James F. Harris, *Against Relativism – A Philosophical Defense of Method*, Illinois, Open Court, 1993.

Kepler (1571-1630), Newton (1643-1727) e, entre nós, Pedro Nunes (1502-1578)<sup>10</sup> e Francisco Sanches (1551-1623)<sup>11</sup>, por exemplo, sem esquecer a decisiva influência exercida pelos escritos de Montaigne (1533-1592), Espinosa (1632-1677), Descartes (1596-1650) Leibniz (1646-1716), e, um pouco mais tarde, de Montesquieu (1689-1755), entre tantos outros. Entre nós, algumas destas questões foram recentemente abordadas por Jacinto Nunes<sup>12</sup>.

O século XVIII foi responsável por algumas das mais formidáveis mudanças jamais registadas na história da humanidade, a primeira das quais foi uma nova compreensão do universo favorecida pela substituição da “fé religiosa” pela “razão humana”<sup>13</sup>. Complementarmente, no dizer de Robert Lenoble, “*rompeu-se a ligação entre a física e a metafísica, isto é, entre a Natureza e Deus*” ruptura reforçada durante todo o século XIX<sup>14</sup>.

Se a ciência tem “*necessidade de uma metafísica*” como disse o mesmo autor, esse elo quebrou-se também e agravou inevitáveis disfuncionalidades sociológicas.

Esta viragem separou, portanto, a cultura moderna de tudo o que tinha havido antes. No século das Luzes e através dos trabalhos de Locke, Voltaire, Rousseau e de muitos outros, os sujeitos políticos foram vistos pela primeira vez como possuindo direitos inalienáveis contra a autoridade política. Ao ser humano foram incutidas novas energias, optimismo, comprometimento, capacidade de assumir riscos e espírito crítico. Assistiu-se ao nascimento do interesse pelas reformas sociais, ao fortalecimento do secularismo ao mesmo tempo que a teologia pessimista dava lugar à convicção optimista na possibilidade da educação moldar o carácter moral e intelectual das pessoas comuns<sup>15</sup>. A Universidade desempenhou um papel de relevo desde os primórdios da civilização europeia cumprindo, no dizer de Paul Ricoeur, as suas missões e funções, em relação a três imperativos: o imperativo *crítico*, cujo

<sup>10</sup> Vd. [www.instituto-camoes.pt/](http://www.instituto-camoes.pt/)

<sup>11</sup> Vd. Lúcio Craveiro da Silva, “Francisco Sanches”, in: Pedro Calafate, *op. cit.*: volume II: 429-452.

<sup>12</sup> Cf. Jacinto Nunes, “Pluralismo metodológico e pós-modernismo” in *Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa*, Lisboa, nº 24, 1997: 53-68

<sup>13</sup> Refiro-me à atitude perante a ciência de que os casos de Galileu e de Giordano Bruno são paradigmáticos e não, bem entendido, à pretendida impossibilidade de coexistência das duas visões numa mesma pessoa, interpretação abusiva que foi feita inicialmente pelo *cientismo*.

<sup>14</sup> Cf. Robert Lenoble, *História da ideia da Natureza*, Trad. port., Lisboa, Edições 70, 2002: 316.

<sup>15</sup> Cf. Harris 1993: 3. Um processo um pouco semelhante – de mais curta duração – teve lugar nos primeiros anos da revolução soviética de 1917 até aos acontecimentos de Cronstadt em 1921, da responsabilidade de Lenine e de Trotsky. Sobre este terrível episódio ver Paul Avrich, *Kronstadt 1921*, Pinceton University Press, 1970 (trad. fr. *La tragédie de Cronstadt (1921)*, Paris, Seuil, 1975 (“Coll. Points” nº H 18).

exercício deve obedecer a critérios racionais e éticos, embora em certas épocas o senso crítico tenha sido confundido com a acção revolucionária; o imperativo *político* na formação do espírito cívico; o imperativo *nacional*, na defesa de valores de identidade própria, consciência dos direitos ecológicos das gerações futuras, modos de integração no espaço mundial, etc, o que faz dizer ao historiador africano Ki-Zerbo que a Universidade deve ser uma fonte de imaginação e de inovação<sup>16</sup>

Nada disto foi, ao longo do tempo, isento de desvios, equívocos e erros de interpretação<sup>17</sup>, de traições, retrocessos momentâneos ou prolongados (expansão napoleónica, guerras mundiais, ditaduras do século XX, etc.). Mas as conquistas do Século das Luzes são, no essencial, um parâmetro de referência fundamental na narrativa da história da humanidade. Tal contributo não pode ser esquecido – mesmo quando necessita de ser repensado - apesar dos ataques destrutivos a que tem sido submetido, em particular nos últimos quarenta anos.

João Baptista Magalhães escreveu recentemente, num livro aliás interessante, a propósito da hermenêutica do conceito de “tolerância”, que “(...) *a responsabilidade moral do homem já não é dada por uma religião ou por um sistema político mas pelo próprio homem. O fim do determinismo e das utopias prometeicos (que caracterizavam a modernidade) promoveu um clima propício ao perspectivismo: não há certezas absolutas e a história, o progresso e o desenvolvimento económico não caminham a par. A pós-modernidade ou neomodernidade caracteriza-se, assim, pela incerteza e por valorizar os contextos de interpretação. Em vez da austeridade e do autocontrolo que caracterizavam o capitalismo moderno, desenvolve-se o particularismo do mundo pessoal e da era pós-industrial. O futuro surge como incerto e a razão já não é o instrumento da certeza absoluta. É melhor, então, aceitar as diferenças de opiniões, de ideologias e de crenças. O pluralismo e o direito à diferença tornaram-se, assim, num valor fundamental*”<sup>18</sup>.

A ideia segundo a qual o determinismo caracterizou a Modernidade não é satisfatória. Também não me parece adequado dizer que a Pós-Modernidade se defina

<sup>16</sup> Cf. Borrero Cabra, *L'Université aujourd'hui*, Paris, UNESCO.

<sup>17</sup> Buckhardt dizia que as ideias que fazemos do passado são, na maior parte do tempo, construções do espírito (in: Jacob Buckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, Paris, Allia, 2001: 10.

<sup>18</sup> João Baptista Magalhães, *Locke. A “Carta sobre a tolerância” no seu contexto filosófico*. Porto, Edições Contraponto, 2001: 116.

pela incerteza, ou que, não havendo mais *certezas absolutas*, somos livres de “valorizar os contextos de interpretação”. Tais assertivas são contestáveis e merecem reflexão.

Em primeiro lugar, não creio que o *determinismo* seja a característica decisiva da Modernidade por várias razões, de que destaco duas:

Por um lado, porque foi sobretudo um produto da vitória circunstancial de uma concepção jacobina dessa Modernidade, que, no plano político, acabou por levar a que os ensinamentos de Montesquieu, que baseia as relações interhumanos no modelo jurídico do contrato, que pensa a liberdade como uma propriedade individual, fossem preteridos em favor dos de Rousseau, que fundamenta as mesmas relações interhumanas no modelo místico da fusão, encarando a liberdade como um atributo colectivo, como nota Alain Finkielkraut<sup>19</sup>.

Por outro lado, porque se os inegáveis sucessos da ciência nos séculos XIX e XX deram frequentemente lugar a um *cientismo*<sup>20</sup> estreito e não raro inane, para não dizer arrogante, que favoreceu esse mesmo determinismo de cariz *historicista*, no sentido que K. Popper dá ao conceito: o *historicismo* “faz da *predição histórica* a sua principal finalidade (ensinando) que esse fim pode ser atingido se se descobrirem os “ritmos” ou as “tendências gerais” que submetem os desenvolvimentos históricos”<sup>21</sup>.

Para Popper uma das expressões do *historicismo* pode ser encontrada na obra de Marx.

Por sua vez o *cientismo* é configurado, entre outras, na experiência da Escola do Circulo de Viena com o *Positivismo Lógico* (ou *Empirismo Lógico*), de que Carnap (aliás um cientista prestigioso e uma personalidade notável) foi o principal expoente – isso foi devido menos a uma pretensa caducidade dos valores humanistas da Modernidade, do que aos seus enviesamentos: mito da tecno-ciência, ilusão faustiana da manipulação infinita da natureza, hiper-especialização das ciências e a sua ruptura

<sup>19</sup> Vd. Alain Finkeelkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1989: 99. Quanto às consequências do pensamento de Rousseau, diz K. Popper: “Maximilien Robespierre não foi mais do que a mão de Jean-Jacques Rousseau”. Cf. Karl Popper, *A sociedade aberta e os seus inimigos*, Trad. brasileira, S. Paulo, Ed. Itatiaia, 1974, tomo II: 117.

<sup>20</sup> Emprego o conceito de *cientismo* quer como a imitação servil por parte das ciências sociais do método e da linguagem das ciências físicas e biológicas, apontada por F. Hayek (*The Counter-Revolution of Science*, Indianopolis, Liberty Fund, 1979: 24), quer como a pretensão de que a ciência permite conhecer as coisas como elas são, resolve todos os problemas reais e basta para satisfazer todas as necessidades legítimas da inteligência humana. Vd. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF: verbete “Scientisme”.

quer com a historicidade que as circunscreve<sup>22</sup> quer com o espírito fundador das *Luzes*, utilização de metodologias *verificacionistas* em detrimento do *falsificacionismo*, etc. Nomeadamente, a prática sistemática e unívoca de uma visão *verificacionista* (ou *confirmacionista*) protegeu muitas vezes as teorias em vez de as expor à crítica permanente ou favoreceu a instalação de conservadorismos em lugar de os questionar atempadamente.

A crescente oposição aos erros (e abusos) que resultaram do pensamento “institucionalizado” e dos poderes políticos, sociais e económicos que se apropriaram dos mitos fundadores humanistas da Modernidade (distorcendo-os ou rejeitando-os na prática), alterou a apreensão do fenómeno, amalgamou causas e consequências, acabou por alimentar teosofias e fazer perder o sentido de valores ontológicos cuja universalidade não encaixa em relativismos conjunturais de modas ou de épocas.

Essa reacção assume relevância especial depois da 2ª Guerra Mundial e, em particular, depois dos anos 60-70, mas os seus frutos já apareciam antes, aqui e além, nomeadamente em movimentos artísticos como o Surrealismo ou o Dadaísmo, por exemplo, ou (mal) inspirados na “mecânica quântica” e no “princípio da incerteza” (1927) de Heisenberg ou ainda na teoria da relatividade de Einstein, muitas vezes traduzidas de maneira simplista e mesmo desevolva no plano filosófico<sup>23</sup>.

É dessa “resistência” que nasce o Pós-Modernismo, aliás um conceito pouco claro, “de definição tão esotérica como o é o de um Deus onnipresente”<sup>24</sup>, pelo que não constitui surpresa o facto de “até os defensores mais acérrimos do Pós-Modernismo parecerem incapazes de chegar a um consenso quanto à sua definição exacta”. Os temas da “*liberdade*” de pensamento ou de “*revolta*”, são insuficientes,

---

<sup>21</sup> Cd. Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1955: XV. Existe também uma tradução (deficiente) no Brasil: *A miséria do historicismo*, S. Paulo, Cultrix, 1980.

<sup>22</sup> O drama pessoal de alguns dos cientistas, como Oppenheimer, que estiveram na origem da bomba atómica é apenas um exemplo.

<sup>23</sup> A interpretação filosófica de teorias científicas nem sempre é pacífica, dado que muitos especialistas de ciências sociais, não têm frequentemente a preparação científica necessária para transpor ou interpretar fielmente as teorias que expõem. O livro de Sokal e Bricmont critica precisamente esse ponto denunciando por exemplo o abuso da metáfora que “tenta fazer passar por profunda uma afirmação filosófica ou sociológica banal, emprestando-lhe a roupagem de uma terminologia sábia”. Cf. Alan Sokal e Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997: 19 (Há uma tradução nas Edições Gradiva, Lisboa). Sem entrar aqui na análise das razões e desrazões daqueles autores, note-se apenas que esta polémica, ainda longe de estar terminada, foi (e é) bem reveladora do embaraço, intolerância e falta de humor (devido ao divertido modo como rebentou a “bomba Sokal”) de alguns daqueles que, em nome do progresso, tanto professam retóricas de tolerância e de liberdade, mas que se comportam de maneira diametralmente oposta quando as suas posições são questionadas.

quando não meros subterfúgios<sup>25</sup>. Do ponto de vista teórico “o Pós-Modernismo encontra-se associado à crise das noções de progresso do Iluminismo, ao sujeito independente, à verdade e ao mundo externo”<sup>26</sup>.

A derrocada final de velhas utopias, no princípio do século XX, introduziu profundas brechas no pensamento herdado do Iluminismo, vindo a favorecer a eclosão das ideias pós-modernistas. Mais tarde, a noção de *paradigma*, utilizada por T. Kuhn na sua *Estrutura das revoluções científicas* (1962), reforçou a convicção pós-modernista de que as ideias de *verdade* e *conhecimento* são relativas e dependem da sua contextualização<sup>27</sup> num sistema mais lato de pressupostos.

O fim da investigação científica, como o “Papa” do Pós-Modernismo (Richard Rorty) defende, não é a descoberta ou mesmo a aproximação da verdade, mas a formulação de crenças que promovem a solidariedade da comunidade e “reduzem a objectividade à solidariedade”. Este raciocínio, observa Dean Geuras, pode levar a resultados curiosos: suponhamos que um paciente sofre de uma doença potencialmente fatal mas que é curável com antibióticos. Mas na sociedade relativista onde predomina a referida “solidariedade”, tal doença pode ser tratada recorrendo a encantamentos e poções mágicas. Um médico exterior a essa sociedade preconizaria um tratamento da medicina convencional, o qual seria inconsistente com os valores da sociedade a que pertence o paciente. Argumentaria Rorty que não há verdade objectiva que responda a tal caso? Ou que nós estaríamos a favorecer o tratamento convencional apenas porque a nossa “solidariedade” se refere a uma sociedade diferente da do paciente? Em resumo, o problema não é saber que tipo de solidariedade molda a sociedade, mas sim como evitar a realidade da morte do paciente<sup>28</sup>...

---

<sup>24</sup> Eleanor Heartney, *Pós-Modernismo*, trad. port., Lisboa, Presença, 2002: 6

<sup>25</sup> Note-se que isso não significa que deva ser coarctada a liberdade de expressão ou criatividade na filosofia, nas letras e nas artes, como se poderia deduzir das afirmações de determinados cientistas em nome de uma “cientificidade imperialista” das ciências duras. As metáforas, alegorias, sinédoques e outras figuras de estilo são perfeitamente legítimas no discurso literário e filosófico, mas é dificilmente admissível que possam - sem flagrante desonestidade intelectual - ser apresentadas como asserções científicas...

<sup>26</sup> Heartney, *op. cit.*: 7

<sup>27</sup> (O Pós-modernismo afirma que) “... Seja o que for que entendamos por verdade, a maneira como encaramos a verdade depende da comunidade a que pertencemos... Não há verdade absoluta: ao invés a verdade depende da comunidade a que pertencemos”. Cf. S. J. Grenz, *a Primer on Postmodernism*, Cambridge University Press, 1995, citado por Dean Geuras, “Richard Rorty and the Postmodern Rejection of Absolute Truth”, in: [www.leaderu.com/aip/docs/geuras.html](http://www.leaderu.com/aip/docs/geuras.html).

<sup>28</sup> Dean Geuras, “Richard Rorty and the Postmodern Rejection of Absolute Truth”: [www.leaderu.com/aip/docs/geuras.html](http://www.leaderu.com/aip/docs/geuras.html).



Em conclusão, se a realidade interessa menos do que a sua mediação, estamos, desde logo, em pleno irracionalismo, no qual K. Popper vê igualmente uma “*subtil enfermidade intelectual da nossa época*” que, “*apesar da sua superficialidade, é uma doença perigosa pela sua influência no campo do pensamento social e político*”<sup>29</sup>

Não é de estranhar que, nessas circunstâncias, idealismos obsoletos venham de novo à tona a coberto de ideais “progressistas”, de pensamentos “politicamente correctos” ou de outras aporias não menos escatológicas do que as que pretendem atacar...

Se o *determinismo* decorrente de correntes modernistas se apoderou, efectivamente, de muitos sectores da vida intelectual dos séculos XIX e XX, justificando por isso as resistências (por vezes legítimas) acima apontadas, agregadas finalmente em torno no Pós-Modernismo, a questão da inexistência de “*certezas absolutas*” não tem, no plano ideativo e racionalista, a mesma justificação nem conduz necessariamente a um “*anything goes*” anarquizante, porventura razoável em determinadas circunstâncias definidas ao nível de um banal senso comum, mas mais dificilmente admissível em termos cognitivos racionalizadores do método científico. Bem entendido, isto não significa que este deva rejeitar liminarmente a “intuição”, a “indução” ou até a “metafísica”, não apenas nos preliminares, mas em margem ou até no âmago do processo criativo, o que é completamente diferente.

Karl Popper demonstrou claramente haver aqui uma confusão entre os conceitos de “*certeza*” e de “*verdade*”, na medida em que se não há, de facto, “*certezas absolutas*”, pode e deve haver “*verdades absolutas*” desde que (e esta distinção é capital), essas *verdades* sejam perspectivadas num horizonte de incerteza. Se assim não fosse, quer dizer se não se admitisse a existência de “*verdades absolutas*” (num horizonte de incerteza, repete-se) o espaço cognitivo seria preenchido por “*verdades relativas*” intermutáveis, justificando filosoficamente um mundo de “vale tudo”, sem critérios nem referências, universo nihilista sem outro princípio do que “cada um por si”, onde todos os valores ficariam esvaziados de sentido. Nessa senda de anomia total restaria apenas a lei dos mais fortes contra os mais fracos, a eclosão do reino da selvajaria e da injustiça, e o inevitável aparecimento de novas formas de escravatura. É num tal contexto que as “*verdades*

---

<sup>29</sup> K. Popper, *A sociedade aberta...*, *op. cit.*, tomo II: 254-255.

*absolutas*”, desde que inseridas num “*horizonte de incerteza*”, são necessárias a uma coesão social que respeite a liberdade individual sem cair no cepticismo<sup>30</sup>.

Como observa Jacinto Nunes, o pós-modernismo nega que o conhecimento “seja independente dos pontos de vista particulares dos cientistas. Não é a realidade objectiva que é negada pelos pós-modernistas, mas a Verdade”<sup>31</sup>.

Voltando ainda ao texto citado de J.B. Magalhães, o tom aparentemente resignado com que diz: “*É melhor, então, aceitar as diferenças de opiniões, de ideologias e de crenças. O pluralismo e o direito à diferença tornam-se assim um valor fundamental*” (deduz-se que do *Pós-Modernismo*), parece-me, no mínimo, uma conclusão imprudente.

É óbvio que a aceitação das diferenças e do pluralismo faz parte dos valores humanistas próprios da Modernidade. Só por abuso ou cedência acrítica, o seu monopólio pode ser atribuído exclusivamente ao Pós-Modernismo. Tais valores decorrem directamente da filosofia propugnada pelo Iluminismo, e a sua apropriação pelos relativistas, em conjecturas desbalizadas alimentadas por mistificações conceptuais, só pode conduzir a uma polissemia de interpretações ao sabor de oportunismos vários.

Basta dar alguns exemplos:

A Carta dos Direitos Humanos afirma um princípio “*absoluto*”, não uma concepção relativa na qual os fins poderiam, eventualmente, justificar os meios pois, em qualquer contexto, fins e meios estão indissolúvelmente ligados (o terrorismo não é justificável por uma pretensa “causa”, seja ela qual for, como parece deduzir Jean Baudrillard, um dos mentores do relativismo<sup>32</sup>);

---

<sup>30</sup> É igualmente por isso que a Democracia não deve ser vista apenas – nem principalmente – como um conceito relativo consistindo numa mera “delegação de poderes do povo”, concepção variável e facilmente atraçoada, mas como o *efectivo controlo do povo sobre o poder* através de órgãos que minimizem a promiscuidade de poderes. Do mesmo modo que o princípio da “igualdade” herdado da Revolução Francesa, não corresponde à abstracção arbitrária de: “*todos iguais*”, mas sim – bem mais pragmaticamente – a uma igualdade de “*oportunidades para todos*”, o que é radicalmente diferente porque põe o acento tónico numa *praxis* política e económica precisa e não num conceito de escopo incognoscível e erradio.

<sup>31</sup> Cf. Jacinto Nunes, *op. cit.*, 1997: 67.

<sup>32</sup> Jean Baudrillard, “*L’esprit du terrorisme*”, *Le Monde* (Paris) 2 de Novembro de 2001. Ver igualmente a resposta demolidora de Gérard Huber, “*Refuser l’éloge du terrorisme*”, *Le Monde* (Paris), 9 de Novembro de 2001. O extenso artigo de Baudrillard foi, posteriormente, publicado em livro: J. Baudrillard, *L’esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002; seguiu-se-lhe uma tradução portuguesa: *O espírito do terrorismo*, Porto, Campo das Letras, 2002 (trad. de Fernanda Bernardo).

A utilização de crianças, como soldados, em cenários de guerra, não pode ser admitida sob um qualquer pretexto dito “*justo*”;

O costume da excisão das mulheres em muitas regiões do mundo, que inflige sofrimentos e provoca danos muitas vezes irreparáveis sem que qualquer razão biológica o justifique, não pode ser tolerável em nome de um vago princípio relativista ou de uma falsa “neutralidade”, segundo a qual “devemos respeitar as diferenças de culturas”<sup>33</sup>. Ademais, também sabemos que o *relativismo culturalista* conduz inevitavelmente ao conceito irrealista de *incomensurabilidade* das culturas, de que Feyerabend foi um dos arautos<sup>34</sup>.

Nesta teoria, observa Philippe Engelhard, a própria comunicabilidade das culturas é posta em causa na medida em que, numa versão moderada, tais culturas seriam *incomensuráveis*, quer dizer não comparáveis. Numa versão extrema, tal significa que não se pode fazer nenhum julgamento sobre que cultura for, sob pretexto que cada uma está rodeada de uma opacidade que nos impede de compreender o porquê dos seus actos, e, por conseguinte, de a julgar.

“Tal opacidade justificaria um respeito quase absoluto pelas práticas de uma cultura diferente da nossa”<sup>35</sup>. Certas tradições obsoletas ou retrógradas encontram aqui, aliás, um pretexto para a sua sobrevivência, mesmo contra a lei geral<sup>36</sup>.

No entanto esta axiologia da “*incomunicabilidade das culturas*” é desmentida pelo processo de *mundialização* em curso na sua forma comunicacional e mesmo económica. Mais perto de nós, se pensarmos nas minorias de imigrantes e aplicarmos à letra o tema da “incomunicabilidade”, poderia perguntar-se como é que seres tão “diferentes” podem coexistir quotidianamente no espaço nacional, e como? Supondo

---

<sup>33</sup> Muitas atitudes deste tipo, dos governos ou das opiniões públicas, face às barbaridades que se repetem todos os dias pelo mundo fora, assemelham-se singularmente a crimes de “não assistência a pessoas em perigo”...

<sup>34</sup> Vd. Paul Feyerabend, *Adeus à razão*, trad. port., Lisboa, Edições 70, 1991.

<sup>35</sup> Cf. Philippe Engelhard, *La violence de l'histoire*, Paris, Arléa, 2001: 184-211.

<sup>36</sup> As touradas, onde, segundo a bem significativa gíria tauromática, o touro é submetido a “*castigo*” (não se sabe de que pecado original), não passam, no sentido histórico e objectivo do termo, de um costume bárbaro. Sob o epíteto de “desporto” e a pretexto de “tradição”, pratica-se pura e simplesmente a tortura de animais, cujo sofrimento serve de recreio e gáudio a uns e responde a sadismos recalcados de outros. Por outro lado, quando o alegado “respeito pela tradição” esconde afinal interesses económicos consideráveis, a hipocrisia é completa. Enfim, a coroar este panorama lamentável, a lei aprovada pelo Parlamento em 11 de Julho de 2002 agravou ainda a situação e desencadeou, a justo título, um acesa polémica. De facto, ao legalizar a dita “excepção de touros de morte em Barrancos”, o referido acto legislativo institucionaliza esse *relativismo* (a lei é circunstancial e para um só destinatário, ou seja é feita

que, obviamente, a resposta não seria nem “*purificação étnica*” nem “*apartheid*”<sup>37</sup>, o “argumento” da incomunicabilidade fica reduzido a mais uma futilidade intelectual...

Acrescente-se ainda que, por seu turno e em tais condições, o “*pluralismo e o direito à diferença*” só aparentemente poderiam ser assegurados por um sistema ou uma sociedade onde predominassem as ideias relativistas ao nível das mais altas instâncias da decisão política e científica, sociedade que, por definição, dificilmente disporia de um quadro institucional estável (constante) que impusesse o respeito pelas consequências que esses mesmos princípios implicam.

Um outro problema que merece referência é o da *objectividade*, que seria diferente nas ciências da natureza e nas ciências sociais, dando-lhes um estatuto distinto: científico no primeiro caso e não-científico no segundo, concepção que suscitará certamente a discordância de muitos<sup>38</sup>. Era justamente a tese de Karl Mannheim (1893-1947), um relativista aliás, segundo o qual existe uma diferença essencial, no que concerne a *objectividade*, entre o cientista social e o cientista natural, ou entre o estatuto da sociedade e o estatuto da natureza<sup>39</sup>.

Isto porque nas ciências sociais o homem seria simultaneamente *sujeito* e *objecto*, implicando que os fenómenos sociais pesquisados (ou a apreensão “*objectivante*” que neles se procura) fossem inevitavelmente alterados pela “manipulação” (involuntária) do cientista, ele próprio *sujeito* ou parte do fenómeno enquanto ser social.

No entanto essa “diferença” (ou a tese contrária que sustenta, pelo menos neste âmbito, que na *construção social* não há relação directa e imediata entre sujeito e objecto) não parece ser relevante.

Segundo creio, na própria física (mecânica quântica), por exemplo, os resultados conseguidos são igualmente alterados pela intervenção instrumental do cientista, não sendo possível a repetição de experiências com resultados exactamente iguais<sup>40</sup>.

por medida), desprestigiando o Estado – que abdica deste modo de uma ética da responsabilidade - e minando valores civilizacionais pretensamente adquiridos.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Vd a esse propósito a polémica, já datada, sobre a dualidade cultura científica-cultura literária: C.P. Snow, *As duas culturas*, trad. port., Lisboa, Presença, 1996 (tradução de Miguel Serras Pereira).

<sup>39</sup> Karl Popper, *Lógica das ciências sociais*, trad. port., Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1978.

<sup>40</sup> Não sendo físico, não quero, evidentemente, repetir aqui o “pecado” denunciado por Sokal: perorar sobre uma ciência na qual sou leigo. Apenas repito o que julguei compreender nalgumas

Bronowski e alii escrevem a propósito dos trabalhos de Heisenberg, Schrödinger e Dirac, que “os átomos não têm forma definida, nem os electrões órbitas precisas. Tudo o que se pode definitivamente estabelecer é a probabilidade de um electrão estar num dado local. Além disso, quanto mais tentarmos descobrir sobre um dado átomo, menos certas serão as nossas medidas. Isto é assim porque o simples acto de procurar observar um átomo interfere com ele, alterando o seu movimento”<sup>41</sup>.

Se assim for, não se vê qual a diferença, neste aspecto, entre os cientistas naturais e os cientistas sociais, pelo que a suposta dualidade entre a “*objectividade rigorosa*” dos primeiros e a “*objectividade precária*” (ou “*não-objectividade*”) dos segundos, é uma trivialidade sem interesse.

O problema fundamental da ciência (natural ou social) não é distinguir entre *objectividade* e *neutralidade* o que, em termos científicos, é uma tautologia. Se o conhecimento é “objectivo”, é necessariamente “neutro” (sem o que não seria realmente objectivo).

A “neutralidade”, enquanto instrumento de acção autónomo, é uma questão extra-científica, por exemplo política. Na ciência propriamente dita, uma “neutralidade” desse tipo está, por assim dizer, incorporada no processo e no acto científico (“*objectivo*”).

Se, fora desse núcleo duro, o cientista utiliza ou manipula o conhecimento resultante da sua pesquisa para fins alheios ao universo da ciência (descoberta) e do método científico que lhe é inerente, está a ser, legítima ou ilegítimamente “*não-neutro*”, mas isso nada tem a ver com a “ciência fundamental” e a sua lógica própria, (*em si*), mas apenas com a *sequência* ou a “ciência aplicada” que lhe são exteriores. É da primeira que estamos a falar e não das segundas.

Também para Karl Popper “os cientistas naturais não são mais objectivos do que os cientistas sociais. Nem mais críticos. Se há mais “*objectividade*” nas ciências

---

leituras e no que penso ter entendido de uma prelecção do próprio Prof. António Manuel Baptista no Pavilhão da Feira do Livro, em Lisboa, no dia 9 de Junho de 2002.

<sup>41</sup> J. Bronowski *et al.*, *A ciência*, Lisboa, Europa-América, 1964: 25. Carlos Fiolhais dá uma definição mais completa e técnica do conceito de incerteza e do teorema de Heisenberg in: *Primeiro de Janeiro* (Porto), 25/05/2002, texto reproduzido. In: <http://academicos.ubi.pt>. Vd igualmente: Bernard d’Espagnat (Sous la direction de), *Implications philosophiques de la science contemporaine*, 2 vols, Paris, PUF, 2001.

*naturais é porque existe uma melhor tradição e padrões mais elevados de clareza e de criticismo racional*”<sup>42</sup>.

Parece igualmente consistente afirmar-se que há um método comum às ciências naturais e às ciências sociais, ao qual Popper chama o método do “*ensaio e erro*”, donde se pode deduzir que a objectividade da ciência repousa na objectividade do método e não em quaisquer características específicas desses sectores. Creio que também pode ser interpretada nesse sentido a frase de Delfim Santos, quando este escrevia, em 1938, que a “*unidade do real justifica teórica e praticamente uma ciência unitária*”<sup>43</sup>

O “*ensaio e erro*” não aplica o método experimental (indutivo) de Claude Bernard<sup>44</sup> (nas suas etapas sucessivas: **observação** - hipótese - experimentação - tese), considerado no século XIX (e por vezes ainda hoje) verdadeiramente “objectivo”, mas sim na inversão dos dois primeiros momentos (**hipótese** – observação – experimentação - tese), ou seja o método dedutivo ou, melhor, *hipotético-dedutivo*.

K. Popper combate o método indutivo<sup>45</sup> e defende a *lógica dedutiva* (ou método hipotético-dedutivo) que é a teoria da validade das deduções lógicas ou da relação de consequência lógica, segundo a qual se as premissas de uma dedução válida são verdadeiras, então a conclusão deve ser verdadeira. Se a conclusão for falsa (numa dedução válida) então nem todas as premissas são verdadeiras. Em conclusão, a lógica dedutiva não é só a *transmissão da verdade* das premissas à conclusão, mas é também, ao mesmo tempo, a *teoria da retransmissão* da falsidade da conclusão até às premissas<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Cf. K. Popper, *Lógica das ciências sociais*, op. cit.: 40.

<sup>43</sup> Delfim Santos (1938), *Obras completas*, Lisboa, Gulbenkian, 2ª ed. 1982, vol. I: 158

<sup>44</sup> Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865.

<sup>45</sup> Ao criticar o método indutivo, Bertrand Russell, num livro magnífico, dá um exemplo hilariante. Diz ele: “Mostrou-nos a experiência até ao presente, que tem sido o facto da repetição assídua de certa sucessão ou coexistência uniforme a verdadeira *causa* da expectativa de que se há de verificar na oportunidade próxima a referida coexistência ou sucessão (...). Os animais domésticos esperam comida quando vêem a pessoa que costuma dar-lha. Estas toscas perspectivas de uniformidade, sabemos-lo bem, encontram-se sujeitas a decepção. O homem que regularmente alimenta o frango acaba um dia por lhe torcer o pescoço, mostrando quão útil seria ao frango o alçar-se a teorias de maior subtilidade acerca das uniformidades do Universo”. Cf. Bertrand Russell, *Os problemas da filosofia*, trad. port. de António Sérgio, Coimbra, Arménio Amado Editor, 5ª ed., 1980: 108-109.

<sup>46</sup> *Ibd.*: 25-27. Noutra obra, K. Popper observa: “O engano que costumeiramente se comete (refere-se ao valor da indução como método científico) pode ser explicado em termos históricos: a ciência foi considerada como um sistema de conhecimento – um conhecimento tão certo quanto possível. A indução era encarada como o elemento capaz de assegurar a verdade

Desta forma, a lógica dedutiva torna-se a teoria da crítica racional, facto tanto mais importante quanto nas ciências trabalhamos com teorias, isto é, com sistemas dedutivos em que aprendemos com os nossos próprios erros<sup>47</sup>.

Esta crítica racional *falsificacionista* pode ser transposta para as ciências sociais. Se tentarmos “falsificar” (refutar) uma teoria em vez de procurar confirmá-la (*verificacionismo ou confirmacionismo*), a postura da investigação é radicalmente diferente. No primeiro método estimulamos o espírito crítico e o gosto do risco, porque nunca estaremos certos se a teoria resistirá aos testes cada vez mais exigentes a que a submetemos. No segundo método, é talvez mais fácil sucumbir à “tentação confirmacionista”, reear sujeitar a teoria a novos protocolos de teste porventura cruciais ou, perante anomalias, recorrer a hipóteses *ad hoc* que permitam a sua sobrevivência, transformando a teoria numa *convenção*.

Por outro lado, é certo que o conceito de “verdade” é indispensável, sendo “verdadeira” – simplificando aqui a explanação – uma proposição que corresponde aos factos. A essa proposição Popper chama “conceito objectivo” de *verdade*, o qual tem sido sistematicamente desprestigiado pelas ideologias relativistas. Sem razão, pois, em rigor, deve ser entendido como um conceito de “*aproximação de verdade*” e nada tem de dogmático ou determinista. Assim, escreve Popper, a teoria de Newton é

---

desse conhecimento. Mais tarde compreendeu-se que a verdade absolutamente certa não podia ser alcançada (...). Karl Popper, *A lógica da pesquisa científica*, S. Paulo, Cultrix, 1972: 347.

<sup>47</sup> Para simplificar esta distinção entre argumentos dedutivos e indutivos, relembro o exemplo dado por Salmon. Suponhamos dois silogismos de base, um dedutivo e outro indutivo.

- I) **Silogismos de base:** A) Argumento dedutivo: 1) Todos os mamíferos têm um coração; 2) ora todos os cães são mamíferos; 3) logo, todos os cães têm um coração. B) Argumento indutivo: 1) Todos os cães observados tinham um coração; 2) logo todos os cães têm um coração.
- II) **Características do método dedutivo:** 1) Se todas as premissas são verdadeiras, a conclusão deve ser verdadeira; 2) Toda a informação ou conteúdo factual da conclusão já estava, pelo menos implicitamente, nas premissas. Observações: a) Para que a conclusão “*todos os cães têm um coração*” fosse falsa, uma das duas, ou as duas premissas, teria que ser falsa. Com efeito: ou nem todos os cães são mamíferos, ou nem todos os mamíferos têm um coração; b) A conclusão (“*Todos os cães têm um coração*”) diz o que já tinha sido dito nas premissas; se a conclusão não diz mais do que as premissas, ela tem porém de ser verdadeira se as premissas o forem.
- III) **Características do método indutivo:** 1) Se todas as premissas são verdadeiras, a conclusão é provavelmente verdadeira, mas não necessariamente verdadeira; 2) A conclusão encerra informação que não estava, nem implicitamente, nas premissas. Observações: a) É possível que a premissas seja verdadeira e a conclusão falsa. O facto de não ter, até agora, encontrado um cão sem coração não é garantia de que todos os cães têm um coração; b) A premissa refere-se apenas aos cães *já observados*. Ao passo que a conclusão diz também respeito a cães ainda não observados. Logo, a conclusão enuncia algo não contido na premissa. É por este motivo que a conclusão pode ser falsa (pois pode ser falso o conteúdo adicional) mesmo que a premissa seja verdadeira.

uma melhor aproximação da verdade do que a de Kepler, ou, dito de outro modo, a teoria de Newton tem maior conteúdo explicativo do que a de Kepler<sup>48</sup>.

Daí que o critério de cientificidade seja, antes de mais, um “*critério de demarcação*”<sup>49</sup>, o qual repousa sobre a *falsificabilidade*<sup>50</sup> da teoria proposta. Esta é tanto mais científica quanto mais falsificável for, e será tanto mais falsificável quanto maior for o seu conteúdo empírico<sup>51</sup>. Um dos exemplos dados por Popper é o enunciado: «*‘choverá ou não choverá aqui amanhã’ não será considerado empírico, simplesmente porque não admite refutação, ao passo que será considerado empírico o enunciado ‘Choverá aqui amanhã’*».<sup>52</sup>

K. Popper rejeita, pois, a “teoria indutiva da ciência”, a que chama também metodologia naturalista, porque “*ela não é crítica. Os seus defensores não chegam a perceber que sempre que julgam ter descoberto um facto, apenas propõem uma convenção. Consequentemente a convenção pode converter-se em dogma*”. A crítica de Popper “*contra a concepção naturalista diz respeito não apenas ao critério de significação por ela admitido, mas também à sua concepção de ciência e, portanto, à sua concepção de método empírico*”<sup>53</sup>. Não se trata de minimizar a importância da empiria mas sim de a integrar num sistema de nível mais elevado de cognoscibilidade, reconhecendo que não só as ciências experimentais mas também as empíricas podem ou devem ser “*sistemas de teorias*” e que a lógica do conhecimento científico pode “*ser apresentada como uma teoria das teorias*”<sup>54</sup>.

Nada disto leva a uma “*certeza*” absoluta, como referi anteriormente, nem, em contrapartida, a *incerteza* é património exclusivo do Pós-Modernismo, como alguns ainda acreditam. Popper, o mais anti-relativista dos filósofos da ciência do século XX

---

<sup>48</sup> *Ibd.*: 30

<sup>49</sup> O problema do critério de demarcação “pode ser encarado como o da fixação de um critério, através do qual estabelecer-se-ia a distinção entre asserções (enunciados, sistemas de enunciados) que fazem parte das ciências empíricas, e asserções que poderiam ser descritas pelo qualificativo de ‘metafísicas’”. Cf. Karl Popper, *A lógica da pesquisa científica*, S. Paulo, Cultrix, 1972: 344.

<sup>50</sup> Observa-se que Karl Popper utiliza “falsificabilidade” no sentido de “refutabilidade”. O que é “falsificável” é o que é refutável ou pode ser refutado.

<sup>51</sup> Ou, dito de outro modo: “Na medida em que um enunciado científico se refere à realidade, ele deve ser falsificável; na medida em que não é falsificável, não se refere à realidade”. Cf. K. Popper, *A lógica da pesquisa científica*, *op. cit.*: 346.

<sup>52</sup> *Ibd.*: 42.

<sup>53</sup> *Ibd.*: 55.

<sup>54</sup> Relembro a distinção feita por Delfim Santos: “Uma verdade provinda da experiência não é uma verdade empírica, mas uma verdade experimental”. Cf. Delfim Santos (1940), *Obras completas*, Lisboa, Gulbenkian, 2ª ed. 1982, vol. I: 326.



di-lo claramente: “*O velho ideal científico (...) do conhecimento absolutamente certo, demonstrável, mostrou não passar de um ídolo. A exigência de objectividade científica torna inevitável que todo o enunciado científico permaneça provisório para sempre. Pode, é claro, ser corroborado, mas toda a corroboração é feita com referência a outros enunciados, por sua vez provisórios (...). Com a queda do ídolo da certeza (...) tomba uma das defesas do obscurantismo que barra o caminho do avanço da ciência (...). Não é a posse do conhecimento, da verdade irrefutável, que faz o homem de ciência – o que o faz é a persistente e arrojada procura crítica da verdade”<sup>55</sup>*

No que diz respeito à Economia propriamente dita<sup>56</sup>, ciência social por excelência, a discussão sobre a função, métodos e rumos desta disciplina não é pacífica nos tempos que correm. As razões são muitas, mas algumas devem-se a incompreensões que seriam por vezes evitáveis se excessos e intolerâncias não fossem tão frequentes.

Em geral as correntes heterodoxas encontram na interdisciplinaridade um ponto de referência e uma condição *sine qua non* para dar conta da complexidade das sociedades contemporâneas. Pelo contrário, certas ortodoxias como as doutrinas liberais e ultra-liberais, prossequindo o velho sonho de um estatuto de cientificidade decalcado no das ciências naturais (a Economia como ciência exacta, como já pretendia W. Stanley Jevons em 1871), recusam essa visão.

Hoje, entre a falta de diálogo que a compartimentação reforça e que a intransigência de um “*pensamento único*”<sup>57</sup> desafortunadamente inspira, a comunidade científica dos economistas assemelha-se a um reino balkanizado

---

<sup>55</sup> *Ibd.*: 308.

<sup>56</sup> Utilizo, nalguns dos próximos parágrafos, excertos que respiguei no meu artigo “Karl Popper e a Economia”, publicado no jornal *Expresso* (Lisboa) de 3 de Maio de 1997.

<sup>57</sup> Esta expressão corrente de “pensamento único” é naturalmente uma semântica pouco rigorosa e simplificadora que, de certo modo, até poderia ser considerada uma anfibologia. Seria talvez mais exacta falar-se, por exemplo, de “*ciência normal predominante*” (adoptando a terminologia de Kuhn), ao fazer referências às correntes de pensamento (ou teses) mais influentes ou temporariamente predominantes em determinadas épocas nas várias ciências. Dos anos 20-30 até aos anos 60-70 do século XX, por exemplo, esse papel foi partilhada, em economia, pelas teorias marxista e keynesiana, cada uma delas com um *público-alvo* distinto. Depois dos anos 80 o neoliberalismo suplantou as duas correntes anteriores, em particular nas instituições internacionais como o FMI, em certas universidades especialmente de influência anglo-saxónica, e, mais recentemente, ao nível das políticas económicas seguidas pela maioria dos governos europeus, mesmo quando estes advogavam uma ideologia “socialista”.

composto de subgrupos mutilados que quase não comunicam entre si, transformados em núcleos de “interesses de saber” ou em crenças inexpugnáveis<sup>58</sup>.

Luís Centeno observa igualmente que «*dum lado os pensadores neoliberais ou neoclássicos encontram na realidade os paradigmas da vitória do seu pensamento assente na liberdade de escolha e no papel regulador do mercado como o único indutor de escolhas óptimas. Do outro lado os pensadores estruturalistas, que destacam a intervenção do Estado no processo de desenvolvimento das economias para a comprovação das teses de que o mercado por si só não é capaz de garantir processos eficientes de afectação de recursos. Robert Wade (Governin the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization, 1990: 348-349) caracteriza as posições assumidas neste debate como sofrendo de duas falácias. Uma falácia Darwiniana, afectando as posições estruturalistas, segundo a qual os autores tendem a considerar que a presença de um determinado elemento num processo o torna indispensável para o resultado verificado. As posições neoliberais enfermam, segundo este autor, de uma falácia Ptolemaica, segundo a qual apenas os elementos consistentes com a teoria são relevantes na análise dos casos. O facto é que, com base na mesma empiria, se podem obter resultados diametralmente opostos em termos de caracterização dos modelos e das razões de sucesso dos países (como exemplo ver Rhys Jenkins, cap. 5 e 6, in: Tom Hewitt, Inndustrialization and Development, Oxford, 1992, sobre o caso coreano)*<sup>59</sup>.

No entanto há razões para crer que são cada vez mais os que pensam (mesmo quando, lamentavelmente, não ousam dizê-lo) que o contributo interdisciplinar é indispensável à reflexão económica. Mas a lição de muitos economistas bem como de filósofos e doutros cientistas sociais, continua insuficientemente escutada. Por exemplo, ainda se utilizam pouco as ideias de Karl Popper na análise de certos problemas económicos, nomeadamente daqueles que têm a ver com os fundamentos teóricos da disciplina ou com as suas orientações metodológicas e a preferência de

---

<sup>58</sup> Vd. H. Brochier, “Les théories économiques sont-elles réfutables?”, in *Revue Économies et Sociétés*, Grenoble, nº 10, 1987. Vd igualmente. Jacinto Nunes, *Introdução à epistemologia e metodologia económicas contemporâneas: o Pós-Positivismo*, Lisboa, ISEG, 1996; Mayer, *Doing Economic Research - Essays ont the Applied Mthodology of Economics*, Aldershot, Edward Elgar, 1995; T. Mayer, *Truth versus Precision in Economics*, Aldershot, E. Elgar, 1993; Bruce J. Caldwell (Edited by), *The Philosophy and Methodology of Economics*, Aldershot, E. Elgar, 3 vols, 1993.

<sup>59</sup> Cf. Luís Centeno, *Sistemas de Informação e Desenvolvimento Económico*, ISEG, 1998: 30 (Dissertação de Mestrado, ISEG/Universidade Técnica de Lisboa)

muitos dos (poucos) que se interessam por esta abordagem vai, o que é significativo, para a obra de Thomas Khun.

O “critério de demarcação” de K. Popper e a correspondente “falsificabilidade”, aplicável tanto às ciências da natureza como às sociais, nomeadamente à Economia, pressupõe que uma teoria só é científica se for falsificável (refutável). O que exige um conteúdo empírico. A tese de Duhem-Quine corrobora esta orientação e a cláusula “*ceteris paribus*” (Lakatos) não a invalida<sup>60</sup>. Não obstante, não existe consenso nesta matéria. No entender de vários autores, a experimentação seria praticamente irrealizável em economia e a teoria da falsificabilidade não se lhe aplicaria.

É certo que há dificuldades reais em experimentar e em repetir experimentações, na medida em que a experimentação implica isolar as grandezas que questionamos e estendê-las a domínios diferentes daqueles onde a natureza já organizou sistemas<sup>61</sup>. Mas, embora reconhecendo o obstáculo, não estão vedadas as “experimentações” nesta área do conhecimento.

Como observou Alain Boyer<sup>62</sup>, não é impossível aprender, por *ensaios e erros*, quais as regularidades num momento dado, comparando antecipações e resultados.

O Estado pode, digamos, lançar um determinado imposto e verificar a posteriori se os resultados obtidos correspondem às previsões que estiveram na origem dessa iniciativa, o que é uma forma de “experimentação”, ainda que as suas finalidades sejam mais de ordem prática do que propriamente científica. Mesmo admitindo que o saber assim adquirido é fragmentário e disperso, pelo menos o cientista social já não parte do nada. Para além disso, o uso de probabilidades, do cálculo diferencial, de certos modelos econométricos e de outros métodos estatísticos e matemáticos, permite, em muitas circunstâncias, estreitar o campo das hipóteses e afinar análises.

O modelo popperiano da “conjectura-refutação” - onde o método da “inter-subjectividade” tem um papel - é também pertinente em Economia, o que nada tem a ver com o positivismo ou o instrumentalismo, e menos ainda com a rigidez axiomática de determinadas correntes ideológicas.

---

<sup>60</sup> Cf. E. Zahar, *The Problem of Empirical Basis*, 1995.

<sup>61</sup> Vd. K. Popper *La misère de l'historicisme*, *op. cit.*

<sup>62</sup> Alain Boyer, “Karl Popper face aux sciences sociales” in: *Revue Économies et Sociétés*, Grenoble, nº 10, 1987.

É claro que não basta saber se a experimentação confirma ou infirma a hipótese inicial. É sobretudo necessário averiguar como e porque o faz, qual a fiabilidade do método utilizado, em que contexto epistemológico o fenómeno se situa e quais os parâmetros “falsificadores” da teoria proposta.

Sabemos que muitas teorias económicas apenas sobrevivem, apesar da experiência as ter “falsificado”, graças a “estratagemas imunizadores”, a induções discutíveis ou a hipóteses auxiliares que se vão acrescentando para salvar o que a prática refuta. É o caso dos chamados *Programas de Ajustamento Estrutural* (PAE) neoclássicos aplicados desde os anos 80 em África, que se revelaram, em maioria, um fracasso. A simples observação permite constatar que, embora não esteja em causa a necessidade de profundas reformas nesses países, tem sido criticável a forma irrealista como os PAE foram muitas vezes concebidos e impostos, agravando as dificuldades em vez de as resolver. É certo que as origens do desmoronamento agora constatado são múltiplas (internas e externas). Mas também é verdade que os autores desses PAE continuam, por norma, a não reconhecer a precariedade dos seus postulados fundamentais, refugiando-se em hipóteses *ad hoc* que não põem em causa o “núcleo duro” teórico em que se baseiam (a crise asiática em 1997 é disso um bom exemplo)<sup>63</sup>. Evocam K. Popper, mas fazem exactamente o contrário do que a sua metodologia preconiza.

Embora sem negligenciar o valor dos contributos *neoclássicos* na teoria económica, forçoso é constatar que muitos dos defensores deste universo esotérico e seguro de si, se mostram incapazes de compreender o quanto é vital uma tolerante “pluralidade de conjecturas em competição” (Popper). Demasiadas vezes os partidários mais intransigentes da ortodoxia económica continuam, imperturbavelmente, a distribuir bênçãos e anátemas em nome da “ciência”, enquanto o epicentro das grandes problemáticas se está a deslocar sem que dêem por isso...

---

<sup>63</sup> A crítica arrasadora do prof. Joseph Stiglitz, Ex-Vice-Presidente do Banco Mundial e prémio Nobel da Economia, recentemente publicada, é eloquente quanto às responsabilidades do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial nas crises do desenvolvimento. Cf. Joseph E. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, Norton, 2002: trad. francesa: *La grande désillusion*, Paris, Fayard, 2002. As obras do prof. Amartya Sen, também prémio Nobel da Economia põem claramente em relevo os resultados da contradição entre princípios teóricos e a prática, em particular na sua obra-prima: *On Ethics and Economics* (1991), de que existe uma tradução francesa: *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993. Deste último pode ler-se a conferência que deu quando recebeu o seu doutoramento *Honoris Causa*, em Lisboa, no Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG) in: <http://www.iseg.utl.pt/dci>.

Começamos a aperceber-nos, pelos sinais contidos nos movimentos sociais na Europa e no resto do mundo (movimentos anti-globalização, por exemplo), que o seu predomínio mostra já os sinais de ruptura. E cada novo abalo apanha sempre aqueles cientistas de surpresa...

É que muitos continuam a querer ignorar que a prática científica na Economia não é apenas uma questão de resolução de “enigmas” (Kuhn) ou de construção de elegantes modelos lógico-abstractos, por muito estimulante que seja a sua manipulação.

As próprias características da disciplina (enquanto ciência social), implicam que se esquecermos o terreno em que ela mergulha as suas raízes, estamos a condená-la, a prazo, ao estiolamento.

## Conclusões

Neste texto procurei abordar de maneira sintética alguns pontos que julgo relevantes no debate sobre a questão da ciência e do relativismo Pós-Moderno.

Referi que este *movimento* (já que é mais difícil chamar-lhe Escola) deve ser analisado com urgência pelos especialistas das mais diversas disciplinas<sup>64</sup>, especialmente professores universitários e do Ensino Secundário, que têm a responsabilidade de guiar jovens estudantes na sua entrada na vida e na cidadania.

Essa urgência justifica-se, não apenas por razões científicas mas, de uma maneira necessariamente abrangente, porque a deriva de valores e de padrões de referência, que ousaria chamar *civilizacionais*, pode ter consequências dramáticas. Para dar apenas um exemplo, o modo confuso e, muitas vezes, mesmo complacente como é avaliado o terrorismo, mostra a necessidade impreterível de classificação de critérios inscritos numa teoria do conhecimento que, para além das especificidades disciplinares, faça a distinção entre o *verdadeiro* e o *falso*, o *essencial* e o *secundário*, a *responsabilidade* e a *irresponsabilidade*.

Sublinhei igualmente que algumas das grandes conquistas do Iluminismo do século XVIII têm vindo a esbater-se, adulteradas por modas, teosofias, dogmatismos e

---

<sup>64</sup> É aliás notável e sintomático que os organizadores deste debate, como o que teve lugar em Lisboa no passado dia 9 de Junho de 2002, sobre o mesmo tema e também com a participação do Prof. António Manuel Baptista, sejam matemáticos e não especialistas das ciências sociais.

intolerâncias de vária ordem, os quais introduziram regressões preocupantes, já sentidas no presente e ameaçadoras para o futuro, que é vital enfrentar em nome dos princípios cada vez mais vilipendiados de liberdade, de direito ao trabalho, de democracia ou “*sociedade aberta*” e outros, conquistados especialmente desde o século XIX, muitas vezes com sangue, para que a dignidade da condição humana tenha um sentido concreto.

Contudo, importa igualmente não perder de vista que o Pós-Modernismo, nas suas múltiplas e confusas versões, não nasceu do nada. Resulta, em parte, de uma reacção, muitas vezes legítima, contra os desvios e perversões a que inúmeros ideais provenientes do Iluminismo foram submetidas ao longo do século XIX e XX pelas mais diversas forças (governos, grupos, facções, seitas). Não esqueçamos que é também em nome da *Modernidade* que, hoje, em pleno século XXI, se abandonam à pobreza, ao desespero e à própria escravatura milhões de pessoas na África, no Médio Oriente, na Ásia e na África.

No entanto o Pós-Modernismo relativista que, nos últimos quarenta anos, tem a vindo a substituir, justificada ou injustificadamente, muito do que resta do património iluminista promoveu por sua vez delírios aberrativos de que começamos a verificar as consequências.

A influência de que usufruí nas universidades europeias e americanas é desproporcionada, tendo, em muito casos, conduzido apenas a um espírito pretensamente “*crítico*” de duvidosa coerência lógica e a luxuosas abstracções de frágeis fundamentos teóricos<sup>65</sup>, de que resultam nefastas consequências para gerações de estudantes.

---

<sup>65</sup> Vejam-se as teses de certas correntes feministas americanas que, ao defender o justo princípio da igualdade social entre os homens e as mulheres, atingem extremos de aberração. Apenas a título de exemplo, ver: Paul R. Gross, “Evidence-Free Forensics and Enemies of Objectivity” in: Noretta Koertge (Ed. by), *A Haouse Built on Sand*, New York, Oxford University Press, 1998: 99-118 ou Michael Russ, “*Is Darwin Sexiste? (And if it is, So What?)*”, ibd.: 119-129. Um processo similar se passa quanto a um certo afrocentrismo afro-americano vigorosamente denunciado por Stephen Howe em *Afrocentrism – Mythical Pasts and Imagined Homes*, New York, Verso, 1999. O mesmo se passa com as curiosas teses, muito na moda nos EUA, sobre um certo “afro-helenismo”, segundo o qual contribuição cultural da Grécia da Antiguidade Clássica seria de origem africana e não grega, ou ainda os mais elaborados mas também discutíveis argumentos de Edward Said sobre o *Orientalismo*... Isto sem falar de alguma da ilegível literatura filosófica europeia das últimas décadas que constrói “*puzzles*” em vez de resolver problemas...

Há, pois, necessidade de encarar o problema de frente e defender princípios e razões de que somos herdeiros e cuja destruição por hordas de mistificadores não podemos mais consentir.

No plano científico, é inaceitável que um universitário, em nome de não sei que “liberdade de pensamento”, ponha no mesmo plano de “cientificidade” a *ciência* e a *magia*. É indigno que um dos filósofos pós-modernista de renome (Jean Baudrillard) faça o tortuoso elogio dos terroristas do 11 de Setembro, como se pode deduzir do seu texto já citado<sup>66</sup>. É ridículo que uma universitária americana atribua à teoria da Relatividade intenções *machistas*, etc.

Tanto as ciências “*duras*” (física...) como as ciências “*moles*” (ciências sociais...), têm meios para defender a sua autonomia ao serviço da verdade (no sentido de *ideia reguladora*<sup>67</sup>), sem cedências nem aos poderes, nem às modas, nem a qualquer espécie de “intimidação intelectual”. Protocolos, metodologias, conceitos, teorias, paradigmas, crítica intersubjectiva, liberdade para criar e criatividade, são instrumentos poderosos ao serviço do objectivo fundamental da ciência: passar de problemas velhos para problemas novos (Popper). E, com os seus resultados, contribuir para o progresso humano.

É, creio, no plano da *filosofia*, no sentido etimológico e mais amplo do termo, que o problema do *relativismo* deve ser repensado em todos os ramos do saber e com a urgência que a sua real gravidade implica.

Porém, ao travar essa batalha em nome do *racionalismo* (crítico), temos que ser vigilantes, não podendo esquecer que, por vezes, como disse Goya, os sonhos da razão podem gerar monstros<sup>68</sup>...

---

Adelino Torres  
12 de Junho de 2002

---

<sup>66</sup> Baudrillard 2001, *op. cit.* e crítica perspicaz de Gérard Huber 2001, *op. cit.*

<sup>67</sup> Vd. Karl Popper, *Conhecimento objectivo*, trad. port., Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1975: 292.

<sup>68</sup> Devo ao o meu amigo, Prof. Jacinto Rodrigues (UP) ter-me recordado esse tão justo pensamento de Goya.