

KARL POPPER E RAYMOND ARON: DUAS PERSPECTIVAS LIBERAIS PARA A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Marco Antonio Barroso¹

Resumo: Karl R. Popper e Raymond Aron foram dois dos mais destacados pensadores do século XX, notadamente a partir da segunda guerra mundial. Sendo o primeiro um destacado epistemólogo e filósofo político e o segundo um filósofo social e político, entre suas mais diversas obras encontramos um denominador comum, a crítica epistemológica das ciências humanas. O presente trabalho tem por objetivo investigar os possíveis pontos de contato entre os dois filósofos, bem como suas divergências. Como metodologia de estudo, nos centraremos nos textos produzidos pelos autores que tenham como tema principal a epistemologia das ciências humanas. Notadamente, encontraremos em ambos uma crítica ao historicismo como fundamento das humanidades.

Palavras-chave: Karl Popper, Raymond Aron, Historicismo.

Abstract: Karl R. Popper and Raymond Aron were two of the most outstanding thinkers of the 20th century, notably after the Second World War. The first, being an outstanding epistemologist and political philosopher, and the second, a social and political philosopher, among their most diverse works we find a common denominator, the epistemological critique of the human sciences. The present work aims to investigate the possible points of contact between the two philosophers, as well as their differences. For the methodology, we will focus on texts produced by the authors that the main theme is the epistemology of the human sciences. Notably, we will find in both a critique of historicism as the foundation of the humanities.

Key Words: Karl Popper, Raymond Aron, Historicism.

¹ Possui Licenciatura (2005) e Bacharelado (2006) em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora; Especialização (2006), Mestrado (2009) e Doutorado (2013) em Ciência da Religião, área de concentração Filosofia da Religião, pela mesma instituição. É pós-doutor em Educação (2016-17) pelo PPGE da UFJF. É professor e pesquisador da UEMG/Unidade de Ubá e Coordenador do Grupo de Pesquisa em Educação e Humanidades.

1 INTRODUÇÃO

Karl R. Popper (1902-1994) e Raymond Aron (1905-1983) foram dois dos mais destacados pensadores liberais do século XX, notadamente a partir da segunda guerra mundial. Sendo o primeiro um destacado epistemólogo e filósofo político e o segundo um filósofo social e político, entre suas mais diversas obras encontramos um denominador comum, a crítica epistemológica das ciências humanas.

O presente trabalho tem por objetivo investigar os possíveis pontos de contato entre os dois filósofos, bem como suas divergências. Especificamente, trataremos do problema da crítica ao historicismo como teoria fundante das ciências humanas.

Como metodologia de estudo, para alcançarmos nosso objetivo, nos centraremos nos textos produzidos pelos autores que tenham como tema principal a epistemologia das ciências humanas. Como bibliografia primária nos utilizaremos das seguintes obras: *La miseria del historicismo*, *Autobiografía intelectual* e conferências de *O mito do contexto*, de Karl R. Popper; *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *18 lições sobre a sociedade industrial* e *Memórias*, de Raymond Aron. O texto será dividido em quatro partes: aspectos biobibliográficos de apresentação dos autores, o problema da filosofia da história, a crítica dos autores ao historicismo e conclusão.

2 ASPECTOS BIOBIBLIOGRÁFICOS

O filósofo Karl R. Popper destacou-se como epistemólogo e filósofo político no século XX. Entre suas principais contribuições estão, para a epistemologia, a teoria do *falseacionismo*, que afirma que uma teoria nunca pode ser provada, mas pode ser *falseada*, o que significa dizer que pode e deve ser examinada por experimentos. Para a teoria política contribuiu com o conceito de *sociedade aberta*, no qual defende uma sociedade plural fundada nos princípios da democracia liberal. Destaca-se, também, no pensamento popperiano a ideia da crítica como ferramenta fundamental para o progresso científico e social.

Raymond Aron, foi filósofo da história, sociólogo da sociedade industrial e especialista em política internacional, além de sua contribuição como jornalista em

alguns dos principais jornais franceses de sua época. Aron introduziu o pensamento sociológico francês à filosofia histórica neokantiana, surgida entre o fim do século XIX e início do século XX, destacando-se entre as principais teorias, a sociologia weberiana. Do ponto de vista político, foi responsável pelo renascimento do liberalismo político francês, herdeiro de Montesquieu, Benjamin Constant e Tocqueville. Crítico dos autoritarismos de esquerda e direita, escreveu um livro seminal, *O ópio dos intelectuais* (de 1955), em que expõe os principais mitos fundadores da esquerda marxista. Embora liberal político, Aron nunca foi um liberista econômico, entendendo que a realidade tem primazia nas escolhas políticas reais; embora crítico do marxismo, foi um estudioso de Marx, reconhecendo suas contribuições para as ciências sociais.

Nascido em Viena, na Áustria, em 1902, de família judia-secularizada, Popper teve uma educação clássica. Em sua *Autobiografia intelectual* destaca que fora criado em um ambiente em que sempre tivera como constante a presença dos livros, esta seria a principal herança do pai. Sobre esta época destaca o autor: “aprender a ler e, em menor grau, a escrever são, naturalmente, os acontecimentos mais significativos no desenvolvimento intelectual de uma pessoa”. Ainda sobre os aspectos prioritários da educação na primeira infância destaca o pensador que ler, escrever e contar é o que “há de essencial para se ensinar a uma criança; [...]. Tudo é mais questão de aprendizado através da leitura e da reflexão”. (POPPER, 1977, pp.16-18). Da mãe herdara o amor pela música. Popper estudou na Universidade de Viena e, em 1928, concluiu o doutoramento em psicologia, publicado com o título de *Os dois problemas fundamentais da Teoria do Conhecimento* (POPPER, 2013).

Assim como Popper, Raymond Aron é oriundo de uma família judia assimilada, mas ao contrário da família do pensador anglo-austríaco, a família Aron não se converteu ao cristianismo local. Nascido Raymond Claude Ferdinand Aron, em 1905, o pensador francês teve uma educação tradicional francesa, estudou no Lycée Hoche em Versalhes, onde obteve o seu *baccalauréat* em 1922. Foi aluno no Lycée Condorcet, em Paris, e depois foi admitido na *École Normale Supérieure*. Seus colegas eram Paul Nizan, Georges Canguilhem e Jean-Paul Sartre. Foi influenciado pelas ideias pacifistas do filósofo Alain. Engajado politicamente, militou por algum tempo no SFIO (Section

française de l'Internationale ouvrière). Em 1928 obteve o 1º lugar na agregação de Filosofia. Em 1930, Aron à Alemanha onde estudar por um ano na Universidade de Colônia, depois de 1931 a 1933, em Berlim, onde estudou na Universidade local. Neste período, ele então testemunhou a ascensão do totalitarismo nazista. (cf. ARON, 1986).

Karl Popper ensinou numa escola secundária entre 1930 e 1936 e, em 1937, com a ascensão do Nazismo, emigrou para a Nova Zelândia; lá foi professor de filosofia na *Universidade de Canterbury*, em Christchurch. Em 1946, foi viver na Inglaterra, tornando-se assistente (*reader*) de lógica e de método científico na *London School of Economics*, onde foi nomeado professor em 1949. Pensador profícuo, produziu até sua morte em 1994, em Londres.

Raymond Aron, em seu retornando à França, em 1933, lecionou filosofia por um ano no *Lycée du Havre* (ou *Lycée François-Ier*) e depois, morou em Paris até 1940. Foi então secretário do Centro de Documentação Social da *École Normale Supérieure* e professor da educação primária, na mesma escola. Foi professor de filosofia social na Faculdade de Letras de Toulouse, antes de ser mobilizado para o exército francês; entre 1940 e 1945 residiu na Inglaterra e fez parte da imprensa francesa no exílio, que fazia parte da resistência; terminada a guerra, mudou-se para Paris e tornou-se professor da *École Nationale d'Administration* de Paris, entre 1945 e 1947. De 1948 a 1954, foi professor do *Institut d'Études Politiques* de Paris; em 1960 criou o *Centre de Sociologie Européenne* com Pierre Bourdieu como assistente; foi professor do *Collège de France*, titular da cátedra “Sociologia da civilização moderna” de 1970 a 1978, também foi diretor de estudos da *École Pratique des Hautes Etudes* de 1960 a 1983, ano em morreu.

Em suas Memórias, Raymond Aron reconhece sua aproximação filosófica com Karl R. Popper, do qual afirma se sentir “sob certos aspectos bem próximo” (ARON, 1986, p. 777); e, em uma nota explicativa, Popper afirma que o texto “Razão ou Revolução”, de 1970, fora “escrito por sugestão do Professor Raymond Aron” (POPPER, 1996, p. 114). Demonstrando que, pelo menos por parte do pensador francês, haveria alguma afinidade intelectual, o que será discutido na sequência do presente trabalho.

3 O PROBLEMA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

O nome *filosofia da história* foi formulado pela primeira vez no séc. XVIII, por Voltaire. À *filosofia da história* caberia a função de desvendar as leis que pudessem tornar transparente a caminhada da racionalidade, através da formulação de uma “história geral”.

Se a nomenclatura dessa disciplina foi criada por Voltaire, seu desenvolvimento e fundamentação tem dupla paternidade, sendo seus “pais” Giambattista Vico (1668-1744), na obra *Princípios de uma Ciência Nova*, e Johann Gottfried Herder, em *Ideias para a filosofia da história humana*. A filosofia da história tratava, então, muito mais de uma cosmologia (ou metafísica da destinação humana) do que de uma epistemologia crítica da ciência histórica – assim como é concebida hodiernamente. Coube a Kant, ainda dentro dos parâmetros descritos, ser um dos primeiros a realizar a tentativa de uma crítica das possibilidades e limites da história. Todavia, a reflexão sobre a história nunca esteve presente nos escritos centrais do filósofo prussiano, dedicando a esta temática somente escritos circunstanciais, tais como *O princípio conjectural da história humana*. O fato é que a partir do séc. XVIII a história passa a ter um lugar de destaque, uma vez que começa a ser entendida como uma forma específica de pensamento, porém, ela não desfruta das mesmas regalias das chamadas “filosofias da natureza” (matemática, física, química etc.) ou da teologia. É nos séculos XVIII e XIX que podemos destacar dois grandes momentos graças aos quais a filosofia da história tende a ganhar destaque – tendo seu apogeu no pensamento de George Friedrich Hegel (1770-1831). Falamos, pois, de um momento histórico situado entre o Iluminismo e o Romantismo (BARROSO, 2016).

A ideia geral dos iluministas era a de que determinadas formas de atividade mental, dada sua feição arcaica, estariam fadadas ao desaparecimento. Pensava-se numa certa analogia entre o desenvolvimento do indivíduo e o da coletividade, ou seja, assim como ocorre com os indivíduos que transitam da imaginação pueril para a “luminosidade” madura do conhecimento racional, a humanidade, que passaria pelo mesmo processo, estaria entrando em sua “maturidade luminosa”. Pensadores como Voltaire proclamavam a marcha da razão contra as superstições e os mitos. Os autores iluministas voltavam suas armas contra as instituições estabelecidas, sendo seu alvo preferido as igrejas constituídas – que deveriam ser abolidas em nome de uma religião da razão, ou social. Neste contexto,

o ato de fazer história possuía muito mais um caráter panfletário e publicista do que o caráter compreensivo que a história assumiria mais tarde (BARROSO, 2016).

Entretanto, sem perder seu caráter fundamental, o da afirmação de que a vida da humanidade é a caminhada da irracionalidade para a racionalidade, encontramos autores *iluministas* que buscaram uma visão mais compreensiva da história. Por exemplo, Giambattista Vico (1668-1744) desenvolve um esquema progressista para a apreensão da história. Segundo o autor italiano, o modo de expressão natural do espírito humano em sua infância, ou seja, no estado selvagem, é a poesia; mas, à medida que a razão vai se desenvolvendo e se sobrepõe à imaginação, a prosa toma o lugar que era ocupado pela poesia. Intermediário entre o estado selvagem e o racional estaria o estágio mítico, ou semirracional. A experiência religiosa teria seu lugar próprio, conforme o esquema desenvolvido pelo filósofo italiano, no modo mítico de ser. Dito de forma mais direta, para Vico, arte, religião e filosofia seriam, portanto, formas sucessivas que o homem encontrou para formular suas experiências para si. Já aqui encontramos um maior respeito pelo passado, que não é formulado como um mundo dominado pela ignorância e pela superstição. Para Abbagnano, no sistema de Vico a sabedoria poética é um modo de testemunhar a ordem providencial, a história ideal e eterna. A reflexão filosófica transforma o modo de testemunhar aquela ordem em verdade racional, com isso tornando a história um objeto de estudo da filosofia. Mas, para Vico, a filosofia não supera a religião por completo, porque os seus apontamentos sobre a virtude, com base na razão, não têm a mesma eficácia sobre o homem que têm os mandamentos da religião. Somente esta última faz o homem sentir imediatamente a realidade da ordem eterna e o esforço em agir em consonância com ela (BARROSO, 2016).

Outro exemplo de pensador iluminista é Charles de Sécondat, barão de Montesquieu (1689-1757). Segundo a teoria desenvolvida por esse autor, haveria na formação do indivíduo e, por consequência, dos povos, uma grande influência do fator geográfico, o que explicaria a diversidade de culturas, irredutíveis umas às outras. Contudo, Montesquieu está longe de crer que perante tais influências o homem seja puramente passivo. Tudo depende da sua reação à influência do clima. “Assim, na luta com os próprios agentes físicos vem a configurar-se a liberdade finita dos homens na

História. Tal liberdade inspira também o objetivo prático que Montesquieu tem em vista no *Espírito das leis*. Esta obra, com efeito, propõe-se expor e justificar historicamente as condições que garantem a liberdade política do cidadão.” (ABBAGNANO, s.d., p. 226-7).

Por fim, ainda na França, temos Jean Caritat, marquês de Condorcet (1743-94). O autor desenvolve uma teoria prospectiva da história, que vê nesta um caminhar progressivo do espírito humano rumo à felicidade promovida pela razão – que aos poucos possibilitaria a eliminação de qualquer poder despótico ou tirânico. Então, de acordo com o que salienta Collingwood, mesmo com uma visão limitada da história já podemos encontrar entre os “pensadores das luzes” alguns frutos definitivos para a compreensão daquela matéria (COLLINGWOOD, 1972).

Muitos dos frutos deixados pelo movimento descrito acima seriam cultivados em larga escala por seus sucessores, no movimento romântico. No que tange ao *período romântico* da filosofia da história, podemos logo de início identificar duas mudanças em relação ao pensamento *iluminista*, a saber: o alargamento do sentido de história e a busca por uma visão mais crítica e neutra – em alguns casos, otimista – do passado; uma nova conceituação de natureza humana, não mais apenas centrada na razão (BARROSO, 2016).

Os povos não europeus ganhavam com essas mudanças um novo *status*, à medida que se buscava encontrar naqueles povos a expressão de realizações humanas genuínas, análogas ao que teria ocorrido no passado da própria Europa. A estranheza e o preconceito com que eram vistos no passado foram, aos poucos, substituídos pela simpatia – a tal ponto que alguns autores chegaram mesmo a afirmar a superioridade da vida selvagem sobre a civilizada, vista como decadente. Foi nesse momento que surgiu o *mito do bom selvagem*. Aqueles seres viviam, segundo o imaginário de alguns, em sociedades comunitárias que lhes asseguravam justiça e felicidade. Ao invés de uma religião estatutária, viviam a verdadeira religião, uma religião natural que trazia consigo uma moral natural. Sua própria ignorância era uma espécie de virtude que lhes protegia do mal das letras e das artes, fazendo-os viver em espírito. Estes selvagens mitológicos se

tornaram para a Europa exemplos a serem seguidos na conquista de liberdade e dignidade humanas (HAZARD, 1961).

Não podemos, entretanto, imaginar que dentro do movimento romântico existissem somente autores cujo foco ideal de história fosse o passado. Ao lado dessa corrente havia aquela dos autores que concebiam a história como progresso – desenvolvendo a ideia iluminista de marcha da razão. O que diferencia a posição dos românticos em relação a seus predecessores é que uma dada forma de civilização só pode existir quando o tempo é capaz a recebê-la, e tem sua importância exatamente porque são aquelas as condições de sua existência, ou seja, ainda que seja uma etapa de desenvolvimento, que possibilita a chegada de outra etapa de maior importância, o passado tem aqui um valor autônomo em si mesmo, a isso denominavam o espírito do tempo.

Mas, em ambos os casos – tanto os românticos, que viam no passado um *locus* ideal, quanto aqueles que entendiam o passado como uma etapa no progresso da razão –, havia uma real admiração e simpatia pelos tempos pretéritos – isto porque eles discerniam nas realizações daqueles tempos o espírito de seu próprio tempo. Tratava-se de verdadeira herança apropriada.

4 AS TEORIAS HISTÓRICAS DE POPPER E ARON

4.1 Popper e o historicismo.

Embora não tenha sido propriamente um filósofo da história, nem mesmo social, Popper foi um crítico das ideias políticas totalitárias, sendo um adepto do liberalismo político e tolerância. Como filósofo da ciência, o autor anglo-austríaco, detecta que um dos principais pilares das teorias de sustentação dos regimes totalitários estaria no historicismo. Assim, dedica algumas de suas obras à crítica dessa teoria, entre elas *A miséria do historicismo* e *A sociedade aberta e seus inimigos*; a primeira obra escrita no pré-guerra, em 1936, e a segunda escrita durante os anos da segunda guerra mundial, quando morava na Nova Zelândia.

Nesta parte do trabalho buscarei fazer uma síntese das ideias de Popper sobre o historicismo, que Popper define como: “uma forma de abordar as Ciências Sociais que lhes atribui, como principal objetivo, o fazer predição histórica, admitindo que esse objetivo será atingível pela descoberta dos ‘ritmos’ ou dos ‘padrões’, das ‘leis’ ou das ‘tendências’ subjacentes à evolução da História.” (POPPER, 1980, p. 8). Em outra obra, o autor define o historicismo como

Um ponto de vista sobre as ciências sociais que supõe que a predição histórica é a finalidade principal [das ciências sociais], que supõe que este fim é alcançável por meio da descoberta de “ritmos” ou “modelos”, das “leis” ou “tendências” que fazem a evolução da história. (POPPER, 1980, p. 17).

Em sua obra *O mito do contexto* (POPPER, 1996), o autor austro-inglês afirma que três são as grandes perguntas da filosofia da história, a saber: 1) existe um plano na história? 2) qual a utilidade da história? 3) Como devemos escrever história? Na citada obra, Popper afirma que o historicismo é a teoria que afirma que sim, há um plano na história. E estas teorias podem ter fundamentos teístas ou naturalista, e pode ser encontrada na história desde a antiguidade (na bíblia ou em Homero) até os tempos modernos. De Heródoto a Tolstói, o historicismo apresentaria características teístas. Já em Hegel e, notadamente em Marx, o Deus da bíblia ou a deusa Natureza são substituídos como planejadores pela própria história, que ganha, segundo afirma a interpretação de Popper da filosofia hegeliana, autonomia e racionalidade. De forma irônica, escreve o filósofo: “Os pecadores contra Deus são substituídos por ‘criminosos que em vão resistem à marcha da História’.” (POPPER, p. 213).

O objetivo Popper é contestar a possibilidade de predizer desenvolvimentos históricos ao passo em que estes possam ser influenciados pelo progresso do conhecimento. Em sua *Conforme* destaca o filósofo, os equívocos do historicismo nascem de aplicações mal compreendidas de conceitos da física nas ciências humanas. Popper estabelece cinco pontos principais para sua contestação aos postulados historicistas:

1) O curso da história humana é fortemente influenciado pelo crescer do conhecimento humano. (A verdade dessa premissa tem de ser admitida até mesmo por aqueles para quem as ideias, inclusive as ideias científicas, não passam de meros subprodutos de desenvolvimentos materiais desta ou daquela espécie).

2) Não é possível prever, através de recurso a métodos racionais ou científicos, a expansão futura de nosso conhecimento científico. (Esta asserção pode ser logicamente demonstrada por meio de considerações que são feitas adiante).

3) Não é possível, conseqüentemente, prever o futuro curso da história humana.

4) Significa isso que devemos rejeitar a possibilidade de uma História teórica, isto é, de uma ciência social histórica em termos correspondentes aos de uma Física teórica. Não pode haver uma teoria científica do desenvolvimento histórico a servil de base para a predição histórica.

5) O objetivo fundamental dos métodos historicistas (ver seções 11 a 16 deste livro) está, portanto, mal colocado; e o historicismo aniquila-se. (POPPER, 1980, p. 5).

Segundo o próprio autor, o principal ponto da argumentação supracitada seria o ponto 2, pois afirma que é impossível prever do tempo presente coisas que só serão descobertas no futuro. Este ponto é fundamentado na ideia popperiana de expansão do conhecimento científico acerca da realidade e de sua crítica ao indutivismo – que por si só se fundamenta em pressupostos falsos, segundo o autor. Para Popper, não é a verificação contínua de um fenômeno que torna sua observação científica, mas a possibilidade de que tal fenômeno seja falsado é que o correlaciona com a realidade, e dá o método aplicado o caráter de cientificidade. Assim, a ciência se constrói por negação e não pela afirmação. Como afirma o próprio pensador em sua autobiografia, tanto *A miséria do historicismo*, quanto *A sociedade aberta*, surgem da teoria do conhecimento formulada na *Lógica da pesquisa científica*. Ou seja, tanto a teoria política quanto a teoria histórica popperiana surgem da convicção de que são as respostas dadas às questões “O que podemos saber?” e “Até que ponto é certo nosso conhecimento?” que orientam as atitudes humanas (POPPER, 1976, p. 123).

Popper afirma que seus argumentos contra o historicismo não pretendem inviabilizar qualquer possibilidade de predição às pesquisas sociais, notadamente aquelas em economia. Ele admite que é perfeitamente possível a possibilidade de submeter a teste as teorias sociais, adiantando a previsão de que, sob certas condições, alguns desenvolvimentos ocorrerão. Popper aceita, ainda, que o perigo de sua crítica ao historicismo e a possível ideia de estagnação que ela traz. Entretanto, uma leitura mais atenta nos leva a entender que a crítica do autor não é direcionada à possibilidade de

mudança, ou mesmo de progresso (ideia condutora necessária à ciência), contidas no historicismo, mas ao determinismo teleológico, uma forma de explicação de processos naturais que, aparentemente, conduzem de forma inteligente à uma finalidade definida. Evocando as quatro causas formuladas por Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), a teleologia estaria ligada à causa final, ou seja, de forma resumida, a razão pela qual algo existe. Conforme frisa Mayr, “[p]ara explicar o desenvolvimento do ovo fertilizado no adulto de uma espécie, Aristóteles invocava a quarta causa, a causa final” (MAYR, 2005, p. 39); ou seja, todo ovo fecundado é um potencial adulto dada sua finalidade.

O que Popper nega é o quão exatas as previsões historicistas possam ser. Para o filósofo, nenhum previsor social, baseado em argumentos lógicos, tem como antecipar, a partir de métodos científicos, as consequências que futuramente alcançará, tais tentativas só dão resultado após o evento ocorrido. (Popper, 1980). A partir do argumento exposto, destaco dois pontos do pensamento popperiano, a visão heraclitiana de história, em que cada evento é um acontecimento único e, também, o dualismo de tipo kantiano, que admite a existência de dois mundos; o natural, império da causalidade e da previsibilidade, e o moral, império da liberdade e da imprevisibilidade. A história é, para Popper, parte do mundo 3, sobre o qual escreve:

Quero, no entanto, explicar o motivo por que durante vários anos pouco falei do mundo 3[...] A minha relutância em escrever sobre o mundo 3 deveu-se ao facto de ser alérgico a palavras sem sentido, a tudo quanto se lhes assemelha. Não dispunha de uma teoria explicativa de condição de mundo 3 e do seu vínculo com o mundo 2, e por isso achei que tudo soava a fantasia filosófica (POPPER, 1996, p. 68).

Apenas em 1966 é que, de fato, valeu-se da expressão “Mundo 3” (POPPER, 1996, p. 68). Ele afirma que outros pensadores tiveram ideias semelhantes no que se trata da divisão do mundo, tais como Platão, Bolzano e Frege. De acordo com o pensador, a sua teoria se difere da de Platão, pois a dele demonstra a queda dos seres humanos e a sua consiste na valorização da construção do “Mundo 3”, a partir da evolução dos conhecimentos firmados e produções feitas (POPPER, 1996, 65). Para Popper, o Mundo 3 pode ser construído com a simples observação do objeto, pode ser produzido a partir de extinto ou não, ou pode ser realizado através dos sentimentos que o homem teve ao analisar um objeto, situação, ou qualquer coisa.

Consoante a COSTA (2010, p. 322) a separação do mundo em três outros, é feita de acordo com algumas características:

- Mundo 1: é aquele em que os seres humanos estão inseridos, nele se encontra tudo aquilo que é tocável.

- Mundo 2: nesse estão inseridos os sentimentos, os pensamentos.

- Mundo 3: têm-se as produções humanas artísticas, artesanais e as produções científicas. Esse é construído a partir da percepção do homem a respeito do Mundo 1, podendo-se afirmar que é o ponto de encontro entre os Mundos 1 e 2.

O autor austro-inglês defende que são encontrados alguns modelos similares no mundo animal de Mundo 3, diferindo dos produzidos pelos seres humanos na maneira como as produções são realizadas. Pode-se citar como exemplo: a criação de barragens pelos castores, a teia produzida pela aranha para capturar suas presas, dentre outros. Sendo que, o conhecimento de animais é endossomático, fato que assemelha a produção subjetiva de fatos na mente humana. Enquanto nos seres humanos o conhecimento provém de algo objetivo - em sua maioria - sendo do tipo exossomático. Ou seja, a partir do que se sabe torna-se possível à produção de algo, como por exemplo, teorias, obras de arte. No entanto, não nega que alguns animais são capazes de produzirem ferramentas exossomáticas, mas elas não passam pelo crivo do raciocínio lógico e não são conhecimentos objetivos (POPPER, 1996, pp. 48-49).

Afinal, o que são esses conhecimentos objetivos e subjetivos? De acordo com POPPER (1996, p. 45), o conhecimento subjetivo, é fruto de pensamentos e reflexões de uma pessoa e varia conforme a maneira que cada indivíduo percebe a mesma situação. Já o objetivo, embora tenha natureza temporal, se torna uma produção atemporal por fazer parte do Mundo 3. Ademais, é fruto de um problema que precisa ser resolvido e demanda tempo para ser absorvido. É o caso de teorias, como a de Darwin, que fazem parte de pensamentos objetivos produzidos em uma determinada época e que perduram até hoje. O Mundo 3 é composto não só pelas teorias científicas, mas também as músicas, as danças e as produções artísticas como: a literatura, pinturas.

Podemos entender melhor a crítica popperiana ao historicismo, e seu próprio conceito de história a partir da crítica do autor ao conceito de “espírito da época”, em que

afirma que este conceito é uma forma tácita de historicismo e que deve “ser explicado pela existência de problemas primordiais e de situações problema, pela interação dos indivíduos e seus planos e objetivos”, o que o autor conceitua como “lógica situacional” (POPPER, 1996, 2015). Popper defende que nascemos em um mundo cujas ideias nos precedem, ideias que são por nós utilizadas para resolver problemas novos que se nos apresentam. E, embora sendo um plano desvendável da história, essa lógica situacional de utilização de teorias pré-existentes para solução de problemas não nos permite desvendar o futuro. Essa lógica cria uma perspectiva para leitura do passado, porém, deixa em aberto as possibilidades vindouras. De forma a declarar sua adesão ao projeto iluminista da modernidade, escreve o filósofo austro-inglês: “este plano, e com ele o tema da emancipação através do conhecimento me parece digno de ser por nós escolhido e tomado como nosso” (POPPER, 1996, p. 222).

Assim, para Popper, a história é a ciência do passado. Então, já que não há um *telos* histórico a ser descoberto, qual seria a escopo de estudo da história? Para o filósofo, a utilidade dos estudos históricos pode estar na educação, seja ele política ou científica; pode estar no valor exemplar; ela pode ter valor em si mesma. Contudo, a história somente será útil ao tentar resolver o que ele conceitua de *problemas históricos interessantes*. E o que tornaria um “problema interessante”? Segundo depreendemos de sua escrita, poderiam ser os problemas morais, políticos etc., que movem o historiador em sua pesquisa. Como exemplo desses problemas, cito as seguintes perguntas formuladas por Popper como modelo de problemas interessantes: “Como começaram as duas guerras mundiais? Eram evitáveis?” (POPPER, 1996, p. 225). Esses seriam exemplos de problemas históricos interessantes, segundo o autor, pois permitiriam *compreender* o mundo em que vivemos. Essa compreensão, motivada pela escrita histórica, traria como consequência o aumento da curiosidade e o desejo de conhecer novas situações, por nos desconhecidas.

Acerca do método, Popper preconiza que seu esquema para as ciências naturais seriam, também, aplicáveis à história, pois os historiadores e filósofos da história que insistem na separação metodológica entre a história e as ciências naturais teriam um conceito totalmente errado das ciências naturais. Com isso, Popper quer dizer que há uma

confusão entre as ferramentas utilizadas para explicar os fenômenos naturais (a linguagem matemática e os conceitos físicos) e a essência da ciência. Citando Sir George Thompson, destaca: “A ciência é uma arte” (POPPER, 1996, p. 225). Em uma passagem do texto “De volta aos Pré-Socráticos”, ele escreve: “toda ciência é cosmologia, creio eu, e para mim o interesse da filosofia, assim como o da ciência, está apenas em sua ousada tentativa de aumentar nosso conhecimento do mundo e acrescentar algo à teoria de nosso conhecimento do mundo” (POPPER, 2014, p. 2). Destarte, o pensador austro-inglês, defende que em ambas, ciências naturais e históricas, toda explicação começa por um mito, que é criticado e revisto – gerando o processo de eliminação crítica dos erros. Surgem assim novos problemas, que vão gerar novas conjecturas, ou seja, novas teorias provisórias. Para explicação formal de sua ideia, o autor formulou o seguinte esquema simplificado:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow CD \rightarrow P_2$$

Onde P_1 é o problema inicial, TT é a teoria provisória, CD é a discussão crítica que trará novos problemas, ou P_2 .

Para Popper, este esquema também resolveria o problema do relativismo histórico, uma vez nossas conjecturas são relativas a nossos problemas e que estes são relativos ao nosso estágio de conhecimento. Não existiria, aqui, um critério de verdade, mas um critério de erro, que seria demonstrado pelo confronto lógico de nosso conhecimento ou entre o choque entre nossos conhecimentos e os fatos. Lembrando que, para o filósofo, a verdade seria a exata correlação entre as teorias e os fatos; logo, como todo conhecimento é conjectural, o máximo que se pode ter é a aproximação da verdade, uma vez que conjectura é “o menor grau de conhecimento sensível, aquele que tem por objeto as sombras e as imagens das coisas, assim como a opinião, no mesmo grau sensível, têm por objetos as próprias coisas” (ABBAGNANO, 2007).

4.2 Raymond Aron: história e historicismo

Segundo afirma em sua autobiografia Raymond Aron, a teoria popperiano sobre o *historicismo*, e do marxismo como representante definitivo dessa corrente de pensamento,

apesar de ter se propagado nos países de língua inglesa, não obteve o mesmo sucesso em países de língua latina, como Itália e França. Ainda, conforme assevera o pensador francês, Popper, em *The Open Society and Its Enemies* e *The poverty of historicism*, desenvolve o conceito apresentado no segundo título, como a tese que defende a relatividade das crenças, ideias e maneiras de viver em função das sociedades e das épocas (ARON, 1986).

A seu turno, e numa ocasião pouco anterior ao filósofo anglo-austríaco, Aron dedicou-se igualmente à crítica da construção do conhecimento histórico, concluído, em 1937, o livro que viria a ser sua tese principal, na defesa de seu doutoramento; *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Esta obra, segundo seu autor, teria como núcleo de reflexão o problema entre a relatividade dos valores e a objetividade do conhecimento histórico, tal como apresentado pela “nova escola” sociológica neokantiana alemã. Ainda conforme Aron, sua *Introduction à la philosophie de l'histoire*,

rejeitava a modalidade vulgar de crença no progresso, baseada em um erro de fato – o conjunto da humanidade não se transforma segundo o mesmo andamento, segundo o mesmo estilo que o conhecimento científico – em uma ingenuidade – o progresso não se aprecia senão em função de um critério transistórico (ARON, 1986, p. 129).

Aron defende que a ideia supra apresentada seja uma recusa ao progressismo racionalista, ainda em voga nos círculos acadêmicos franceses, otimistas e idealistas, no final dos anos 30 do século XX. O escopo de seu trabalho era desenvolver uma obra oposta ao cientificismo e ao positivismo, de propiciar uma filosofia da história capaz de definir “a história” como uma interpretação do passado ou do presente, ajustada à uma concepção filosófica da existência, e não mais simplesmente como uma visão de conjunto da humanidade.

Para atingir sua finalidade, o pensador francês estabelece então, do ponto de vista epistemológico, uma discussão em torno de duas teorias; a da *compreensão*, cara ao discurso teórico da escola neokantiana de Marburgo e dos pensadores próximos a esta vertente do neokantismo, e da *causalidade*, conceito central no desenvolvimento do critério de cientificidade na modernidade.

Aron estabelece, então, dois modos de conhecimento: por compreensão e por ligações causais. A compreensão é, para o filósofo, a conduta de procurar sentidos e ligações inteligíveis, imanentes ao objeto, sendo estes, *entes* significativos na rede de relações do sujeito com o mundo – por exemplo, as pessoas, suas palavras, ou certos produtos de suas ações. A compreensão, assim definida, não faria a oposição ao conceito de explicação, no sentido vulgar do termo, mas ao de *explicação causal*. Escreve o autor francês que, “design[ou] a compreensão como conhecimento de um significado que, imanente ao real, foi ou teria podido ser pensado pelos que viveram ou realizaram” (ARON, 1986, p. 131).

Por sua vez, a explicação causal seria, em história, uma ferramenta limitada pela pluralidade dos fatos que implicam os efeitos, tanto no tempo como no espaço. A respeito, frisa Aron:

O desgaste de uma peça do motor ou o desmoronamento de uma massa de neve obedecem a leis da natureza, mas o especialista toma como causa entre os antecedentes o que provoca diretamente, imediatamente o acidente; ou então ele retém um antecedente a tal ponto previsível que o conjunto dos antecedentes mais do que o último, o detonador, leva a responsabilidade do acidente; ou então, pelo contrário, toma antecedente de tal sorte imprevisível que o acontecimento não parece implicado na situação. (ARON, 1986, p. 132).

Logo, para o sociólogo francês, a causalidade procura ligações necessárias, buscando observar regularidades recorrentes (ou determinismos) nos fenômenos históricos, coisificando-os; a seu turno, a compreensão busca a inteligibilidade das ideias que motivam as ações dos atores. A saída epistemológica para o entendimento dos fatos históricos estaria, pois, conforme propõe Aron, na aproximação entre as duas chaves metodológicas.

A pluralidade imanente à vida, à consciência, e à humanidade, por tanto, torna a causalidade, e o determinismo ligado a ela, fragmentária. A totalidade, seja do mundo ou de uma sociedade, não existe por si mesma, e somente a apreensão da intencionalidade (a inteligibilidade) de um ser permitiria o real entendimento de seus atos. Assim, “todas interpretações, empregam simultaneamente o conhecimento compreensivo e análise causal; o determinismo fragmentário está suspenso de uma construção do fato e dos

conjuntos, as relações causais são acompanhadas e esclarecidas por um relato inteligível” (ARON, 1986, p.133).

O filósofo francês ressalta, porém, que pluralidade não é sinônimo de relativismo. A respeito, destaca ARON (1986, p. 133): “Se um monumento, uma obra de arte ou do pensamento é ambígua e inesgotável, daí decorrem legitimamente múltiplas interpretações – multiplicidade que simboliza talvez antes a riqueza das criações humanas do que a incerteza do nosso saber”. Haveria então, segundo se depreende da citação, a obra a ser interpretada e o intérprete e obra; e o objeto criado, apesar de aberto, não seria algo desprovido da intenção de seu criador; mas, ao mesmo tempo, a interpretação é entendida como algo novo, um espaço de intersecção entre a subjetividade de quem interpreta e a objetividade da coisa interpretada.

Partindo da tese formulada por Aron, a interpretação dos fatos históricos se renova, cada vez que um novo conjunto de conceitos ou problemas se tornam conscientes aos historiadores, por posteriores descobertas de documentos que possibilitem esse movimento. A diversidade de interpretações não falsifica a realidade – entendendo aqui realidade como o fato, tal como ocorrido e muitas vezes distante de nós. Ou seja, uma nova teoria joga luz sobre algo que não foi percebido, e permite uma nova perspectiva para o olhar. Por outro lado, o conhecimento torna-se parcial e limitado ao escolher subjetivamente *um sistema único* de valores interpretativos para a realidade. Conforme escreve:

Não é uma *realidade histórica* pronta e acabada perante a ciência que conviria simplesmente reproduzir com fidelidade. A realidade histórica, por ser humana, é ambígua e inesgotável. Ambígua a pluralidade dos universos espirituais através dos quais se desdobra a existência humana, a diversidade dos conjuntos nos quais têm lugar as ideias e os atos elementares. Inesgotável a significação do homem para o homem, da obra para os intérpretes, do passado para os sucessivos presentes. (ARON, 1986, p. 135).

E, uma pouco acima, para exemplificar seu pensamento, já havia escrito o filósofo:

Uma “história socialista da Revolução Francesa” não falseia necessariamente a realidade, mesmo se certo número de atores não tenha tomado conhecimento dos problemas que o historiador projeta nela. Os bolchevistas ajudaram a ver os jacobinos sob outra luz. Enfim, mesmo que o sentido de uma existência não seja fixado senão no último dia, o sentido de um episódio de uma história

nacional pode ser transfigurado por suas consequências mais ou menos remotas. (ARON, 1986, p. 135).

Como um neokantiano, o pensador francês defende o conhecimento como aproximação e correlação entre o indivíduo e o mundo, organizados pela razão. Conhecer só é possível porque a razão se antecipa à experiência, através das formas esquemáticas do pensamento. A razão somente compreende o que ela mesma produz, sendo o conhecimento um ato que parte do sujeito, que regula e organiza os objetos. Há para Aron, portanto, uma precedência da lógica à psicologia no ato historiográfico. É, portanto, a teoria que dá sentido à interpretação, “o historiador descobre ao mesmo tempo o sentido da filosofia e o da obra que interpreta. Mas o primeiro comanda a segunda” (ARON, 1986, p. 135).

Para Aron, o historiador insere, frequentemente, sua interpretação na narrativa, todavia, isso não seria um impossibilitador para a diferenciação entre o fato e suas consequências. A interpretação, as escolhas dos acontecimentos a serem estudados e o conceitos que guiam a leitura histórica fazem parte da reconstituição histórica. Afirma o autor: “o passado revela outro sentido aos olhos dos que se dispõem de recuo no tempo” (ARON, 1986, p. 137).

Ao comentar a filosofia da história formulada em seu livro *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Aron destaca a antropologia por ele formulada nos últimos parágrafos da obra, decorrente de sua visão epistemológica. Conforme aponta, o ser humano por ele descrito é um sujeito engajado, que se constrói a si mesmo ao esforçar-se em mudar seu ambiente por meio de suas próprias escolhas; é um sujeito consciente de sua finitude, que sabe da limitação de sua vida e, por isso, se não abre mão de viver, deve “votar-se a fins cujo valor ele consagra, subordinando a eles seu ser” (ARON, 1986, p. 137). Aqui, novamente, vemos a forte influência kantiana na construção teórica aroniana, em uma reformulação do imperativo categórico. E, antecipando-se a uma possível interpretação niilista de sua filosofia, escreve o pensador francês:

Não é, pois, ceder à moda da filosofia patética que confunde a angústia de uma época desordenada com um dado permanente, nem soçobrar no niilismo, mas sim lembrar-se de que o homem se determina a si mesmo e à sua missão cotejando-se com o nada. É, ao contrário, afirmar o poderio de quem se cria ao julgar seu meio escolhendo-se. Somente assim o indivíduo integra em essencial a história que leva dentro de si e que se torna sua” (ARON, 1986, p. 140).

Dada a pluralidade defendida por seu método, Aron coloca-se a pergunta sobre o que se deve entender por “realidade-história” e se seria possível atribuir ao conjunto das sociedades humanas uma unidade. Ou seja, uma espécie de holismo histórico seria possível, mesmo admitindo-se a pluralidade das perspectivas? E, apelando à modéstia epistemológica, com “hesitação e escrúpulo de consciência”, o autor afirma que sim, a humanidade tem uma história, ainda que inacabada, no sentido kantiano, que encontramos em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* ou *O fim de todas as coisas*, do filósofo iluminista alemão. Ainda podemos afirmar, no sentido que Herder (1744-1803) dá à história nas suas *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, que aponta a tensão entre o singular e o plural, entre o todo e o indivíduo, que conforme frisa Maciel de Barros, é a busca “permanente e difícil de equilíbrio que a todo instante se rompe, numa dialética desesperada que quer conservar íntegros os contrários, que quer absorver o infinito no finito [...]. Que afirma o individual e o nega no universal, mas que, na busca deste, não quer abrir mão daquele” (BARROS, 1971, p. 87). Em Aron, a unidade histórica seria dada, pois, como horizonte, pela razão humana ao compreender sua finitude tanto biológica como cosmológica.

Buscando um ponto de vista moderado na interpretação histórica, recusa a ideia de que a história seja absurda, ou seja, nega o relativismo absoluto. Mas, por outro lado, ele afirma que nenhum ser vivo pode captar “o” sentido da história. Admitindo a inteligibilidade dos atos humanos, mas alerta que inteligibilidade não diz respeito a um sentido histórico único e que cada elemento que compõe um quadro é inteligível por si mesmo, não sendo o seu conjunto, necessariamente, sensato ao observador. Aron alerta, a relação entre meios e fins nem sempre são suficientes para explicar um acontecimento histórico. Escreve o autor francês:

Mesmo quando a finalidade é determinada, a interpretação nunca fica limitada à exclusiva consideração dos meios. Como compreender a conduta de um chefe de guerra sem pôr em relevo cada uma das suas decisões através de referências, ao saber do qual dispunha, às presumidas réplicas do adversário, ao cálculo das possibilidades de um e outro, enfim sem reconstituir a organização dos exércitos e a técnica dos combates? Passando da arte militar à política, aumenta a complexidade. A decisão do político, como na do militar, só pode ser

compreendida por aquele que decifrou a conjuntura: a aventura de César, Napoleão, de Hitler somente revela sua significação quando recolocada num conjunto que cobre uma época, uma nação, talvez uma civilização (ARON, 1980, p. 134).

A determinação dos valores, afirma Aron, também deve ser levada em conta para a compreensão da conduta humana. Na relação entre fins e meios, a ação humana nunca é meramente utilitária, as crenças, sejam elas morais, religiosas ou de costume devem entrar no cálculo da ação humana. “Um regime social sempre reflete uma atitude para com o cosmos, a urbe e Deus. [...]. O prestígio dos homens ou das profissões jamais foi medido exclusivamente pelo dinheiro” (ARON, 1980, p. 135).

Recusando a ideia de incomensurabilidade na história, o autor francês defende a ideia de que se a humanidade de tempos idos não compartilhasse em nada com a tempos atuais, se não dividissem o mesmo universo (pulsões, categorias, situações típicas, símbolos e valores), o passado seria totalmente desprovido de significação para o estudioso do presente, por lhe ser totalmente estranho. Para que a história seja inteligível, afirma, “os vivos devem descobrir neles um parentesco com os mortos”. O sentido, aqui, é entendido como os elementos constitutivos da humanidade, que permeiam a história e realizam “as condições necessárias à inteligibilidade dos atos pelos espectadores (ARON, 1980, p. 135).

Retomando um ponto de vista kantiano, afirma nosso autor que “cada homem traz em si a forma inteira da humanidade”. Assim, cada pedaço da história é inesgotável em suas possibilidades de interpretação e a “pluralidade das dimensões abertas à compreensão” destaca a “riqueza da realidade”. Quase que reescrevendo Proust, salienta que, talvez, o estudo de uma só coletividade revelasse a essência de todas as coletividades, sendo o local parte intrínseca do universal. Mas, assim como o mais próximo e local é indecifrável, também o universal é inesgotável. É a pluralidade de significações dos acontecimentos que, para o autor francês, possibilitam a renovação das interpretações e oferece proteção contra o dogmatismo. Também é essa pluralidade que confere à reconstituição histórica um caráter de inacabamento (ARON, 1980, pp. 135-137).

Aron escreve sobre duas categorias de condutas que possibilitariam a criação de uma visão de conjunto dos fatos; as ideais e a reais. A visão ideal é aquela que parte uma

constituição ou de uma doutrina, a real e o “conjunto criado pelos homens que, em acordo com essa constituição, e que vivem segundo essa doutrina” (ARON, 1980, p. 137). A leitura da história, compreendida como uma multiplicidade de conjuntos, seria uma barreira para o fanatismo, que desconhece a diversidade dos papéis interpretados pelos sujeitos em uma sociedade complexa.

Ao recusar o relativismo Aron não recusa a relativização. Para ele, a possibilidade de renovação das interpretações históricas abre caminho para a relatividade dos sentidos específicos. Aqui, a interpretação é guiada pela curiosidade do intérprete, que determina o conjunto e os sentidos de leitura dos fatos. Frisa o autor que:

O caráter dessa relatividade não é o mesmo segundo se trate de acontecimentos ou de obras. Os acontecimentos relacionados com os atores permanecem eternamente o que foram, mesmo se os progressos do saber sociológico, o enriquecimento das categorias ou uma experiência alargada permitirem uma compreensão original. A relatividade dos sentidos específicos depende da natureza das relações entre as obras, ou seja, da historicidade própria a cada universo espiritual (ARON, 1980, pp. 137-8).

Todavia, insiste novamente autor que, é para além da multiplicidade que a unidade de sentido é revelada. Para Aron, a unidade de sentido não significa totalidade, mas a compreensão de que há solidariedade entres os elementos que compõe a sociedade. A separação entre fatos econômicos, jurídicos, religiosos etc., é feita pelos cientistas. “O homem que compra e vende, cultiva a terra, maneja as máquinas, permanece, no fundo de si mesmo, aquele que crê, pensa e reza” (ARON, 1980, p. 137), salienta o pensador francês. Seria, então, essa interdependência entre os diversos setores da vida, que requer a colaboração de diversas disciplinas para compreensão, que permitiriam vislumbra uma espécie de unidade. Assim, as sociedades, em sua complexidade, seriam coerentes e múltiplas, nenhuma parte “é isolada, nenhum conjunto representa uma totalidade de significado definido de maneira unívoca” (ARON, 1980, p. 138).

5. CONCLUSÃO

Em traços gerais, há mais proximidade do que distância entres os dois pensadores aqui estudados, especialmente no que tange à teoria sobre a história, que ambos formularam.

Contemporâneos que se conheceram e se leram, um traço em comum em suas filosofias é a revalorização crítica da razão, no sentido que o iluminismo trouxe para essa palavra; mais especificamente, no sentido proposto por Kant, nas obras *O que é o iluminismo* e em *O começo conjectural da história humana*, em que o pensador prussiano define a razão como força emancipadora movida pelo conhecimento. A busca de um sentido na história é, aqui, um exercício da racionalidade, mas que, como a razão, deve ser entendido em seus fundamentos e limites.

Outro ponto em comum, que podemos depreender de nossos autores, é a recusa de visões extremas sobre a teoria da história; para eles não há uma razão absoluta que determina os passos da humanidade, mas, ao mesmo tempo, a história também não é dirigida por forças cegas e irracionais. Ela é a manifestação trágica da existência humana, que parte das escolhas fundadas em um passado escrito para um futuro em aberto.

Conforme afirma Aron (1986) em suas *Memórias*, a inferência política do que ele apresentou como sua *philosophie de l'histoire*, assemelha-se à hipótese científica, tal como concebe Karl Popper. Ou seja, as hipóteses interpretativas sobre os fatos históricos, são múltiplas e devem ser testadas no confronto com a realidade, com os documentos, mas isso não quer dizer que, após ter sido colocada em confronto com elementos materiais, ela seja a versão definitiva, a “verdade histórica”, pois novos documentos e novos pontos de vista podem surgir com o tempo.

Essa teoria sobre a história tem como decorrência, primeiro, uma filosofia social reformista, chamada por Popper de *engenharia social*. Uma vez que não podemos ter a certeza exata sobre as consequências de nossas ações, já que não há uma lei universal que determine o rumo da história, todas as ações devem ser testadas, do ponto de vista político-social, antes de serem implementadas.

Igualmente, há uma consequência política, com a crítica ao historicismo e a defesa da democracia, pois segundo a democracia seria o único regime no qual se pode testar as ideias políticas, ou seja, é o único regime em que hipóteses sobre a realidade política podem ser falseadas.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, vol. VII.
- ARON, Raymond. *Memórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. Brasília: UnB, 1980.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1971.
- COLLINGWOOD, Robin George. *A ideia de história*. Tradução de Alberto Freire. Lisboa: Presença, 1972.
- CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Masson et Fils, 1822.
- COSTA, R. S. O darwinismo na epistemologia tardia de Sir Karl Raimund Popper. *Kínesis*, PUC-Rio, vol. 2, n° 3, abril 2010, p. 316-330.
- HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne 1680-1715*. Paris: Fayard, 1961.
- MAYR, Ernst. *Biologia: ciência única*. São Paulo: Cia. Das letras, 2005.
- POPPER, Karl. *Autobiografia intelectual*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: EDUSP, 1980.
- POPPER, Karl. *O mito do contexto*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- POPPER, K. R. *O mundo de Parmênides*. São Paulo: Unesp, 2014.