

Do tsunami antirrealista ao irracionalismo: sobre as raízes da atual crise da razão

João Leonardo Medeiros*

Título em inglês: *From the anti-realistic tsunami to irrationalism: on the roots of the current crisis of reason*

Resumo:

A conjuntura de crise humanitária e ecológica e ascensão da direita radical que marcam o início do século XXI também tem como característica a proliferação de concepções irracionalistas e fundamentalismos religiosos. O artigo examina as raízes históricas e teóricas do mais recente ataque à razão, buscando estabelecer a conexão entre a crise atual da razão e o ataque à verdade promovido pelas diversas concepções antirrealistas difundidas a partir do fim dos anos 1960 por intelectuais identificados com a esquerda. Para sustentar empiricamente o argumento, são tomadas obras clássicas de autores consagrados que, de formas muito diversas, rejeitaram a verdade e desqualificaram a ciência: Jean-François Lyotard, Edward Said e Richard Rorty.

Palavras-chave: verdade, esquerda pós-modernista, irracionalismo, marxismo.

Abstract:

The conjuncture of humanitarian and ecological crisis and the rise of the radical right that are traces of the beginning of the 21st century is also characterized by the proliferation of irrationalist conceptions and religious fundamentalisms. The article examines the historical and theoretical roots of the most recent attack on reason, seeking to establish the connection between the current crisis of reason and the attack on truth promoted by the various anti-realist conceptions spread since the late 1960s by intellectuals identified with the left. To provide empirical support to the argument, the article resorts on some classic works written by renowned authors who, in very different ways, rejected the truth and disqualified science: Jean-François Lyotard, Edward Said and Richard Rorty.

Keywords: truth, left-wing postmodernism, irrationalism, marxism.

1. Introdução

São tempos difíceis. Não bastassem décadas de neoliberalismo, cujos efeitos são sentidos nas calçadas de qualquer grande cidade, na miséria do campo e na violência em todo lugar. Não bastasse a crise ecológica, que tira o sono de qualquer criança minimamente instruída. Não bastasse a direita enraivecida, a esquerda fraturada e vacilante, a apatia cultural, o retorno de doenças e o surgimento de novas. Não bastasse tudo isso que se nomina com palavrões fora dos textos acadêmicos, ainda há que se lidar com o irracionalismo que contamina uma população mundial em sua maioria privada do acesso à educação de qualidade e massacrada pela deformação intelectual promovida pela mídia corporativa.

* João Leonardo Medeiros é professor da Faculdade de Economia da Universidade Federal Fluminense e membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo. O autor agradece a Bianca Imbiriba Bonente e Marisa Silva Amaral pela leitura cuidadosa e pelos valiosos comentários.

Conjecturas folclóricas e relativamente inócuas sobre a platitude da Terra misturam-se a informações falsas sobre supostos efeitos negativos das vacinas, minando políticas de saúde pública, e outros absurdos do gênero.¹ Não há clichês suficientes para descrever uma situação social em que a razão foi percebida como etérea, como algo que pode ser exercido privadamente sem qualquer necessidade de legitimação social. Os filósofos de botequim e os charlatães laicos e religiosos parecem ter assumido a dianteira da formação ideológica da mesma forma como pecadores compulsivos tornaram-se teólogos e criminosos conhecidos ousaram proferir lições de boa conduta na política.

A pergunta que passa pela cabeça de qualquer um que reflita sobre essa desqualificação da verdade, sobre a negação da razão, sobre a possibilidade de confrontar teorias estabelecidas com o mais banal e ridículo senso comum é a seguinte: como e onde foi que tudo isso começou?

Quem recua até a conjuntura de prelúdio do capitalismo neoliberal, no final dos anos 1960, já encontra um questionamento veemente da razão, dita modernista. Encontra também o anunciar de uma nova era, em que curiosamente a informação (ou a comunicação), e não mais o trabalho, foi entronada no centro da estrutura social (pelos filósofos, claro, não na realidade) ao mesmo tempo em que se atacava a verdade – geralmente percebida como o fundamento da informação – por todos os flancos. Um tsunami idealista invadiu o pensamento ilustrado, desde a filosofia até as ciências humanas, sedimentando no terreno superior da ideologia um desencanto com as promessas de emancipação pelo exercício da razão.

Nas seções contidas nesse artigo, são examinadas, em planos diversos, as raízes históricas do que se chamou agora mesmo de tsunami idealista: uma onda imensa de ataque à verdade em geral e à ciência em particular, elaborada, no início, pelo menos, por pensadores identificados com a esquerda. É hoje um episódio conhecido da história o fato de os gêmeos do ceticismo e do desencanto conservador não terem sido gestados exatamente no ventre da direita reacionária, anticomunista, belicosa, preconceituosa, mas no de uma certa esquerda no fim dos anos 1960. Parece dispensável salientar a importância dessa contradição, considerando que hoje o

¹ Num artigo muito instigante, Marcos Barbosa Oliveira (2018) faz um breve inventário da sandice ideológica: “Os casos mais importantes são o do aquecimento global, cuja existência, ou caráter antropogênico são contestados pelos negacionistas do clima; o da Teoria da Evolução, posta em dúvida pelos adeptos do criacionismo ou do design inteligente, e – com consequências nefastas muito diretas, particularmente nos Estados Unidos – o caso das vacinas, supostamente causadoras de autismo em crianças. Isso sem falar dos adeptos da teoria da Terra Plana, cujo número vem crescendo assustadoramente. Outro tipo de manifestação de perda de credibilidade da ciência é a proliferação de teorias conspiratórias e lendas urbanas, envolvendo total desrespeito pelas evidências. Quanto ao aquecimento global, às mudanças climáticas – ou, como prefere Georges Monbiot, ao colapso climático – creio ser desnecessário ressaltar a gravidade do problema: é o futuro da humanidade que está em jogo”.

irracionalismo, ao lado do fundamentalismo religioso, ambos muito reacionários, têm notável influência sobre o pensamento cotidiano em escala global.

Que seja dito de início: a ideia aqui não é acusar um determinado setor da esquerda pelo espírito de época atual, que favorece a ascensão do fascismo e da extrema direita. Isso seria não apenas equivocado, mas injusto mesmo, tendo em vista o poder do capital e de seus ideólogos. Mas também não se deve deixar de apontar o que hoje podemos julgar como um suicídio ideológico: minar a capacidade da crítica científica de influenciar o pensamento cotidiano, a visão de mundo corrente. O fundamental, portanto, é deixar claro que todo proferimento ideológico tem significado prático, podendo alcançar um sentido e uma dimensão distintos do que o pretendido na formulação original. Não existem brincadeiras filosóficas, ao menos se as ideias que as fundamentam demonstram-se capazes de percorrer o tecido social. Se se ataca durante décadas a principal arma discursiva em favor da emancipação do gênero humano, a ciência, ela acaba de fato desprestigiada.

2. Antirrealismo e antimarxismo: princípios gerais e fundamentos sociais do tsunami idealista

É muito difícil fazer uma exposição minimamente breve, mas não superficial, a respeito da reedição do tsunami idealista que inundou a filosofia da ciência após o período de hegemonia quase absoluta do positivismo. Para se ter uma dimensão do problema, basta que se assinale que há uma grande discussão inclusive sobre a melhor denominação daquilo que designa o oposto da perspectiva realista neste período.²

Há quem diga, por exemplo, que não se trata mais de idealismo, porque os novos filósofos não-realistas não alegam mais que o oposto da realidade seja o pensamento ou as ideias, mas sim a linguagem. Há quem diga ainda que não se trata meramente de uma oposição entre linguagem e realidade, mas de uma discussão sobre o fato de a linguagem representar ou não algo da realidade. São, de fato, muitos os nomes para isso que figura como o oposto do realismo: desde o próprio vocábulo idealismo, mais usado até o começo do século XX, até os termos aparentemente preferidos nas últimas décadas, como antirrealismo ou relativismo, passando por denominações como antirrepresentacionalismo.

Aqui será empregada preferencialmente a palavra antirrealismo, mas é preciso de antemão dizer que essa discussão é, no mínimo, digressiva, e, no máximo, rasteira, superficial. Trata-se, na verdade, de uma discussão previamente pautada pela própria perspectiva antirrealista, preocupada com a busca da forma mais contundente de negar a perspectiva filosófica e científica realista. O fato

² Uma boa síntese da discussão sobre as nomeações do oposto do realismo encontra-se num texto que será muito explorado a seguir: Rorty (2002, p. 14-16). Uma discussão bastante acessível sobre a questão do realismo x antirrealismo encontra-se em Chalmers (1993, Capítulo XIV).

é que existe um sem número de posições, mais ou menos internamente consistentes, mais ou menos radicais, na filosofia (inclusive no ramo especializado da filosofia da ciência) que volta a negar com veemência a verdade como um qualificativo passível de ser aplicado num sentido minimamente realista às formas de consciência com as quais a humanidade dá sentido ao mundo e age nele. Essas posições podem ser distribuídas por quase todo o espectro ideológico, mas não seria impossível dizer que, de início, ao tornarem-se uma reeditada *nouvelle vague* no fim dos anos 1960, predominou uma inclinação à esquerda, ou, mais precisamente, a uma determinada esquerda.

O mais difícil nesse exercício, no entanto, é reconhecer as identidades entre posições que são divergentes em muitos aspectos, inclusive político-ideológicos. É preciso atenção e rigor para, por exemplo, abrigar sob uma mesma designação autores tão variados como Jürgen Habermas, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, David Bloor, Bruno Latour, Gayatri Spivak, Richard Rorty, Gilles Deleuze, Edward Said, entre outros. Sendo, como disse, não apenas diversos, mas divergentes em posições diversas, o fato é que, em algum nível, todos os nomes citados e muitos daqueles escondidos na palavra “etc.” posicionaram-se no campo antirrealista no período. Em alguns casos, o posicionamento foi ativo, aberto, confiante até; em outros, velado, omissivo, titubeante, mas não menos claro.

Há, entretanto, uma possibilidade de arrumar essas posições tão variadas num mesmo escaninho: reunindo-as pela negativa, isto é, por aquilo que todas, de modo mais ou menos veemente, rejeitam. A primeira e primordial recusa é a da verdade, entendida como representação da realidade e, portanto, como critério de julgamento e seleção dos discursos – razão pela qual se emprega o termo antirrealismo para reunir a diversidade de pensamentos há pouco mencionada. A negação (ou, no mínimo, o esvaziamento) da verdade é, por definição, uma espécie de ponto de partida de todas as posições antirrealistas, sobretudo quando são examinadas desde o prisma da filosofia da ciência. Mas, considerando que o pragmatismo e a retórica já aparecem como justificativas do discurso científico no período da hegemonia positivista, é preciso distinguir o novo antirrealismo por algo que seja mais propriamente característico de seu ataque à verdade.

Nesse caso, ao menos duas coisas não podem ser deixadas de lado. Em primeiro lugar, no próprio terreno filosófico, a posição dominante parece ser aquela já defendida por Feyerabend (2011): a ideia de que a ciência possa ser percebida como superior a outras formas discursivas é rejeitada e atacada como opressiva. Muitos autores, como o próprio Feyerabend e, de outra forma, Rorty, rejeitam inclusive as prescrições epistemológicas, caracterizando-as como camisas-de-força no desenvolvimento discursivo empregadas apenas para conter posições rivais. Há, evidentemente, defensores do método científico (por exemplo, todos os instrumentalistas). Mas a defesa do método nunca é justificada pela capacidade de representar a realidade, mas sim por seu serviço retórico e/ou

pragmático – o que, quando é o caso, aproxima a posição antirrealista do equivalente cético do positivismo do passado.

Agora, como aconteceu no período positivista com o recurso a Tarski, muitas vezes a noção de verdade é retrabalhada para se tornar compatível com essa caracterização do método: em lugar de expressar em algum sentido a representação linguística da realidade, predominam as teorias da verdade que a compreendem em termos meramente semânticos (conciliação entre os termos de um discurso, coerência discursiva), culturais (aquilo que cada cultura crê como verdadeiro) e linguísticos (em termos da capacidade retórica, por exemplo), ou mesmo políticos (aquilo que as comunidades acordam democraticamente como verdadeiro).³ Em termos mais detidos, a verdade passa a ser entendida em circuitos sociais cada vez mais amplos como algo que possa ser julgado exclusivamente pelo uso corrente da linguagem numa cultura específica e/ou ainda por acordos democráticos entre comunidades tolerantes. Como as comunidades culturais são relativas ao contexto e os acordos políticos podem ser refeitos, é difícil esconder a implicação relativista do novo antirrealismo, apesar da tentativa de autores como Richard Rorty neste sentido.

Em segundo lugar, a maioria dos antirrealistas das últimas décadas vai alegar que houve uma mudança no mundo que demonstrou a inadequação da ciência e de sua justificativa filosófica: esse é o caso típico dos pioneiros Lyotard (2009) e Habermas (2012), mas também de muitos outros. Não raramente, reivindica-se a teoria pós-industrialista de Daniel Bell ou a própria crítica à centralidade do trabalho encontrada no interior do campo marxista, por exemplo, nos trabalhos de André Gorz (1982), Antonio Negri e Michael Hardt (2001; 2005). De uma forma meio tortuosa, essa mudança no interior do capitalismo é associada à degeneração e queda do comunismo real e à consequente caducidade da teoria do valor de Marx.

A articulação desses dois atributos encontrados na maioria absoluta das posições idealistas das últimas décadas leva fatalmente à conclusão de que sua unidade é estabelecida pelo ataque a dois alvos precisamente identificados. É preciso cautela nesse ponto porque os ataques a esses dois alvos são em si dissociados um do outro, mas em geral se combinam conformando a visão de mundo que muita gente chama de pós-modernista.

O primeiro alvo é a ciência, que é compreendida em termos do método positivista: ciência, para a maioria absoluta dos filósofos antirrealistas das últimas quatro décadas, é aquilo que os neopositivistas, incluindo (a contragosto) Karl Popper, em sua maioria diziam que era. Isso significa (1) a compreensão do terreno científico como delimitado por um método de validade aistórica e

³ Sobre a questão da verdade, ver o livro clássico de Kirkham (1992). Uma discussão muito interessante pode ser encontrada em Eagleton (2005a, Capítulo 5; 2005b). Uma apresentação acessível do problema encontra-se em Chauí (2010, Unidade 3).

universal; (2) a caracterização da explicação científica baseada no modelo de explicação de Hempel (os chamados D-N e I-P); (3) a adoção de um critério de teste empírico como mecanismo de certificação provisória e relativa da verdade (ou da falsidade); e, no caso das versões realistas dessa filosofia, (4) a teoria da verdade como correspondência (no caso, aos fatos).

Aqueles filósofos antirrealistas que militaram na filosofia da ciência da última década não cansaram de descaracterizar a descrição neopositivista da ciência e o critério de verdade como correspondência. Para isso, foram reeditados (muitas vezes) e aprimorados argumentos como os de Hume, no qual acusou o problema da indução; os dos convencionalistas e de holistas como Quine, que alegaram a subdeterminação das teorias pelos dados; e os de muitos pensadores que chamaram a atenção para o caráter *theory-laden* da observação.⁴ Em outras palavras, os filósofos antirrealistas reeditaram as críticas que levaram o neopositivismo ao dilema entre sucumbir, naufragando junto com o barco do empirismo ingênuo, ou ceder ao relativismo ontológico, como já haviam feito muitos dos positivistas anteriores.

O problema, no caso do positivismo, é que ceder ao relativismo implica desqualificar o próprio discurso científico, o que sem dúvida confronta o que podemos chamar de núcleo da agenda positivista. Ademais, e associado a isso, ceder ao relativismo implica tornar a rígida prescrição metodológica realmente algo sem muita função. Como disse Feyerabend, se não temos certeza se as ideias são verdadeiras ou falsas, então vale tudo, contanto que tudo se resolva favoravelmente desde o ponto de vista da utilidade prática.

Em suma, em geral, os filósofos antirrealistas das últimas décadas tomaram a defesa positivista da ciência como espantalho para demonstrar a incapacidade de defender a superioridade do discurso científico enquanto forma de representação da realidade e de tomar o valor da verdade como fundamento dessa defesa. É como se o ataque à corrente dominante da filosofia da ciência não deixasse qualquer alternativa para a defesa do realismo.⁵

Há algo parecido no ataque ao segundo alvo: o marxismo, em geral tomado por suas versões mais vulgares, mas realmente dominantes no século XX, sobretudo até aquela década de renovação dos anos 1960. É verdade que muitas das desqualificações de Marx atingiriam marxistas diversos, incluindo todo o chamado marxismo oficial. Mas elas só poderiam ser atiradas contra a formulação original ou contra versões minimamente sofisticadas da teoria marxista com base em algum

⁴ Há muitas sínteses das críticas que abalaram os alicerces da tradição positivista e não seria o caso aqui de fazer um inventário de livros a respeito do tema. Como referência para os leitores, basta a apresentação sintética de Sokal e Bricmont (2010, Capítulo 3) ou, para um texto mais extenso, Godfrey-Smith (2003). Em ambas as referências, há indicações dos textos em que se travaram originalmente os debates, além de um mapeamento dos principais comentários a respeito.

⁵ Uma defesa muito articulada do realismo em moldes não-empiristas é aquela construída por Roy Bhaskar (1997; 1979).

desconhecimento e/ou uma interpretação muito livre, para não dizer manipulatória e mal intencionada.

O melhor exemplo disso é a ideia de que a teoria de Marx torna-se caduca porque a força de trabalho ocupada na indústria decresce relativamente à força de trabalho ocupada nos serviços, fenômeno que caracterizaria a própria inflexão na direção da sociedade pós-industrial. Não importa quão difundida tenha sido essa ideia no interior do marxismo durante o século XX. Não importa que marxistas muito afamados tenham difundido essa interpretação da obra de Marx. Não importa que o fenômeno não tenha de fato acontecido na dimensão em que aconteceu, embora não possa ser totalmente negado. O que importa realmente, para o argumento aqui desenvolvido, é que é muitíssimo mais fácil defender que Marx jamais circunscreveu sua teoria do valor ao trabalho fabril, ou reduziu a figura do trabalhador produtivo ao operário, do que o contrário.

Na verdade, é preciso omitir muito da obra de Marx para defender a posição de que ela tinha esse caráter circunscrito e isso deve ser levado em conta para compreender a deliberada manipulação dos textos originais de Marx e Engels (e o ocultamento de outros tantos) por parte dos ideólogos do socialismo real no período stalinista. Que fique claro, contudo: a descaracterização do marxismo no período não foi produto exclusivo da distorção promovida pelo stalinismo, ainda que ela tenha sido sumamente importante. Pelo menos dois elementos devem ser enfatizados na explicação, sendo o segundo mais importante que o primeiro.

O primeiro tem a ver com o fato de o marxismo, já desde o final do século XIX, ter sido cindido em no mínimo dois subconjuntos: um primeiro, mais interessado em temas, digamos, econômicos, sobretudo na possibilidade de conjugar a crítica da exploração capitalista com uma ação política revolucionária; um segundo, mais interessado na filosofia de Marx, em geral interpretada com certa liberdade de modo a ser reapropriada numa teoria da subjetividade muitas vezes instigante, mas nem sempre pertinente. Os que quiserem representar esses dois conjuntos com figuras destacadas do marxismo do período podem tomar as imagens de Mandel ou mesmo dos marxistas da II Internacional, de um lado, e de Adorno e toda a escola de Frankfurt, de outro.

São raras as tentativas bem-sucedidas de unir as duas pontas da obra de Marx: a sua ontologia da sociedade, para usar o termo preferido do Lukács maduro, e a sua crítica da economia política. Não foram pouco numerosas as tentativas em si, mas sim aquelas que podem ser consideradas minimamente defensáveis, pois em geral o que houve foi uma descaracterização de um ou outro plano do argumento: basta pensar em *História e consciência de classes*, de Lukács (2016) ou na *Teoria marxista do valor*, de Isaak Rubin (1980), ambos clássicos muito valiosos e influentes, mas também problemáticos em muitos aspectos.

O segundo e mais importante elemento é o fato de que a figura típica do proletário durante todo o século XIX e boa parte do século XX tenha sido mesmo a do operário de fábrica. Isso pode ser dito tanto em termos de peso na conformação da classe trabalhadora internacional, quanto em termos políticos, nos movimentos organizativos da classe, ou seja, partidos e sindicatos. Os especialistas na chamada morfologia da classe trabalhadora em geral chamam a atenção para o fato de a reunião de contingentes expressivos de trabalhadores nas cidades e, em particular, nas fábricas e vilas operárias ter contribuído expressivamente para sua organização política. Esses mesmos especialistas também argumentam que a mercantilização de domínios inteiros da vida cotidiana, como as artes e o esporte, ao longo do século XX modificou a configuração do proletariado em nível mundial.⁶

Se se soma a isso tudo o deslocamento industrial desde o centro para a periferia, delineia-se o fundamento objetivo daquele sentimento, muito difundido entre intelectuais europeus da década de 1960 em diante, de que o trabalhador de fábrica estava em via de extinção, junto com a chamada economia industrial.⁷ Para aqueles que interpretavam a obra de Marx como tendo como referente o operário de fábrica e a tal economia industrial (no sentido de fabril), isso era suficiente para alegar a caducidade do seu pensamento.

Pois bem, o que nos importa é o seguinte: o alvo dos antirrealistas das últimas décadas é esse marxismo que o Lukács da maturidade condenou, em sua grande maioria, como vulgar. Mas é bom que lembremos sempre que nem só de vulgarização do marxismo viveu o século XX. Se pensamos na figura mesmo de Lukács, de Gramsci, em todos os grandes marxistas que começaram a despontar na década de 1960 e se lembramos, sobretudo, que uma parte expressiva da obra de Marx e Engels foi conhecida ou reeditada sem intervenções só a partir dos anos 1970, podemos também contestar a escolha de um marxismo seletivo pelos críticos relativistas.

Antes de avançar, recolhamos o que de mais importante foi dito numa síntese: os alvos preferenciais dos filósofos antirrealistas foram a ciência, em geral (des)caracterizada pela interpretação positivista, e a tradição marxista, em geral (des)caracterizada pelo marxismo vulgar. O que se pretende sustentar aqui é que o ataque a esses dois alvos é a parte negativa da construção de uma visão de mundo usualmente chamada de pós-modernista, como antes mencionado, e, de modo

⁶ O livro de Marcelo Badaró Mattos (2019) é um excelente guia, condensado e rigoroso, para quem deseja estudar a classe trabalhadora desde uma perspectiva marxista. Para mencionar uma referência já consolidada pelo tempo como clássica, ver Antunes (2002). Uma análise instigante da questão encontra-se em Bihr (1998).

⁷ O artigo de Carcanholo e Medeiros (2012) aborda criticamente as teorias do fim do trabalho de modo muito conciso.

mais geral (não só no pós-modernismo em si), de uma ideologia baseada na rejeição de qualquer projeto deliberado de transformação social.

São muitos os críticos do antirrealismo das últimas décadas que salientaram aquilo que os próprios filósofos antirrealistas não apenas não esconderam mas tornaram uma espécie de desdobramento prático de seu pensamento: qualquer proposta de condução da história pela razão foi imediatamente recusada como totalitarista e associada seja ao stalinismo, seja ao nazismo ou ainda a ambas as coisas. A generalização desse projeto patentemente conservador ocorreu paradoxalmente por meio de um argumento filosófico variado e difuso que, no entanto, conduz sempre à mesma conclusão: a recusa de qualquer generalização como uma imposição indesejável sobre a condição individual. O que se generalizou, portanto, foi a ideia de ser impossível generalizar.

Usando agora os conceitos que Mario Duayer (2003) recomendou para distinguir a negação da ontologia encontrada na tradição positivista e a negação da ontologia relativista, pode-se sugerir que o projeto revolucionário foi negado negativamente. Em lugar de simplesmente declarar que aquele projeto era indesejável, os filósofos idealistas em geral declararam que *todos os projetos de sociedade universalizantes* são indesejáveis formas de opressão. Trata-se de uma negação oblíqua que obviamente tem como positividade a afirmação da condição social existente como um fim da história.

É claro que isso soou aos críticos como uma rendição ao capitalismo liberal que despontava novamente justo na década de 1970, mas também não foram poucos que alertaram para o fato igualmente evidente de que o ataque antirrealista era, na prática, dirigido contra o único projeto de sociedade alternativa que ainda restava de pé àquela altura dos acontecimentos: o comunismo. Não importa quanta dose de ataque à ciência haja no interior desse antirrealismo; em que se pese a virtude inegável da discussão de temáticas centrais como as de gênero, a da opressão sexual e racial, o fato é que a cabeça de Marx e a dos comunistas é que foi oferecida numa bandeja aos ideólogos do capitalismo.

Quando se diz que a cabeça foi *oferecida* numa bandeja, a imagem é precisa, porque muitos dos novos filósofos antirrealistas tinham uma prévia identificação com o marxismo e com o projeto comunista: esse antirrealismo emergiu principalmente no interior da esquerda europeia ressentida com o stalinismo e desanimada com o próprio desfecho dos episódios de 1968.⁸ Se houve desde sempre um idealismo burguês conservador que soube aproveitar a oportunidade oferecida pelos

⁸ No livro editado por Ellen Meiksins Wood e John Bellamy Foster (1999), *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*, diversos autores constataam essa inflexão de parte da esquerda na direção do pós-modernismo. Por exemplo, a própria Wood (1999, p. 9-10) e Eagleton (1999, p. 28-30). Conferir também em Callinicos (1989, p.3-4); Anderson (1998, p.53-54).

antigos adversários, o fato é que, para usar uma linguagem pós-colonialista muito conhecida, os antigos marxistas tinham na ocasião *lugar de fala*.

Partindo dessa interpretação do antirrealismo, pode-se buscar nos diversos pensadores e correntes do período uma tentativa de comprovação empírica do que vem sendo alegado aqui. São muitos os candidatos para servir de objeto a essa demonstração empírica, de modo que o menu à disposição da crítica é farto. A seleção deve ser, no entanto, variada e representativa o suficiente para que o argumento seja bem sustentado e empiricamente relevante. Selecionando três pensadores autoidentificados como “de esquerda”, mas alinhados de forma muito heterogênea tanto no próprio terreno filosófico quanto, sobretudo, no campo político-ideológico, forma-se uma amostra que pode ser dita representativa. Os pensadores são Jean-François Lyotard, Edward Said e Richard Rorty, que serão aqui representados por uma obra consagrada de cada.

3. O esquecido Jean-François Lyotard e a controversa condição pós-moderna

Partamos de Lyotard e de sua *Condição pós-moderna* (Lyotard, 2009), uma obra que é sem dúvida um marco de consolidação do pós-modernismo como filosofia da moda, uma condição que a tradição exerceu por pelo menos duas décadas. Embora seja um livro impactante e muito difundido, seu argumento é de longe o mais datado e frágil dos três que foram tomados aqui.

Logo na introdução do livro (*ibidem*, p. xv-xvi), Lyotard vai eleger seu objeto de crítica: aquilo que ele chama de metarrelatos ou metanarrativas da história, isto é, interpretações da existência social e natural que projetam uma imagem de futuro para o conjunto da humanidade. Lyotard oferece diversos exemplos de metanarrativas a serem rejeitadas, como a do Iluminismo, a das religiões e, claro, o projeto comunista tal como alinhado no interior do marxismo. (*ibidem*, p. 65-66; Capítulo 10)

Ainda que a obra tenha uma conotação predominantemente política, o seu enraizamento no campo propriamente filosófico é mediado por um conceito que Lyotard pinça da obra do filósofo analítico Ludwig Wittgenstein: jogos de linguagem. Os jogos de linguagem tal como descritos por Lyotard são formas de expressão linguística culturalmente determinadas que possuem seus próprios critérios de validação. (*ibidem*, p. 16-17)

O que Lyotard vai tentar argumentar, para dizê-lo numa ultrassíntese, é que a entrada na era pós-moderna – ou seja, com o advento de uma novidade histórica –, os critérios de justificação dos jogos de linguagem dominantes no período da modernidade capitalista foram descaracterizados. (*ibidem*, p. 28) Em particular, foram atingidos o Iluminismo burguês com sua concepção do método científico universalizante e o marxismo, que contava igualmente tanto com uma ciência

homogeneizada pelo método quanto com um projeto revolucionário totalizante (totalitário, talvez ele pensasse).

Baseando-se numa descrição muito superficial do efeito provocado pela difusão de novas tecnologias de informação durante o século XX (por exemplo, no Capítulo 1), Lyotard basicamente argumenta, portanto, que o resultado último desse processo foi a descaracterização dos fundamentos da legitimação daqueles jogos de linguagem pretensamente universais. A partir dessa base, todo o argumento se constrói: por exemplo, desde o ponto de vista da ciência, o caráter universal das leis e conceitos científicos é negado; desde o ponto de vista da prática social, tudo que soasse como pairando para além da circunscrição delimitada de uma comunidade cultural específica é caracterizado como um ataque às minorias.

Há, sem dúvidas, versões muito mais consistentes do antirrealismo do que essa oferecida por Lyotard, que, como todo pós-modernista, é acusado, não sem alguma justiça, de ter substituído um absoluto, a verdade, por outro, a cultura ou a própria linguagem. (Eagleton, 2005a, p. 90-91) Mas o fato é que a crítica dos universais, tanto em sua expressão filosófico-científica, quanto em seu desdobramento político, foi muito influente dentro e fora do terreno filosófico e Lyotard teve seu papel na difusão da visão de mundo construída a partir daí.

Todavia, e com toda sinceridade, não seria difícil objetar o pós-modernismo de Lyotard com um argumento marxista clássico, que começaria questionando o ponto de partida de todo o raciocínio: a ideia de que a modernidade capitalista teria sido superada por uma transformação tecnológica. Isso foi o que fez, já há bastante tempo, Alex Callinicos em seu excelente *Against Post-modernism* (1989, especialmente Capítulo 5). Daria um pouco mais de trabalho desqualificar o argumento de que houve uma mudança cultural no período, mas pensadores marxistas como Fredric Jameson (1997), Perry Anderson (1998) e o próprio Terry Eagleton (1998) nos ajudaram muito com essa tarefa. Por fim, desde o ponto de vista propriamente político não foram poucos que apontaram contradições diversas da proposta ali delineada. Por exemplo, como lidar com o fato incontestável de que a altíssima burguesia, como os supremacistas brancos, conformam uma minoria, ainda que não oprimida: deveríamos defender a liberação dos seus jogos de linguagem ainda assim em nome da liberdade e da tolerância? (Eagleton, 1999, p. 24)

Passado o período em que o pós-modernismo figurava como uma filosofia magnética sobre a intelectualidade burguesa e sobre os agitadores e políticos humanistas que rejeitavam o marxismo e o comunismo, muito pouco debate sobrou a respeito da forma como foram recebidas as objeções dos marxistas. Alguém poderia dizer que isso se deve ao fato de o marxismo ter se tornado tão desprestigiado que pôde ser – e em boa medida foi – largamente ignorado pelos pós-modernistas de plantão. O que se pode dizer agora é que o pós-modernismo também não está em condições de

assumir uma postura desdenhosa com relação ao marxismo ou a qualquer outra teoria subversiva, pois a negligência com a crítica ao capitalismo cobrou uma conta pesada, humanitária e ecológica.

Agora, se for para retomar hoje um debate sobre as diversas formas de expressão do idealismo contemporâneo, de modo a compreender sua relação com a ascensão da extrema direita e com a onda anticientífica dos últimos anos, deve-se selecionar autores e correntes com cautela. Lyotard, por exemplo, deixou há muitos anos de ser uma referência obrigatória para representar o idealismo contemporâneo e sequer vem sendo lembrado por aqueles que ainda se apropriam, direta ou indiretamente, da forma como expressou sua crítica aos projetos de transformação social.

Os pensadores com os quais vamos lidar a seguir, no entanto, tem uma obra mais perene. De todo modo, não é pela duração relativa das ideias que foram selecionados, mas por defenderem causas com as quais a maioria dos comunistas se identificam, o que mostra que o tsunami idealista chegou às margens da praia comunista, ou por alinhar sua filosofia de modo mais refinado e internamente consistente. Para representar o primeiro conjunto, o nome selecionado foi Edward Said, particularmente em sua discussão sobre o *orientalismo*. Para representar o segundo conjunto, elegeu-se o filósofo norte-americano Richard Rorty.

4. Edward Said e o orientalismo: a causa certa pelas linhas tortas

Antecedentes tão longínquos quanto a intervenção de Franz Fanon – o influente pensador marxista de corte sartriano das décadas de 1950 e 1960 – não impedem que a obra de Said de 1978, *Orientalismo*, seja considerada o marco de conformação do pensamento pós-colonialista, entre outras razões por ele ter sido um ícone da causa palestina. O pós-colonialismo está obviamente relacionado à luta contra a dominação neocolonial de “povos” e “comunidades” não-europeias por meia dúzia de países europeus. Como se sabe, essa dominação foi manchada de dor, sangue, morte, estupros, tortura, e violências subjetivas diversas, cujas origens remontam à crise do final do século XIX e explicam boa parte da história do século XX.⁹

Desde a visão dos pensadores pós-colonialistas, a ciência é em si o elemento discursivo da dominação colonial, na medida em que supostamente funciona como um instrumento para desacreditar e substituir a sabedoria local e as práticas culturais das comunidades oprimidas. Em particular, os pensadores pós-colonialistas acusam os cientistas de impor uma visão de mundo eurocêntrica geralmente racista e sexista sobre crenças desenvolvidas localmente, que são consideradas mais flexíveis e tolerantes em termos de raça, gênero etc. Imputa-se assim à ciência a naturalização do domínio colonial, que seria decisiva para dissolver a resistência local a ele. Essa é

⁹ Sobre as inúmeras formas de violência perpetradas ao longo do processo de colonização do mundo pelas nações europeias, ver Ferro (1996).

a razão pela qual a emancipação dos povos e comunidades excluídos é retratada, no registro pós-colonial, como um processo de resistência cultural, no qual as crenças e formas de vida tradicionais são preservadas e reforçadas *contra a ciência (dita europeia)*.

Certamente, a concepção marxista de emancipação como prática transformadora informada pelo conhecimento científico não escapa da desqualificação da ciência implícita na teoria pós-colonialista (e em outros tipos de relativismo). Ou seja, o marxismo também é retratado como uma daquelas crenças eurocêntricas que, querendo ou não, acabam por dar apoio intelectual à opressão das comunidades excluídas (das “minorias”, como geralmente são rotuladas).

Isso aparece exemplarmente no *Orientalismo* de Edward Said (1990) e é reafirmado em seu artigo de 1985, *Orientalism reconsidered*, no qual o autor procura tornar mais claras e livres de ambiguidades algumas das ideias mais controversas de sua obra seminal. O alvo do argumento se mantém: Said faz uma crítica ao viés eurocêntrico empregado no retrato científico reducionista de várias e diversas comunidades fora da Europa (ou seja, no chamado “Oriente”). Como podemos ver na passagem a seguir, retirada do artigo de 1985, Said relaciona o desenvolvimento dessa ciência reducionista ao processo de colonização global pelos países europeus:

O desafio ao Orientalismo e à era colonial da qual ele é tão organicamente uma parte foi um desafio à mudez imposta ao Oriente como objeto. Na medida em que era uma ciência de incorporação e inclusão em virtude da qual o Oriente foi constituído e depois introduzido na Europa, o Orientalismo era um movimento científico cujo análogo no mundo da política empírica era a acumulação e aquisição colonial do Oriente pela Europa. O Oriente, portanto, não era o interlocutor da Europa, mas seu Outro silencioso. (Said, 1985, p. 93)

Dito dessa maneira, parece que Said oferece uma resposta necessária e legítima às várias explicações profundamente conservadoras (sejam elas científicas ou não) do processo de colonização, que raramente funcionam como justificativa racista da opressão explícita envolvida no regime colonial. É evidente, no entanto, que o objeto da crítica de Said é muito mais abrangente. Como o próprio autor indica, também naquele artigo de 1985, a apreciação crítica do orientalismo compreende “um de seus fundamentos epistemológicos”, o historicismo “que é a visão proposta por Vico, Hegel, Marx, Ranke, Dilthey e outros”. (*ibidem*, p. 101)

A inclusão de Marx naquela lista *sui generis* salta aos olhos, entre outras razões porque ele é o único dentre aqueles pensadores cuja obra tinha na década de 1980 uma viva expressão política. É possível entender com mais clareza o sentido dessa inclusão quando se leva em conta a definição que Said oferece de historicismo, ainda na reconsideração de 1985:

[historicismo é a concepção] de que se a humanidade tem uma história, é produzida por homens e mulheres, e pode ser entendida historicamente como, em cada período, época ou momento, possuindo uma unidade complexa, mas coerente. No que diz respeito ao orientalismo em particular e ao conhecimento europeu de outras sociedades em geral, o historicismo significava que uma história humana que unia a humanidade culminava ou era observada do ponto de vista da Europa ou do Ocidente. (*ibidem*)

Existem tantos problemas nessa concepção do historicismo que suas críticas provavelmente exigiriam um trabalho exclusivo. Mas, tomando por referência a visão de mundo inspirada por Marx, alguns comentários devem ser feitos prontamente. Primeiro, é difícil saber como a concepção marxista da história como um processo *não* teleológico pode ser combinada com a interpretação teleológica da história proposta por Hegel – apenas para mencionar um dos outros autores da lista de Said. Ademais, a objeção de Said ao historicismo é apenas um exemplo de sua objeção à explicação científica da história. Isso pode ser percebido claramente na seguinte passagem:

Qualquer um que tente sugerir que nada, nem mesmo um simples rótulo descritivo, está além ou fora do domínio das interpretações, *certamente encontrará um oponente dizendo que a ciência e o aprendizado são projetados para transcender as contingências da interpretação, e que a verdade objetiva é, de fato, atingível*. Essa afirmação é mais do que um pouco política quando usada contra orientais que disputavam a autoridade e a objetividade de um orientalismo intimamente aliado à grande massa de assentamentos europeus no Oriente. (*ibidem*: p. 93; itálicos adicionados)

Há muitos argumentos para opor ideias como essa. No próprio campo marxista, há reações conhecidas à crítica de Said, sendo em geral consideradas exemplares justamente aquelas que enfatizam a questão teórica de fundo, ou seja, a desqualificação da ciência e da verdade. Destaque-se, em particular, textos diversos do marxista indiano Aijaz Ahmad (2002; 1997), e os artigos da filósofa e biotecnóloga Meera Nanda sobre o tema – por exemplo, Nanda (1999; 1997). Ahmad e Nanda, de fato, poupam muito trabalho ao demonstrar de modo articulado e rigoroso como o ataque à ciência na verdade favorece a opressão europeia branca, masculina, ao contrário do que dizia o pensamento pós-colonialista inspirado em Said. Isso está tão claro nos dias de hoje que se torna possível inclusive revisitar a obra de Said com menos rancor e perceber que muito do que ele disse sobre as ciências sociais europeias construídas ao longo do século XX é verdade. Por exemplo, o argumento de Said poderia ser usado contra os cientistas sociais europeus e norte-americanos, economistas à frente, que receitaram o capitalismo neoliberal como solução para as mazelas sociais do chamado Oriente (e do mundo todo).

É preciso aqui recordar que o *Orientalismo* de Said (e sua reconsideração posterior) foi tomado como exemplo de um pensamento antirrealista claramente enraizado na esquerda e muito respeitado inclusive por pensadores e militantes marxistas. Em sendo assim, mais do que retomar uma discussão teórica sobre a questão é preciso ser justo com o autor. Se se retorna ao texto original, o *Orientalismo*, percebe-se que Said na verdade trata Marx como um pensador contraditório.

Said reconhece, de um lado, a filiação de Marx ao que ele considera historicismo orientalista, ou seja, a projeção da história europeia como o futuro necessário do Oriente, a ser imposto ao *Outro* oriental criado na imaginação ocidental. Por outro lado, Said identifica em Marx uma capacidade ausente nos demais pensadores de sua lista esquisita de praticantes de um mal

definido historicismo: ao menos Marx foi capaz de nutrir uma autêntica solidariedade pelos povos dominados. No jogo dessas duas forças, o orientalismo teria prevalecido na obra de Marx. Na seguinte passagem, Said torna explícito esse juízo:

Que Marx ainda tenha sido capaz de experimentar algum sentimento de solidariedade, identificar-se nem que fosse um pouco com a pobre Ásia, sugere que algo aconteceu antes que os rótulos tomassem conta, antes que ele fosse despachado para o Goethe, que seria uma fonte de sabedoria sobre o Oriente. É como se a mente individual (a de Marx, nesse caso) pudesse encontrar na Ásia uma individualidade pré-coletiva, pré-oficial – encontrá-la e ceder a suas pressões sobre as emoções, os sentimentos, os sentidos – apenas para abandoná-la quando confrontada com um censor mais formidável no próprio vocabulário que se via obrigada a empregar. [...] O vocabulário da emoção se dissipava ao se submeter à ação policial lexicográfica da ciência orientalista e até da arte orientalista. A experiência era desalojada por uma definição de dicionário: é o que se pode quase ver acontecer nos ensaios indianos de Marx, onde o que finalmente ocorre é que algo o obriga a voltar correndo para Goethe, ali permanecendo no seu protetor Oriente orientalizado. (Said, 1990, p. 163)

Considerando que Said é um crítico do marxismo numa época em que o marxismo oficial recebeu muitas críticas, inclusive ou sobretudo por marxistas, não se pode realmente considerar essa dimensão de sua obra como algo efetivamente original ou fora de seu tempo. No que se refere ao ataque à ciência contido na defesa da posição antirrealista, também não se pode dizer que Said foi um autor original. Julgado por esse critério, pode-se dizer que seu argumento apenas ecoa o sentimento de uma época em que o iluminismo burguês e seu negativo comunista foram questionados a ponto de se rejeitar a própria razão. Agora, se há, neste particular, um autor original e rigoroso – um campeão da luta filosófica contra a verdade –, esse é o neopragmático norte-americano Richard Rorty.

5. Richard Rorty: contra a verdade, mas a favor do capitalismo

Honestamente falando, Rorty é de tirar a paciência de qualquer marxista, por diversas razões, dentre as quais se pode mencionar três. Primeiro, Rorty é um filósofo extraordinariamente dotado, instruído, com um saber enciclopédico na área. Segundo, sua filosofia, por mais controversa que seja, é reconhecidamente coerente, difícil de ser atacada. Por fim, Rorty se apresenta como um pensador de esquerda (Rorty, 2002, p. 28) – um ralwsiano de esquerda – ao mesmo tempo em que constrói uma filosofia com o propósito confesso de defender e embasar o que ele chama de democracias do Ocidente, um eufemismo para designar o capitalismo neoliberal.

Esses aspectos mais irritantes do pensamento de Rorty podem ser utilizados como mecanismo para abreviar a exposição do argumento de seu famoso *Objetivismo, relativismo e verdade* (Rorty, 2002). Começemos pela erudição. Dificilmente se encontra um filósofo antirrealista mais instruído que Rorty. Por exemplo, ele toma a imagem da ciência oferecida pelo neopositivismo como espantalho para a crítica. Mas o neopositivismo não é descaracterizado ali: Rorty apresenta com muita sofisticação, por exemplo, a teoria da explicação de Carnap e Hempel e é capaz de

inventariar em pouquíssimas linhas as críticas que minaram a credibilidade dessa descrição. (*ibidem*, p. 69-70) Rorty igualmente entende o problema da filosofia kuhniana e conhece os riscos de ser classificado como relativista, um rótulo que ele faz de tudo para recusar. (*ibidem*, p. 43-47; 69-89)

É precisamente aqui que entra a coerência do seu pensamento. Foi Kuhn mesmo que propôs que os paradigmas eram incomensuráveis. (Kuhn, 1998, p. 116pp.) Depois ficou com remorso de ter inspirado o relativismo. (Kuhn, 2011, p. 340) Até Feyerabend recua do seu confesso relativismo da juventude e passa a recusar o relativismo radical em voga nos EUA já na década de 1980. (Feyerabend, 2011, p. 36, n.7) Rorty vai se posicionar de modo muito firme em face dessa confusão que torna contraditórias praticamente todas as filosofias da ciência desde o positivismo. (Rorty, 2002, p. 64)

Façamos um breve inventário da confusão. Os positivistas, Popper incluído (queira ele ou não), pretendiam banir a metafísica e defender uma ciência que se aproximasse da verdade ou se afastasse da falsidade com base em testes empíricos. Depois que se argumentou que as hipóteses que conformam uma teoria não podem ser testadas isoladamente e que os testes não são livres de interferência humana, foi impossível sustentar que os testes nos servem de guia definitivo para dizer em que ilha do nosso oceano linguístico afinal de contas está a verdade.

Kuhn (1998) e Lakatos (1989), cada um à sua maneira, reconheceram que os testes são também um elemento linguístico culturalmente determinado e que a história das ciências é conformada por uma sucessão de tradições que têm, cada uma, seus critérios idiossincráticos de teste. Lakatos ainda defendeu que a ciência progride quando são difundidas as tradições campeãs de conformidade entre termos teóricos e termos observacionais. Mas nenhum dos dois autores tinha uma resposta definitiva para a inquietante questão acerca do julgamento de tradições concorrentes numa mesma ciência dotadas de igual performance linguística. A tentação de ambos era dizer “deixem que elas proliferem”, e mesmo Lakatos, um antirrelativista militante deixou a porta de sua filosofia aberta para que relativistas pudessem aproveitar seu legado.¹⁰

Feyerabend (2011) é famoso por fazer dessa conclusão um manifesto: se é assim, que se dane o método, e que cada um desenvolva ideias como quiser. O problema é que, em tese, isso vale para as ideias de qualquer um, quaisquer ideias: por exemplo, fascistas e fanfarrões declarados deveriam ser respeitados como são os físicos teóricos mais dedicados e brilhantes por suas proezas

¹⁰ Num famoso artigo, Lakatos (1970) discute abertamente a escolha entre sua proposta metodológica, que ele denominou de falsificacionismo sofisticado, e o irracionalismo. Embora recuse abertamente o ceticismo, Lakatos acaba por admitir que algum grau de convencionalismo na escolha das teorias é inevitável. Como, evidentemente, grau de convencionalismo não é algo que se possa estimar com exatidão, sua filosofia tornou-se presa fácil do relativismo.

linguísticas ou retóricas. Isso não foi de agrado de nenhum dos filósofos citados e certamente por isso, em algum momento de sua vida, todos eles recusaram o relativismo. Mas a questão é: se partimos de sua filosofia, como fundamentar essa recusa?

Se alguém pensou “nos testes empíricos”, acabou de retornar ao começo da discussão, o positivismo, e pode ler tudo de novo até esse ponto e/ou até ter outra resposta. Rorty trouxe uma solução tão brilhante quanto assustadora para o problema. Primeiro, ele recusou a verdade de modo muito radical: pensadores como eu – disse ele –, pragmáticos, simplesmente não precisamos de coisas como a verdade, a objetividade, nada disso. (*ibidem*, p. 40-41) Nós não somos nem realistas, nem antirrealistas, nós simplesmente não dizemos que as ideias representam algo mais do que marcas e sons, isto é, são entes linguísticos. Mas nós também, segue, não dizemos que as ideias não representam mais do que marcas ou sons (embora achemos isso, seria possível acrescentar). (*ibidem*, p. 29pp.)

Rorty acha ou diz que acha que essa discussão sobre a verdade mais atrapalhou a filosofia do que ajudou ao longo de sua história. Em sua opinião, se os filósofos se dedicaram por séculos a esse debate e até hoje não chegaram a uma conclusão minimamente coerente e consensual, é porque talvez devamos abandonar o debate. (*ibidem*, p. 18; p. 94pp.) E se nós assumíssemos que as ideias são jogos de linguagem, como sugeriu Wittgenstein, que os jogos de linguagem são culturalmente determinados e que nós não temos um gancho celeste (ou Olho de Deus, na expressão de Davidson que ele gosta de citar) para saber qual deles é verdadeiro? (*ibidem*, p. 19; p. 22)

Mas a pergunta se repõe: em sendo assim, como nós julgaríamos as crenças construídas em ambientes culturais diversos, evitando o relativismo? A resposta de Rorty é a seguinte: *etnocentricamente*. (*ibidem*, p. 48) [Uma pausa: parece incrível que um filósofo da magnitude de Rorty fosse simultaneamente tão sincero e grotesco ao declarar que o critério para o julgamento e a seleção de ideias deveria ser o etnocentrismo. Quem não se alarmou logo ao ver a palavra no texto, talvez isso se deva ao desconhecimento do significado. Recorramos ao dicionário Houaiss: “visão de mundo característica de quem considera o seu grupo étnico, nação ou nacionalidade socialmente mais importante do que os demais”.]

Aqueles que lerem textos diversos de Rorty, encontram diversas definições de etnocentrismo, umas mais outras menos grosseiras. O sentido geral, no entanto, é claríssimo e fica mais bem caracterizado nas passagens em que ele adota uma linguagem mais ríspida. Embora seja pouco recomendado pelas regras da redação acadêmica, vale a pena ser extenso aqui nas citações:

Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo – o seu *ethnos* – compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças a ponto de tornar possível uma conversação frutífera. (*ibidem*, p. 48)

[...] eu assumiria que *não* há *nenhuma* verdade no relativismo, mas muita verdade no etnocentrismo: nós não podemos justificar nossas crenças (na física, ética ou qualquer outra área) para todas as pessoas, mas somente para aquelas cujas crenças justapõem-se às nossas em alguma extensão apropriada. (Esse não é um problema teórico sobre “intradutibilidade”, mas simplesmente um problema prático sobre as limitações do argumento: não é que nós vivamos em mundos diferentes do mundo dos nazistas ou amazônicos [sic.], mas é que a conversação desde ou sobre seus pontos de vista, apesar de possível não será uma questão de inferência a partir de premissas previamente acordadas. (*ibidem*, p. 52, nota 13)

O que Rorty afirma com todas as letras, portanto, em passagens diversas de diversos textos, é que as democracias do Ocidente são o melhor que a humanidade produziu porque elas são a única forma de sociedade baseada na tolerância discursiva. (*ibidem*, p. 46-47) Nas democracias do Ocidente, em sua visão, os debates entre visões de mundo diversas são no geral resolvidos pela tentativa de buscar um consenso não forçado, o que afasta o risco de totalitarismos. (*ibidem*)

Pois bem, voltemos ao problema central do argumento: se há jogos de linguagem diversos em disputa, Rorty vai sugerir que nós julgemos positivamente aqueles que se conciliam com a visão de mundo das sociedades democráticas ocidentais. Então as crenças não são todas de mesma qualidade: científicas ou não, superiores são aquelas crenças capazes de serem encaixadas no ambiente tolerante das democracias ocidentais. Isso nos concede uma forma de defender a ciência, inclusive como uma atividade de produção de conhecimentos verdadeiros. (*ibidem*, p. 59-61)

Se nós identificarmos verdade com “consensos não forçados”, poderemos argumentar que as crenças da ciência são verdadeiras quando constituídas dessa forma: a teoria da relatividade ou a biologia evolutiva não são verdadeiras porque achamos que o mundo é como elas disseram que é ou mesmo porque elas são falsas, mas úteis. Essas crenças, para Rorty, são verdadeiras porque se difundiram naturalmente, porque conseguiram se incorporar à malha de crenças existente em largas comunidades humanas sem a imposição de uma autoridade certificadora. Isso vale para as crenças científicas, mas também para quaisquer outras que demonstrem a mesma capacidade.

Muito se pode dizer do argumento de Rorty sumariado nos últimos parágrafos. Trata-se indubitavelmente de um argumento elegante, refinado. Mas, tomando pelas suas conclusões, Rorty parece ter simplesmente perdido seu tempo. Se há algo que as primeiras décadas do século XXI mostraram cabalmente é que o capitalismo neoliberal – a verdadeira figura da democracia norteamericana de Rorty – não precisa de uma defesa racional. A conclusão a seguir elabora sobre esse desfecho da longa história de desqualificação da verdade e dos projetos de transformação social subversivos.

6. Conclusão

Um balanço do efeito provocado pelo tsunami idealista teria necessariamente de reconhecer alguns de seus efeitos virtuosos. Por exemplo, como assinalou Eagleton (1999, p. 30), “Colocar em pauta questões de sexo e etnia rompeu permanentemente, sem a menor dúvida, o fechamento

ideológico da esquerda ocidental masculina branca”. Se há um feminismo hoje militante em plano mundial, se o debate sobre o racismo e sobre a sexualidade não pode ser mais evitado, isso se deve em boa medida ao esforço de pensadores alinhados com a chamada esquerda pós-moderna, identitária, embora não se possa deixar de recordar a história longa e rica de esforço teórico e prático dos comunistas marxistas no que se refere às questões de raça, gênero e sexualidade.¹¹

Por outro lado, a abordagem relativista das chamadas questões identitárias não é livre de consequências. Como muitos críticos observaram, a recusa da verdade e daquilo que Lyotard chamou de metanarrativas – os projetos de sociedade, as visões de mundo – trouxe como consequência a velada (ou explícita, dependendo do caso) rendição ao capitalismo. Se, como tudo indica, o capitalismo não apenas tem o racismo, a misoginia, preconceitos de toda ordem como instâncias legitimadoras necessárias do barateamento da força de trabalho, mas também do fracionamento político da população mundial, então a impotência é o resultado inevitável das lutas diversas que buscaram inspiração na esquerda pós-modernista.

Essa contradição se expressa factualmente e pode ser revelada por uma série de incômodas indagações para as quais a resposta é relativamente intuitiva. Por exemplo: o mundo ficou mais tolerante? A democracia se aprofundou? A população mundial conquistou um acesso mais amplo aos serviços básicos de saúde, educação, moradia etc.? As ditas minorias realmente puderam não apenas se expressar, *mas livrar-se da condição opressiva que sufocava sua voz*? Houve avanços no que se refere à preservação das culturas locais? As taxas de feminicídio, de violências contra a população LGBTQ, contra os negros e as minorias étnicas foram reduzidas expressivamente? Conseguiu-se conter a devastação ambiental? Evitou-se a eleição de políticos racistas, misóginos, xenófobos e/ou de fundamentalistas religiosos?

Trazendo a questão para o campo estritamente teórico – o foco deste artigo –, é possível reconhecer facilmente os derrotados: o marxismo, em primeiro lugar, mas também as diversas formulações teóricas da regulação do capitalismo pelo Estado, destacando-se o keynesianismo. Sabe-se quem perdeu, mas quem foram exatamente os vitoriosos? O pós-modernismo perdeu boa parte da sedução que possuía até o fim do século XX. O pensamento mais tradicional da, digamos, direita civilizada – a economia neoclássica, a filosofia moral de Rawls etc. – está desprestigiado. Mesmo teorias científicas estabelecidas das ciências naturais, como a teoria da relatividade ou a

¹¹ O stalinismo e a conseqüente formação de uma pretensa ortodoxia dogmática marxista que reduziu a luta política à questão de classe não pode apagar a luta das mulheres russas, que são a figura humana por detrás da pioneira legislação soviética sobre o aborto, a própria história dos Panteras Negras nos EUA, e as inúmeras obras em que se discutiu as ditas temáticas identitárias desde um prisma marxista antes e depois do influxo idealista.

teoria da evolução, têm sido desafiadas por ideias pouco elaboradas, contraditórias – para não dizer toscas mesmo.

O fato é que sessenta anos de desqualificação da razão estenderam um tapete vermelho para o irracionalismo, para o conservadorismo e para a imposição pela força com traços fascistas. Há uma visível crise educacional que tem se demonstrado funcional para a reprodução de uma sociedade não apenas mais bárbara, desigual e opressora, mas sobretudo baseada em processos de trabalho que exigem cada vez menos trabalhadores e nos quais tarefas antes complexas são executadas com o clicar de um mouse. Isso alimenta as interpretações teleológicas do processo, que acreditam existir uma vontade de *monsieur capital* que conduz a história do capitalismo de alto a baixo. No caso, seria do interesse de *monsieur capital* (sua escolha, sua vontade) tornar ignorante a maior parte da população mundial, razão pela qual teriam sido generosamente patrocinadas as ações que contribuíssem para esse resultado.

Seria, naturalmente, ingênuo ignorar a capacidade das grandes corporações e dos mais poderosos Estados nacionais e instituições internacionais de afetar o rumo da história. Mas seria igualmente ingênuo reduzir o processo histórico complexo que produziu uma conjuntura igualmente complexa à ação de lideranças econômicas e políticas poderosas. Se se evita uma formulação teoricamente mais robusta do problema, ainda assim se pode recusar a interpretação teleológica e conspiracionista. Para isso, basta, por exemplo, recordar que as ações dos mais poderosos sujeitos privados ou públicos, nacionais ou transnacionais, não opera num vácuo de relações sociais numa sociedade fraturada em classes. Ademais, como se tentou mostrar nas últimas seções, os gêmeos do ceticismo e do desencanto conservador não foram gestados exatamente no ventre da direita reacionária, anticomunista, belicosa, mas também no de setores da esquerda a partir do fim dos anos 1960.

Há algo de importante a ser dito sobre isso. Tem um motivo que explica a obsessão com o pensamento marxista e o comunismo que estabelece uma interseção entre a maioria dos antirrealistas das últimas décadas e a todos os irracionalistas do período atual.¹² O motivo é o seguinte: cada vez mais está claro que o capitalismo não pode ser remendado para tornar-se mais humanitário e ecologicamente adequado. As últimas décadas não foram apenas cruéis com o comunismo marxista, mas também com todos os projetos reformistas que, sinceros ou não, procuraram domar o capitalismo com as rédeas dos Estados, das organizações internacionais e das próprias corporações. Isso tudo fracassou, a ponto de hoje não se entrever mais um futuro que não o distópico.

¹² Belli (2012) examina concisamente a relação entre o novo irracionalismo e o pós-modernismo.

Olhando de hoje para trás, pode-se formar um juízo mais preciso da desqualificação do marxismo e do comunismo que foi perpetrada pelos filósofos antirrealistas. Vejam, por exemplo, esse juízo emitido por Rorty na década de 1980:

A esquerda marxista contemporânea parece-me diferir da esquerda marxista mais antiga principalmente pelo fato de que a última tem uma revolução específica em mente – aquela na qual a substituição seletiva da propriedade privada pela propriedade pública do capital traz consequências desejáveis a longo prazo e traz, em particular, de modo crescente, uma democracia participativa. [...] Mas os radicais contemporâneos não tem de sustentar nenhuma revolução específica como essa. Assim, eu acho difícil ver a sua pretensa não associação à cultura das democracias liberais, e seu veemente antiamericanismo, como mais do que um desejo saudoso de que haja *algum* tipo de revolução, *qualquer* tipo. Esse desejo é talvez, o resultado de uma raiva compreensível diante da ampliação muito lenta da esperança e liberdade dos grupos sociais marginais, e das traições frequentes das promessas passadas. Mas eu não acho que a forma superteórica e “superfilosofizada” como que essa raiva é correntemente tomada seja de muita energia. (Rorty, 2002, p. 29)

A última frase da passagem citada é a mais importante: Rorty dedicou sua vida a construir uma forma “superteórica” e “superfilosofizada” para defender o capitalismo liberal norte-americano travestido de “democracias do Ocidente”. Talvez ele já estivesse intuindo, quando escreveu esse texto, que sua própria defesa “superteórica” e “superfilosófica” se torna supérflua quando não há horizonte de transformação social e quando a razão não pode acudir a desesperança. Não são os argumentos de Rorty, Lyotard, Said, Foucault, Spivak, Habermas etc. que embasam o discurso de algumas das principais lideranças do capitalismo atual, mas um misto de fundamentalismo religioso, racismo, sexismo, irresponsabilidade ambiental e social, cujo nexos com o antigo fascismo sequer é mais ocultado.

Um cenário como o descrito no início do texto, dramático em qualquer sentido e carente de razão, exige um esforço coletivo extraordinário para recompor cenários alternativos não apenas à barbárie, mas à própria extinção da vida na Terra. Certamente, isso demandará muito trabalho político – ação direta, como se diz –, em condições nas quais a tomada de posição contracorrente torna-se uma ameaça até à integridade física. Mas, como sempre, essa ação carece de fundamento teórico e ideológico (para não dizer também ético). Considerando que companheiros e adversários passaram as últimas décadas desqualificando a verdade e a ciência apenas como meio para desqualificar o projeto comunista, não há como não considerar igualmente urgente um trabalho que se pode chamar de reconstrução da razão.

Seria ridículo se um texto flagrantemente marxista sobre o tema da razão não terminasse com uma exortação de retorno a Marx – até para manter a tradição! Considerando que seria impossível sintetizar a complexa concepção de verdade de Marx em poucas linhas no fim de um artigo, apenas um de seus atributos pode ser destacado. Trata-se do seguinte: Marx reconhecia a presença de verdades em disputa. Mas isso não o levava a pensar as verdades como igualmente verdadeiras, nem na busca pela verdade como uma saga portadora de um final feliz ou confortável.

Não há, em Marx, um terreno definitivamente mais favorável ao argumento científico e filosófico como a idealizada democracia ocidental, que funcionasse como espécie de trincheira argumentativa para submeter interlocutores indesejáveis ao silêncio de Heidegger. Em Marx, a busca pela verdade é pensada em termo de oposições, de contradições reais e de luta. A definição da verdade é uma disputa entre posições divergentes que tem um árbitro insensível e muitas vezes omissos: a realidade mesma, que acessamos em nossa práxis.

É possível sustentar, em condições favoráveis, falsas crenças, ideias absurdas inclusive. Mas se tem algo que a história mostrou no passado é que a vida das crenças absurdas tem sempre limite. Em algum momento, o pensamento falso demonstra-se um elemento limitador da nossa capacidade de atuar, inclusive negativamente, sobre as condições da existência. Sobretudo quando esses limites se apresentam, fica claro que devemos lutar pela verdade. Fica claro, ademais, que aqueles que têm ou deveriam ter mais interesse na luta pela verdade são justamente os que não se beneficiam da reprodução da sociedade atual.

Bibliografia

Ahmad, Aijaz. *Linhagens do presente: ensaios*. São Paulo: Boitempo, 2002.

Ahmad, Aijaz. “Postcolonial theory and the ‘post-‘condition’”. In PANITCH, Leo. *The Socialist Register – 1997: Ruthless criticism of all that exists*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1997.

Anderson, Perry. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Antunes, Ricardo. *Adeus ao Trabalho? Ensaio Sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho*. São Paulo: Cortez Editora; Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

Belli, Rodrigo. “A crise estrutural do capital e o irracionalismo pós-moderno”, *Anais do evento “90 anos de movimento comunista no Brasil”*, Marília, 2012.

Bhaskar, R. *A realist theory of science*. Londres: Verso, 1997.

Bhaskar, R. *The possibility of naturalism*. Brighton: Harvest, 1979.

Bihar, Alain. *Da grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

Callinicos, Alex. *Against postmodernism: a Marxist critique*. Nova Iorque: St. Martin’s Press, 1989.

Carcanholo, Marcelo & Medeiros, João L. “Trabalho no capitalismo contemporâneo: pelo fim das teorias do fim do trabalho”, *Revista Outubro*, n. 20, 1º semestre de 2012, pp. 171-197.

Chalmers, Alan F. *O que é ciência afinal?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

- Chauí, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2010.
- Duayer, Mario. “Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental?”, *Anais do VIII Encontro Nacional de Economia Política*. SEP: Florianópolis: 2003.
- Eagleton, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a.
- Eagleton, Terry. “Sobre falar a verdade”. In: Panitch, Leo & Leys, Collin. (editores). *Socialist Register 2006: telling the truth*. Londres: The Merlin Press, 2005b.
- Eagleton, Terry. “De onde vêm os pós-modernistas”. In: Wood, Ellen M. & Foster, John B. (orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- Eagleton, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- Ferro, Marc. *História das colonizações. Das conquistas às independências – séculos XVIII a XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Feyerabend, Paul. *Contra o método*, 2ª edição. São Paulo: Unesp, 2011.
- Gorz, André. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- Godfrey-Smith, Peter. *Theory and Reality. An Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago: The University of Chicago press, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, volumes 1 e 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- Jameson, Fredric. *Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- Kirkham, Richard L. *Theories of truth: a critical introduction*. Cambridge (EUA): The MIT Press, 1992
- Kuhn, Thomas. *A tensão essencial. Estudos selecionados sobre tradição e mudança científica*. São Paulo: Unesp, 2011.
- Kuhn, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- Lakatos Imre. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza editorial, 1989.
- Lakatos, Imre. “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”. In: Lakatos, I. e Musgrave, A. (editores). *Criticism and the growth of knowledge* Cambridge (RU): Cambridge University Press, 1970.
- Lukács, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- Lyotard, Jean-François. *A condição pós-moderna*, 12ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

- Mattos, Marcelo B. *A classe trabalhadora: de Marx ao nosso tempo*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- Nanda, M. “Contra a destruição/desconstrução da ciência: histórias cautelares do terceiro mundo”.
In: Wood, Ellen M. & Foster, John B. (orgs.). Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- Oliveira, Marcos Barbosa. “Pós-verdade: filha do relativismo científico?”, *Outras palavras*, 2018.
Disponível em: <https://outraspalavras.net/tecnologiaemdisputa/pos-verdade-uma-filha-do-relativismo-cientifico/>. Último acesso: março de 2020.
- Rorty, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos, volume 1*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- Rubin, Isaak. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- Wood, Ellen M. & Foster, John B. (orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- Said, Edward. “Orientalism Reconsidered”. *In: Cultural Critique*, n. 1, Fall 1985.
- Said, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- Sokal, Alan & Bricmont, Jean. *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2010.
- Wood, Ellen M. “O que é a agenda pós-moderna”. *In: Wood, Ellen M. & Foster, John B. (orgs.). Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.