

CETICISMO E DESALENTO: RELATIVISMO ONTOLÓGICO EM TEMPOS DE PÓS-VERDADE

Mário Duayer

O resultado das últimas eleições nos EUA tem suscitado reações que vão do assombro aos prognósticos mais tenebrosos, não só para os EUA, mas também para todos os países. Quando se esperava que o previsível fracasso de décadas de políticas conservadoras, neoliberais, sua incapacidade de restabelecer o crescimento econômico – termômetro exclusivo da saúde da economia capitalista –; sua tendência a recrudescer a já obscena concentração de renda a nível global, quando se imaginava que tudo isso iria dar fim à onda reacionária das últimas décadas, sucedeu justamente o oposto. O conservadorismo ganha fôlego com fracasso das suas próprias políticas e, para recorrer a uma imagem insuperável, soma farsa à tragédia que tem contribuído para produzir. Seria difícil afirmar com certeza, mas talvez jamais a eleição de um presidente americano provocou tantas análises quanto a vitória de Donald Trump, todas praticamente unânimes nos diagnósticos pessimistas das políticas anunciadas ou insinuadas pelo então candidato. Houve até os que, como S. Zizek¹, a despeito de considerá-lo uma figura repulsiva, acreditam que ele pode, pelo seu histrionismo, deixar patente o caráter falimentar da democracia representativa, com sua ritualística destinada à manutenção do *status quo* e, dessa forma, despertar a consciência de amplas camadas da população para a necessidade de uma transformação substantiva da vida política e social.

O propósito do presente artigo, entretanto, não consiste em tecer considerações sobre esse processo global de recrudescimento do conservadorismo em escala global, que paradoxalmente cresce com a crise multifacetada da economia capitalista, em lugar de incitar a humanidade a imaginar outras formas de organizar a vida social (e individual). O objetivo, ao contrário, é discutir o que tem sido denominado de política de pós-verdade (*post-truth politics*) a propósito não só das falsidades alardeadas por Trump, mas fenômeno que também pôde ser visto no Brexit, em eventos políticos de outros países europeus, nos recentes episódios envolvendo o governo turco de Erdogan, sem falar nos miúdos *trumps* nacionais. A reação a essa maré de pós-verdade nas democracias ocidentais mais exemplares tem sido sobretudo de setores liberais da academia e da mídia. O articulista Jacob T. Levy, do Niskanen Center, um *think tank* libertário norte-americano, referindo-se especificamente a Trump, afirma que

Insistir na diferença entre verdade e mentiras é uma parte da defesa da liberdade. Orwell, Arendt e Havel nos ensinam que o poder de proferir mentiras públicas e de repeti-las é evidência – e instrumento para a expansão – de um poder que as pessoas livres têm de recusar e combater.²

Na mesma linha, a colunista Ruth Marcus, do *Washington Post*, ao dizer “seja bem-vindo (e prepare-se) à presidência pós-verdade”, também evoca Hannah Arendt para lembrar que ela foi capaz de explicar a base do fenômeno quando advertiu que o mentiroso, na medida em que “tem liberdade para talhar seus ‘fatos’ de modo a ajustá-los ao proveito ou prazer, ou até mesmo às expectativas de sua audiência, maior será a chance de ser mais persuasivo do que aquele que diz a verdade”.³ Parece corroborar a disseminação e relevância do fenômeno o fato de os *Oxford Dictionaries* elegerem a pós-verdade – “relacionada a ou denotando circunstâncias nas quais os fatos objetivos são menos influentes

¹ <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/11/1829784-zizek-diz-preferir-trump-a-hillary-o-real-perigo.shtml>>. Acesso em 25 nov. 2016.

² <<https://niskanencenter.org/blog/authoritarianism-post-truth-politics/>>. Acesso em 4 jan. 2017.

³ <https://www.washingtonpost.com/opinions/welcome-to-the-post-truth-presidency/2016/12/02/baaf630a-b8cd-11e6-b994-f45a208f7a73_story.html>. Acesso em 4 jan. 2017.

em formar a opinião pública do que apelos à emoção e à crença pessoal” – como a palavra internacional do ano.⁴

Ninguém duvida da sincera indignação com o fenômeno expressa por tais análises e denúncias. Todavia, o artigo se pergunta: não será mais antiga e difusa essa negligência com a verdade, e não só na política? Essa indiferença com respeito à verdade não terá sido amplamente tolerada pelos próprios liberais, quando não abertamente celebrada por eles? Esse descaso com a verdade não é o reverso da interdição da pergunta fundamental, da pergunta sobre a natureza da “besta”?⁵ A resposta a essas indagações é afirmativa e a explicação constitui o tema central do artigo. O argumento está estruturado em torno da exposição e crítica da longa e permanente interdição da ontologia no pensamento ocidental, cujo corolário necessário consiste na efetiva supressão ou abolição da questão da verdade. A presumida revogação desse embargo nas últimas décadas, proposta por autores pós-positivistas e enaltecida por pós-modernos, pós-estruturalistas e neopragmáticos, em nada alterou o panorama no que diz respeito às questões relativas à verdade. Ao contrário, promoveu de maneira ostensiva o relativismo ontológico, cuja implicação é simplesmente a negação da objetividade do conhecimento e, portanto, da possibilidade de se reivindicar a verdade de qualquer proferimento, científico ou não. O artigo procura esclarecer esse desfecho dos debates contemporâneos examinando as ideias do neopragmático R. Rorty, que, à diferença do presumido caráter crítico e libertário de pós-modernos e adjacências, é assumidamente liberal, como os que hoje se queixam da política da pós-verdade. Será possível mostrar que a ampla difusão de suas propostas, em especial a desarmante prescrição de “benigna negligência em relação à verdade”, expressa de maneira inequívoca o espírito da época, delineado já nas últimas décadas no século passado. A sua obra constitui decerto o compêndio mais franco de argumentos filosóficos em defesa da democracia representativa das modernas “democracias norte-atlânticas”, que tem como o seu mais notável dispositivo precisamente a indiferença em relação às chamadas verdades fundamentais, ou, em outra acepção, a tolerância com respeito às crenças das diferentes culturas. Leia-se, relativismo ontológico. Se de fato for esse o caso, se essas são as ideias prevalentes desde os anos 70 do século passado que influenciam as práticas científica, econômica, política, cultural etc., então parece possível afirmar que há muito de desconhecimento, de autoengano ou de hipocrisia na perplexidade dos liberais com a chamada política da pós-verdade.

I

A vida da ontologia não tem sido nada fácil. E, por extensão, não tem sido nada fácil a vida dos que, na vida cotidiana, na política, na academia procuram informar suas análises e deliberações por cogitações de natureza ontológica. Para se ter uma ideia dos padecimentos dos que orientam sua vida levando em conta questões de natureza ontológica, basta recordar o que deles pensa o político e ex-acadêmico Fernando Henrique Cardoso, cujas considerações no campo da intervenção política podem, sem dúvida, ser vistas como atitude típica assumida pelos políticos frente a questões ontológicas. De acordo com o ex-presidente, e presidente de honra do PSDB, na política, bons sentimentos são estéreis: salvam a alma, mas não mudam as coisas. Para a sua filosofia política, aquele que privilegia as finalidades, mas descuida dos meios, nada realiza, além de seu autocomplacente egoísmo. Como se vê, nas mãos do pragmático, e por caminhos retóricos oblíquos, a ética é virada ao avesso: “o sonhador é egoísta; o altruísta, vaidoso; o intransigente, imoral”. (Frias, *FSP*, 24/10/1996) A eficácia substitui o bem

⁴ <<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>>. Acesso em 4 jan. 2017.

⁵ “A circulação automovente do Capital permanece mais do que nunca o Real supremo de nossas vidas, uma besta que por definição não pode ser controlada, uma vez que ela própria controla nossa atividade, tornando-nos cegos até mesmo para os *insights* mais óbvios sobre os perigos com os quais estamos flertando.” (ZIZEK, 2013, p. 25).

e a verdade, desterra a ética. Torna imoral a moralidade – supostamente ineficiente – e moral a imoralidade “de resultados”.

O pragmático converte a política – “a arte do possível”, como se deleita em citar o ex-presidente – em dubitável eficácia. Faz da administração do existente a sua religião. Doutrinário, não está apenas asfixiado pelos estreitos imperativos do cotidiano, mas, ao desqualificar qualquer projeto emancipatório, milita para nulificar a vontade e, por isso, faz do possível impossível. Avesso à lógica mais elementar, por viciado que é nas manipulações retóricas para a manufatura do consenso, vê na impossibilidade do possível não o resultado prático previsível de sua própria doutrina, mas a justificativa empírica do cínico ceticismo a ela subjacente. Insistente postulante à eminência parda da política nacional, o ex-presidente comparece aqui, entretanto, tão somente para exemplificar, na qualidade de uma sua encarnação mirrada, o espírito da época, que, como todos sabemos, seria platônico se não fosse trazido à terra pelas mãos, por assim dizer, de milhares de personificações. Maiores e menores.

Esse espírito da época explica os padecimentos da ontologia.⁶ Todos sabem do degredo da ontologia, que viveu muito tempo expatriada da filosofia. Existem distintas versões sobre as razões deste vexatório destino. Muitos consideram decisivas as pressões crescentemente impostas pela vida regada pelo capital. A racionalidade instrumental que a reprodução do capital pressupõe e alimenta teria sido o fator determinante a aviltar a ontologia. De outro lado, há os que assinalam que um sistema histórico extremamente dinâmico que, de maneira constante, ameaça arremeter-se para além de si – ou transbordar de sua própria forma –, e que, apesar disso, pretende-se a-histórico, envolve uma contradição insanável. Talvez por isso tenha vindo a calhar a conjugação da racionalidade instrumental – míope no espaço histórico e pretensamente alheia a fins e valores – com a impugnação verbal de todas as colocações ontológicas. Em outras palavras, a pressão das circunstâncias juntamente com a racionalização do circundante parece ter cumprido um papel significativo na desqualificação da ontologia.

O mais impressionante de todo esse episódio ideológico-filosófico – e fica a dúvida se seria o caso de difundir aqui este preservadíssimo segredo –, é que a ontologia só foi banida nominalmente. A tradição positivista, em suas variadas figuras, propagou por décadas e mais décadas a necessidade de negligenciar as inquietações ontológicas. Distraída – ou dissimulada –, continuou prescrevendo com zelo quase obsessivo sua doutrinária faxina axiológica, que subentendia, como toda doutrina, uma ontologia. Para a atitude positivista, a ontologia, parodiando Eagleton (1997, p. 16), é como mau hálito: só quem tem são os outros. Por isso, continuou bafejando sua ontologia, ao mesmo tempo em que a impugnava para os demais. Marx afirmou que o pensamento que se satisfaz com sua época é necessariamente vulgar (2011, p. 400). Talvez pudesse ter acrescentado, no mesmo contexto, que o resultado de tal deleite é a obliteração da ontologia. Afinal, como alguém que está “de bem com a vida” – para usar este debochado e cruel *slogan* – irá gastar tempo com divagações “metafísicas”? Contente, vulgar e, por que não?, ardilosa, a tradição positivista enrustiu a ontologia do existente, sua ontologia (sobre o mundo, a sociedade, o sujeito, o indivíduo, a liberdade, para citar algumas das noções ontológicas que entretém), sob a forma de uma atitude anti-ontológica radical. Praticava, dessa forma, o que poderia ser designado como uma negação *positiva* da ontologia.

Muitas destas questões foram tratadas por Lukács em sua *Ontologia* (2012), obra na qual, a par de indicar as debilidades do positivismo, em particular do neopositivismo ou positivismo lógico, tentou expor a sua gênese (ontológica, portanto) a partir de necessidades sociais do mundo contemporâneo. E

⁶ Como a crítica ontológica constitui o ponto central das ideias defendidas no artigo, é essencial esclarecer o que se entende por ontologia. Na definição formal, a ontologia é a parte da filosofia que estuda as categorias mais fundamentais do ser enquanto tal. Como ficará claro no desenvolvimento do texto, toda reivindicação de conhecimento tem necessariamente por pressuposto noções gerais sobre como o mundo (ou parte dele) de modo que o seu conhecimento seja possível. Essas noções gerais constituem precisamente o referencial ontológico de todo proferimento (e, por extensão, de toda prática). Para formulá-lo de maneira simples e expressiva: não é possível falar “de lugar nenhum”, e o “lugar” de onde falamos é ontológico.

alertou, e isso foi no início da década de 60 do século passado, sobre a impossibilidade de o ser humano negligenciar indefinidamente as questões ontológicas. De fato, por ser finalística, a prática humana dirige-se por necessidade ao ser das coisas, cujo conhecimento é condição para nelas objetivar suas finalidades. Do que se segue, por um lado, que as questões ontológicas a rigor nunca podem ser ignoradas por completo; por outro, e mais importante, que, sendo o mundo um complexo estruturado, a prática humana nem sempre pode se limitar ao ser imediato, empírico, das coisas. Nem o mundo natural se esgota no fenomênico, no empírico, nem o mundo social se esgota em sua última forma, da qual toda a gênese histórica aparece apagada.

Seria fora de propósito especular aqui se todas as crises nas concepções sobre ciência e explicação científica (dos mundos natural e social) experimentadas desde a metade do século passado resultam exclusivamente da crítica devastadora dirigida à última e mais elaborada doutrina da tradição positivista, o positivismo lógico. Todavia, não resta dúvida que tal crítica produziu uma espécie de suspensão, um vazio que as concepções alternativas não conseguiram preencher. A debacle do positivismo lógico, claro, não pode ser concedida a Lukács, pois sua obra foi solenemente ignorada. Mas o certo é que o positivismo lógico apanhou de todos os lados. Não suportou o assalto de antigos simpatizantes e supostos adversários. E, numa virada sem dúvida das mais formidáveis, nas últimas décadas ganhou hegemonia uma atitude em tudo oposta (aparentemente) à tradição positivista. Não cabe aqui entrar em detalhes, mas somente sublinhar que, sob denominações diversas e muito criativas – jogos de linguagem, paradigmas, esquemas conceituais, *phrase-regimes*, discurso, textualidade, malhas de crenças etc. –, foi decretado o caráter incontornável da ontologia. Que antes presumidamente não deveria estar presente em lugar nenhum, e que agora passou a momento necessário de todo discurso.⁷

O sujeito irreduzível que, antes, conhecia o objeto, agora já conhece antes de conhecer, pensa antes de pensar ou, melhor dizendo, só pensa porque pensa. Por extensão, a ciência, este coletivo de sujeitos cognoscitivos, que, antes, inspecionava empiricamente o mundo para, só então, formar dele um conceito, uma concepção, agora já vai ao mundo com suas concepções, seus valores, critérios de cientificidade, de evidência empírica, de validade etc. Dito de outro modo, o movimento antes unidirecional do objeto ao sujeito ou, das emanções do objeto aos sentidos do sujeito, transformou-se agora num círculo infernal, vicioso, sem ponta por onde se possa começar. O sujeito disposto a conhecer o mundo já é socialmente constituído; o mundo, por sua vez, não importa se natural ou social, é sempre o mundo pensado por sujeitos socialmente situados. Nada mais se apresenta em sua pureza originária. Toda identidade está conspurcada pela relação com o não-idêntico. Os problemas ecológicos estão aparentemente por toda parte.

Nesse particular, é preciso abrir um parêntese, se não para fazer justiça, ao menos para ajudar a compreender o problema em foco, para recordar que todo este debate entre, de um lado, pós-modernos, neopragmáticos e pós-estruturalistas, pós-colonialistas, construtivistas, entre outros, e, de outro, combalidos positivistas lógicos, não tem como não causar grande perplexidade naqueles que têm uma intimidade mínima com o pensamento de Marx. Autor que, como se sabe, há muito tempo indicara a conexão necessária entre a ideologia dominante (e não só, é óbvio) e a estrutura das relações socioeconômicas. Autor que, mais do que isso, como também se sabe, jamais trabalhou com a noção de um sujeito isolado irreduzível, seja no plano social seja no plano cognitivo. De fato, como sublinha Postone, Marx altera de maneira radical os termos do problema epistemológico. O problema do conhecimento deixa de consistir na relação do indivíduo cognoscitivo com o mundo exterior, mas se volta para as formas de relações sociais, determinações da objetividade e da subjetividade sociais. Com isso, o problema do conhecimento converte-se em uma questão da “relação entre formas de mediação social e formas de pensamento” (POSTONE, 1996, p. 77).

⁷ Para uma exposição detalhada do processo, ver Duayer (2015).

Voltando à moral da história que vinha sendo tecida, a concepção ora hegemônica, vale enfatizar, sublinha energicamente que a ninguém é dado escapar da ontologia. Noções ontológicas sobre a natureza, o ser humano, a sociedade, o bem, o mal, o útil, o nocivo, o certo, o errado, a verdade, a ciência, a razão e assim por diante, somos agora informados, é coisa que entretemos com o mesmo automatismo e, no mais das vezes, com a mesma inconsciência do piscar de olhos. Resultado auspicioso, pareceria, para os teóricos da tradição marxista que, em sintonia com as posições marxianas, tampouco demonizam a ideologia como atitude exclusiva do outro, das outras tradições teórico-políticas. Como Marx sempre foi proscrito como autor ideológico e metafísico, para ficar nos adjetivos mais brandos, talvez fosse de se esperar que agora seria redimido, ao menos em parte, quando finalmente é opinião unânime que concepções ou teorias são inescapavelmente ideológicas, no sentido positivo do termo, isto é, portam valores; põem e pressupõem uma ontologia.

Nada disso ocorreu. Pois a referida virada, antes mencionada, e que parecia ontológica, mais uma vez o foi apenas nominalmente. Mostrou-se antes que a tradição positivista refutava verbalmente toda ontologia para na prática afirmar a sua própria. Negação positiva foi o termo usado para caracterizar o artifício. As concepções que vieram para substituí-lo – neopragmatismo, pós-modernismo e pós-estruturalismo, para citar as correntes de maior circulação – procedem com maior sutileza. Negam a ontologia indiretamente. Afirmam-na para negá-la. Praticam uma negação negativa da ontologia.

Enquanto as concepções sob o influxo do positivismo acreditavam que tudo o que era possível afirmar restringia-se ao mundo da experiência sensível e, por esta razão, denegavam “positivamente” a possibilidade de qualquer cogitação ontológica, não remissível às sensações, as correntes hoje hegemônicas refutam justamente tal possibilidade, uma vez que o mundo é sempre aquilo “construído” de acordo com “jogos-de-linguagem”, “esquemas conceituais”, “paradigmas” etc. espacial e temporalmente situados. Segue-se daí que pensar é construir castelos ontológicos no espaço etéreo da mente, da linguagem, do discurso, do paradigma.

Estamos aqui no terreno escorregadio do relativismo ontológico. Nele todas as ontologias aparecem como construtos necessários da condição humana. Mas, como construtos, são incomensuráveis, pois o mundo que poderia servir de metro para a comparação é, sempre, também um construto. Sob a capa, portanto, de uma afirmação da ontologia, de uma sua aceitação, diria, quase promíscua, tem-se aqui, na verdade, uma negação negativa da ontologia. Tudo o que se tem são particularismos determinados social, histórica, étnica, cultural e geograficamente. A ontologia é presença compulsória, mas sempre uma presença negativa, uma vez que jamais podemos saber se ela é uma imagem, representação, reprodução mental mais adequada do mundo. É um dispositivo que usamos em nossa vida, mas do qual em geral não nos damos conta, o que sucede apenas quando nos defrontamos com ideias em tudo distintas das nossas.

Para fazer uma síntese sumária dessa história, pode-se dizer que essa crítica do positivismo percorre um grande circuito para, ao final, fechá-lo num círculo, retornar ao ponto de partida. Sob a ótica das prescrições filosóficas que se esparramam sobre a política, a ética, a ciência, a vida cotidiana o ponto de partida foi a impugnação por princípio, pela tradição positivista, de qualquer questão ontológica. O que equivalia a preceituar a negligência em relação à ontologia. O ponto de chegada, com o neopragmatismo, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo – todos tributários, conscientes ou não, dos pós-kantianos Kuhn e Lakatos – é a “benigna negligência” em relação à ontologia. Por razões diversas, certamente, a ontologia é denegada em ambos os casos. Arriscaria dizer, com outros autores, que o resultado prático é o mesmo: irresponsabilidade social, ética, ecológica derivadas do relativismo ontológico contemporâneo. Ou, ao menos, um cético desencanto que parece a marca característica da época. Que, nunca é demais lembrar, cai por vezes como uma luva no cínico oportunismo.

Diante de tamanho fiasco crítico, frente a tanta tinta gasta para justificar o mesmo por via transversa, há que reconhecer o mérito de Lukács. Senão por outras razões, ao menos por ter elaborado

a mesma crítica ao positivismo (e não apenas) décadas antes das correntes da moda. E, sobretudo, por oferecer um resultado muitíssimo mais substantivo do que o beco sem saída antirrealista. Por ter mostrado, com grande rigor teórico, que apesar de nossas representações do mundo não serem idênticas ao mundo, e pelo singelo fato de que são reproduções mentais, elas sempre têm que se defrontar praticamente com o mundo. E a despeito da aparente infinita tolerância dos mundos natural e social com nossas representações, eles ao fim e ao cabo cobram seu custo. Penso que, neste particular, pode-se dizer que Lukács, apoiado em Marx, sublinha enfaticamente a regência do objeto no processo de conhecimento, e não apenas nas representações que dele fazemos, mas especialmente na reprodução e transformação prática da vida humana; na prática, no sentido amplo do termo.⁸

II

Não resta dúvida que a plausibilidade empírica das posições antiontológicas descritas acima tem por condição a (até aqui) ilimitada capacidade do mundo natural em assimilar as objetivações da prática humana e, igualmente, a variada plasticidade do mundo social resultante (até aqui) involuntária dessa prática, das formas mais idílicas às mais infames. Contando com isso, o relativismo ontológico subentende que a prática social vai construindo o mundo natural e o social por tentativa e erro, atitude que deriva do pressuposto de que jamais podemos conhecer a constituição desses mundos. Como se disse antes, Richard Rorty é o autor que sustenta, sem subterfúgios nem reticências, essa interdição da ontologia – negativa, no caso. Daí a relevância de se examinar alguns pontos centrais do seu argumento, em especial para mostrar como tal interdição significa a objeção categórica a qualquer pergunta sobre a natureza intrínseca das coisas, ou de que seria possível acessar alguma coisa “por detrás” ou mais além dos fenômenos. Nesse particular, nem ao leitor mais distraído escapa a conclusão de que, vetado o acesso a algum conhecimento objetivo que vá mais além do fenomênico, não resta à humanidade ir vivendo sempre presa no mundo dos fenômenos, da realidade imediatamente dada, e, por tentativa e erro, ir produzindo irrefletida e indefinidamente outros sucessivos mundos fenomênicos. Portanto, tais posições teóricas que aparecem supostamente se insurgindo contra as “grandes narrativas” (*grand recits*), contra a Ilustração, mas, cripto- e principalmente, contra Marx, e que pretendiam liberar o sujeito de uma história pré-determinada, terminam provendo o fundamento filosófico para a moderna sociedade burguesa, que, com sua dinâmica de expansão infinita e sua temporalidade lógica, parece abolir o espaço e o tempo, e se apresenta como eterno presente. Por conseguinte, de libertários convertem-se em teóricos voluntários ou involuntários do conservadorismo, da anulação do sujeito.

Não se deve deixar enganar com o abrupto sumiço dos impávidos defensores do relativismo no atacado, pós-modernos em particular, nem tampouco dos discípulos de Rorty, que há pouco tempo, com mal dissimulada jactância, saturavam os debates na academia e na mídia. O rastro que deixaram na cultura política, teórica e cotidiana, marca a atmosfera de nossa época; o ceticismo que decantaram constitui atitude prevalecente em todos os níveis; saíram de cena, mas restou seu nefasto legado de desilusão e desencanto para muitos (e de oportunismo e esperteza, para poucos). Daí o imperativo da crítica à interdição à ontologia, ao relativismo ontológico.

Em primeiro lugar, cumpre destacar os aspectos fundamentais da crítica às posições relativistas (no atacado)⁹ para as quais convergem tanto as posições pós (pós-modernas, pós-estruturalistas, neopragmáticas) quanto as da filosofia da ciência associadas a autores como T. Kuhn e I. Lakatos,¹⁰ nas

⁸ Ver Lukács, 2012, seção intitulada Neopositivismo.

⁹ A menos de indicação ao contrário, o relativismo aqui é entendido desse modo, *i.e.*, relativismo no atacado.

¹⁰ Para uma exposição sintética das concepções desses autores, ver Suppe (1977, p. 617-630); para uma análise crítica cf. Duayer (2001; 2010).

quais as primeiras muitas vezes se apoiam. O principal argumento de todas essas posições, a despeito de suas sutis diferenças, consiste na noção bastante trivial de que o mundo sempre é conhecido sob descrições cultural, social, histórica e etnicamente específicas.¹¹ Tal truísmo funciona como uma espécie de senha para defender a noção de que o conhecimento do mundo jamais pode ser objetivo porque é sempre uma espécie de consenso local (classista, cultural, étnico etc.). Com isso, essas teorias, apesar de críticas da cientificidade positivista, não têm como não adotar a divisa antimetafísica do positivismo, negando toda ontologia, *i.e.*, a objetividade de qualquer noção, categoria etc. ontológica. No entanto, é possível mostrar que essa negação da ontologia é meramente nominal posto que as teorias que a propugnam subentendem uma ontologia que reduz o mundo social e natural às percepções dos sujeitos. Na terminologia de Bhaskar, todas elas se sustentam em um realismo empírico.¹²

Conforme salientado antes, é razoável afirmar que é Rorty quem expõe, com máxima franqueza, o resultado líquido dos debates em filosofia da ciência. E o faz ressuscitando o axioma pragmático enunciado por James: “o verdadeiro é o nome daquilo que se mostra bom a título de crença...”. (James, 1907: 30) E que, de acordo com Rorty, foi atualizado por Davidson da seguinte forma: “[...] ao agente basta apenas refletir sobre o que é uma crença para compreender que a maior parte de suas crenças básicas é verdadeira, e que, dentre suas crenças, as mais arraigadas e coerentes com o corpo principal de suas crenças são as mais qualificadas a serem verdadeiras.” (Rorty, 1989: 95)

O que se tem nessas formulações é a crítica sintética, elaborada de maneira direta e sem evasivas, das malogradas tentativas de qualificar, por meio do exame da estrutura do discurso científico das ciências paradigmáticas, em especial, a física, as crenças científicas como portadoras de verdades e, *ipso facto*, livres de noções metafísicas. Sem subterfúgios, Rorty acusa o que para ele é simplesmente o caráter patético de tal pretensão. Capitalizando o axioma de James/Davidson, Rorty libera as nossas crenças – e o seu discurso se dirige naturalmente às crenças científicas – do fardo de serem verdadeiras. Crenças, diz ele, são hábitos de ação, são adaptações ao ambiente. E, por isso, o seu *valor de verdade* nada mais é do que um título que outorgamos às crenças que se mostraram ao mesmo tempo necessárias e adequadas para nosso trato com o ambiente.

Na verdade, o argumento de Rorty suscita imediatamente duas críticas: por um lado, ele deixa transparecer uma espécie de *carecimento de Deus*, *i.e.*, do conhecimento absoluto. O que, aliás, transparece em sua afirmação de que nós não dispomos de nenhum “gancho celeste” ou “ponto de vista divino” para podermos olhar o mundo *de fora* e, por isso, não podemos saber como o mundo é em si mesmo! (Rorty, 1990: 13) Por outro lado, tal argumento é patentemente tautológico, pois se a significação do mundo é condição para a prática especificamente humana, e se a espécie humana vem existindo já há algum tempo, pode-se concluir que tais significações são verdadeiras no sentido de adaptações ao ambiente, como quer Rorty. Vale dizer, são significações que figuram o mundo de forma tal que permitem aos sujeitos se relacionarem com ele de maneira adequada, assegurando assim a sua reprodução, sua sobrevivência como espécie.

Pescando nestas águas para lá de turvas, Rorty pretende prover um argumento incontestável para estabelecer a equiparação de todas as nossas crenças e, por extensão, sua não objetividade. A fórmula de que lança mão é bastante corriqueira: as crenças são verdadeiras das relações e práticas das quais são crenças. Disso infere o autor que, sob pena de ser acusada de *totalitária*, nenhuma crença pode desbordar o perímetro das relações e práticas nas quais e pelas quais é verdadeira e pretender ser verdadeira para outras relações e suas correspondentes práticas. Como é fácil perceber, correntes teóricas como o pós-colonialismo, o multiculturalismo recorrem a essas ideias para sustentar suas posições.

¹¹ Cf. nota 7 acima. A admissão do caráter histórico de nossas crenças no pensamento marxiano nem sequer precisa ser discutida, tamanha sua obviedade.

¹² Cf., por exemplo, Bhaskar, 1977, capítulo 1.

Como apontado acima, as críticas à tradição positivista estão em geral associadas, no âmbito da filosofia da ciência, às obras de Kuhn, Lakatos e, em menor grau, de Popper e Feyerabend, entre outros. Para encurtar a história, pode-se afirmar que a crítica desses autores ditos pós-positivistas às concepções de ciência e de explicação científica da tradição positivista, em particular, de sua última forma, o positivismo-lógico, tem algo de óbvio e trivial: em última análise, ela trata de mostrar que era simplesmente absurdo o objetivo perseguido pela tradição positivista: a saber, descobrir um algoritmo que garantisse que nossas generalizações (diga-se, proposições sintéticas, ou teorias inteiras) pudessem ser sempre referidas às coisas tais como as percebemos diretamente por meio de nosso aparato sensorial. Em outros termos, essa seria a única maneira – admitida a noção positivista de que conhecimento válido é conhecimento fundado em nossa experiência sensorial – de eliminar generalizações inválidas, ou, dito de outra maneira, de impedir a razão de cortar os seus liames cravados no empírico, no imediatamente existente.

Ora, o que estes autores mostraram, valendo-se de inúmeras críticas à tradição positivista já disponíveis, e até mesmo de críticas internas à própria tradição, foi que tal pretensão estava fundada numa espécie de mito criacionista: em uma concepção segundo a qual a gênese do conhecimento é sistemático-aditiva, por assim dizer. Somente se o conhecimento fosse gerado dessa maneira, ou seja, adquirido de modo serial e por partes, numa espécie de linha de montagem sensorial-cognitivo-fordista, seria possível verificar, a cada passo, se tal generalização corresponde de fato a tais sensações empíricas primeiras, originárias.

Em lugar desse mito criacionista, Kuhn e Lakatos mostram que, quando se analisa a história das ciências exemplares, a física em especial, jamais se tem este momento originário, este ato inaugural do conhecimento, mas ciências que se constroem a partir de um repertório cognitivo prévio, científico e não científico, e com ele iluminam (ou procuram iluminar) um determinado território empírico. Tal repertório prévio recebe o nome de paradigma, em Kuhn, e de núcleo rígido, em Lakatos. Se as ideias e noções contidas em tal repertório prévio, e sobre as quais se alicerçam inteiras tradições teóricas, têm uma procedência empírica insofismável é coisa que sequer vem ao caso, como se depreende das formulações daqueles autores. Teorias são construtos axiomático-dedutivos e, por isso, seus axiomas não estão sujeitos a esse tipo de inspeção. Aliás, no mais das vezes, não estão sujeitos a nenhuma inspeção, são o *a priori* incontestável, hipóteses estruturais das tradições científicas ou dos programas de pesquisa científica. Outra maneira de dizer a mesma coisa é afirmar que os “fatos” ou “dados” da experiência são *theory-laden*, já são carregados de teoria. Melhor seria dizer que são *idea-laden*. A conclusão a que as críticas de Kuhn e de Lakatos ao positivismo conduzem é bastante conhecida e trivial: a afirmação da relatividade de todo conhecimento e, em sua opinião, a conseqüente incomensurabilidade das tradições teóricas de qualquer disciplina científica. Conclusão que, presumidamente, ampara os argumentos para as posições teóricas que pretendem provar que o conhecimento mais elaborado que a humanidade até o presente pôde produzir, o científico, é tão relativo quanto a mais tosca das representações pré-científicas. Razão pela qual a ciência, qualquer ciência, não estaria mais em condições de reivindicar a objetividade de suas teorias.

Essa crítica à tradição positivista, ao se circunscrever ao caráter histórico-social de nosso conhecimento, *i.e.*, à sua relatividade, e sem explorar a possibilidade de que o conhecimento social em sua processualidade, a despeito de seu óbvio caráter relativo, pode ser mais ou menos objetivo, pode capturar relações e estruturas reais do mundo, fica refém do mesmo critério de validação do conhecimento sustentado pela tradição positivista, ou seja, conhecimento válido é conhecimento corroborado pela evidência observacional, pelo empírico. Para se convencer disto basta uma inspeção nas descrições do progresso da ciência formuladas por Kuhn ou Lakatos. Ciência normal, em Kuhn, e PPC progressivo, em Lakatos, se legitimam pura e simplesmente porque as teorias produzidas com base

em seus axiomas estruturais demonstram maior plausibilidade empírica, ou capacidade preditiva, do que teorias das tradições concorrentes. Enfim, porque são eficazes na prática imediata.

Pode-se constatar quão pouco difere esse diagnóstico da máxima neopragmática rortyana: todas as crenças são verdadeiras; crença é consenso local: científico, político, étnico etc. Ou seja, reafirmam, com uma roupagem mais moderna, ou melhor, pós-moderna, a injunção positivista para a ciência: conhecimento válido é conhecimento empiricamente corroborado. Todavia, enquanto o positivismo podia afetar certa ingenuidade e pretender que o empírico é independente da teoria, os seus críticos pós-positivistas não podem se valer do mesmo expediente. Uma vez que suas concepções defendem explicitamente a dependência do empírico em relação aos pressupostos estruturais da teoria, a sua ontologia, eles ficam presos na circularidade que criaram para si próprios. E, como mostra Lukács, acabam, como o positivismo-lógico, por concorrer para elevar “o inteiro sistema do saber... à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes”, ou para elevar a prática imediata, a utilidade, a adequação empírica, a preditibilidade etc. a critério absoluto da teoria (da ciência). (Lukács, 2012: 58)

Tendo em vista que o conhecimento científico, agora apoiado nesse relativismo no atacado, vem hoje filosoficamente justificado por sua utilidade prático-operatória, é justamente por isso que a crítica de uma teoria existente, de ampla circulação social, articulada à determinada prática, “forma de vida” etc., tem como primeira condição a admissão de que a teoria criticada de fato funciona *na prática*. Somente com tal reconhecimento é possível descartar *a priori* a utilidade prática como critério de validação da teoria. Lançando mão do próprio referencial teórico do adversário, relativista no atacado, a crítica pode afirmar que o critério da utilidade é circular, pois segundo seus próprios critérios a sua teoria é útil, funciona na prática, é verdadeira, exclusivamente no espaço de significação criado por ela mesma, em articulação com as demais crenças que emergem das práticas e relações sociais existentes.

Somente essa atitude crítica pode desfazer a confusão praticamente unânime entre relativismo epistemológico e relativismo ontológico. O primeiro, com o qual todas as partes envolvidas no debate concordam, refere-se à natureza relativa de nossos conhecimentos, dado que são sociais e, portanto, históricos. O problema, contudo, é que as correntes teóricas hoje hegemônicas deduzem do relativismo epistemológico o relativismo ontológico. Ou seja, do caráter transitório e relativo de nossos conhecimentos deduzem que eles não podem ser objetivos. Do relativismo epistemológico deduzem o antirrealismo. E propõem, velada ou abertamente, a paridade de todas as ontologias. Ou a equiparação de todas as crenças, no vocabulário neopragmático. De bônus, recolhem como corolário o relativismo julgamental – *i.e.*, a concepção segundo a qual ideias, teorias etc. não podem ser objetivamente comparadas. E, por conseguinte, criticadas. De novo, comparece a circular proposição rortyana segundo a qual nossas crenças são sempre verdadeiras – empiricamente plausíveis – das práticas das quais são crenças!

De acordo com Bhaskar, para refutar tal armação teórica é necessário promover uma espécie de revolução copernicana no domínio da filosofia. (2009: 4) Em uma palavra, é preciso desantropomorfizar, retirar o sujeito do centro do universo e admitir que o mundo é mais do que as sensações e impressões que dele temos. Lukács interpreta o problema de maneira semelhante, quando comenta que uma das ilusões do pensamento contemporâneo é a de que o sujeito é o responsável exclusivo pela construção do universal no pensamento, pois ele, ao contrário do singular, não se apresenta imediatamente aos nossos sentidos. A ilusão simétrica, comenta Lukács, consiste em imaginar que o singular pode ser e, portanto, ser identificado sem as determinações do universal e do particular. (Lukács, 2012: 60)

A importância da formulação de Bhaskar¹³ reside no fato de que demonstra, de maneira irrefutável, que as correntes teóricas que negam a possibilidade do conhecimento objetivo compartilham

¹³ Cf, por exemplo, Bhaskar (1977, cap. 1;1979, cap. 2).

de uma ontologia plana, achatada, cuja origem pode ser traçada até Hume (1711-1776). Segundo o autor, dada a impossibilidade de justificar indutiva ou dedutivamente a existência das coisas como são em si mesmas,¹⁴ Hume propõe uma epistemologia (uma teoria do conhecimento) fundada nas impressões. Tal teoria do conhecimento, contudo, implicitamente tem de gerar uma ontologia (*i.e.*, requer uma noção de como deve ser o mundo para que ele seja passível de conhecimento por parte do sujeito). Esta ontologia, com razão denominada por Bhaskar de realismo empírico, só pode subentender a imagem de um mundo composto de fatos, coisas, objetos etc. atômicos, enfim, singulares irredutíveis capturados pelo aparato sensorial dos sujeitos. Tal ontologia é o corolário necessário da concepção de que o nosso conhecimento (científico) se reduz à captura de regularidades empíricas entre fatos e fenômenos (ou padrões estáveis de relações entre fenômenos) – concepção comum à tradição positivista e seus críticos “pós-positivistas”. Em outras palavras, teorias científicas nada mais são do que a expressão teórica (generalizações) de regularidades empíricas percebidas pelos sujeitos. Nesse sentido, teorias são sempre subjetivas, construções arbitrárias dos sujeitos a partir de suas percepções e, portanto, pressupõem um mundo de coisas que não estão em relação – mundo de coisas atômicas. Ou, se estão, jamais podemos saber!

Enfim, a crítica de Bhaskar e também a de Lukács, embora com outra arquitetura, consistem em mostrar que toda a crítica à razão, à racionalidade ocidental etc., é crítica a essa concepção do conhecimento científico, defendida e disseminada pela tradição positivista. E, se esse tipo de conhecimento científico foi o máximo de razão que a humanidade conseguiu elaborar, não custa muito passar da crítica a essa débil noção de ciência à crítica da razão enquanto tal.

Dessa forma, é possível sustentar que a crítica à razão, à ciência, tem por fundamento não uma negação do realismo, mas a adoção implícita de um realismo empírico, achatado, colapsado nas impressões dos sujeitos. Segundo essa ótica, os mundos criados pelos sujeitos, portanto, serão tantos mundos, tantas ontologias quantos são os consensos locais, étnicos, culturais, classistas, entre outros. Por conseguinte, são mundos, são ontologias incomensuráveis e, nessa medida, refratárias à crítica. E como essas figurações do mundo são empiricamente plausíveis nos respectivos âmbitos, entende-se por que Rorty propugna a “benigna negligência” em relação à verdade: verdade é aquilo em que é útil acreditar. Preceito que resulta imediatamente da paridade de todas as ontologias, pois se a realidade não pode ser conhecida – se a nós é vedado o acesso à natureza intrínseca das coisas –, só nos resta aceitar a realidade como ela se apresenta, com suas estruturas, coerções e imperativos.

Contra essa equiparação de todas as figurações do mundo, de todas as ontologias, contra a impugnação da crítica que implica, é preciso reafirmar que a verdade faz a diferença e, não sendo absoluta, somente pode ser alcançada – sempre incompleta, relativa, histórica, mas objetiva – por meio da crítica continuada. Crítica que, pelas razões apontadas acima, naturalmente tem de ser ontológica.

O relativismo ontológico anula a possibilidade de crítica ontológica. Em seu lugar, resta o puro instrumentalismo, a apologia da eficácia prática imediata que, evidentemente, não tem como se justificar teórica, filosófica e eticamente. Consciente disso, Rorty propugna a solução parlamentar da verdade, cujos elementos mais ostensivos interessa expor brevemente, pois contribuem para demonstrar com base em que argumentos vem sendo justificada a indiferença em relação à verdade, há décadas cultuada pelos liberais, e a resultante atmosfera de pós-verdade do mundo atual que tanto lhes causa espanto.

A opinião de Sanbonmatzu de que o pós-estruturalismo se caracteriza pela “obsessão pelo conhecimento incompleto, associada à fetichização do ‘processo democrático’” (2006, p. 212), pode ser aplicada talvez como mais propriedade ao pensamento de Rorty. De fato, para superar a aporia mencionada acima, ele propõe o que denominaríamos de teoria parlamentar da verdade. Considerando a objeção categórica a qualquer pergunta sobre a natureza intrínseca das coisas; a impossibilidade de

¹⁴ Como toda teoria, seja construída de maneira indutiva ou dedutiva, é empiricamente subdeterminada, a validação empírica é por definição impossível.

acessar alguma coisa “por detrás” ou mais além dos fenômenos; o culto às democracias norte-atlânticas; e, ao mesmo tempo, a natureza insustentável do instrumentalismo, Rorty elabora uma formidável teoria da verdade como consenso que tem a inusitada propriedade conjugar todo esse desconjuntamento. Quem opera tal milagre é a democracia, naturalmente fetichizada. Em lugar de crítica ontológica, o que se apresenta como solução para esse problema milenar é o hibridismo, a inseminação recíproca das várias verdades locais, cultural, histórica e etnicamente específicas.

A proposta de Rorty, como se viu, consiste em defender que a única alternativa à noção de verdade como algo que pode ser descoberto fora de nossa cultura é, de fato, o seu abandono. Mesmo se admitido que, por essa razão, a verdade deve ser buscada pelo contraste entre crenças alternativas de uma determinada cultura ou de diferentes culturas, ainda assim haveria que saber como o pragmatismo concebe a formação deste consenso móvel, deste movimento de autossuperação da cultura, seja no interior de uma cultura particular, seja na inseminação recíproca de diferentes culturas. Caso contrário, ficaríamos sem saber como deliberar, seguindo o conselho pragmático, se e quando devemos manter nossos valores, teorias e práticas, ou abandoná-los em favor de outros.

Em outras palavras, o pragmatismo precisa ainda explicar como a nossa cultura, ou qualquer outra cultura, pode escapar do espectro do relativismo, uma vez que, na ausência da verdade, da objetividade, as “questões teóricas” perdem a capacidade de dar conta da interação dinâmica das diversas culturas. Não havendo, na interpretação de Rorty, verdade fora das crenças de cada cultura, das duas uma: ou as culturas existem como entes autóctones, incapazes de qualquer contato, em virtude da heterogeneidade insuperável das crenças – o que contraria toda evidência; ou, para dar conta da interação entre as culturas, devemos admitir que as crenças de cada cultura são permutáveis como peças do vestuário – o que faz das crenças e da cultura coisas irrelevantes.

Dada a trivialidade da conclusão, compreende-se que Rorty recuse expressamente a identificação do pragmatismo com o relativismo, confusão que atribui ao fato de que as proposições pragmáticas são indevidamente interpretadas desde a – segundo ele – persistente ótica representacionista, de que nossos pensamentos representam a realidade. De todo modo, não é tarefa simples manter a consistência de uma concepção que propugna uma *benigna negligência* em relação à verdade e, ao mesmo tempo, deseja conservar a respeitabilidade desta cética atitude, sempre interpretada como relativismo. É preciso examinar como Rorty tenta desfazer-se desta embaraçosa companhia.

Ao discutir esta questão em *Solidariedade ou objetividade?* (1993), o autor assume como adequada ou própria ao pragmatismo a proposta etnocêntrica segundo a qual “nada há para dizer sobre a verdade ou racionalidade para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – a *nossa* – usa em uma ou outra área de investigação” (ibid., p. 112). Mas Rorty não aceita que esta visão etnocêntrica seja qualificada como relativista. A seu ver, o pragmatismo não está adotando uma teoria positiva sobre a natureza da verdade, ou afirmando que algo é relativo em relação a alguma coisa. Ao contrário, trata-se de uma afirmação “negativa”, que refuta a distinção entre fato e opinião simplesmente porque nega “a distinção entre verdade como correspondência com a realidade e verdade como um termo de louvor para crenças bem justificadas” (ibid.). Em outras palavras, justifica-se o autor, se o pragmatismo não tem uma teoria da verdade, logo, não tem também uma teoria relativista. Para o pragmático,

como um partidário da solidariedade, sua explicação do valor da investigação humana cooperativa tem apenas uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo *qualquer* epistemologia, *a fortiori* ele não tem uma epistemologia relativista. (ibid.)

A concordar com Rorty que o pragmatismo difere do relativismo e, por outro lado, que não existe um “gancho celeste” a partir do qual os problemas humanos podem ser flagrados tal como são em si mesmos, descritos pela filosofia e resolvidos pelos métodos e critérios das ciências (naturais e sociais),

permanece ainda a questão: como enfrentar esses problemas na ausência de qualquer referência extracultural? Como resolver os problemas da cultura no interior da própria cultura, com seus meios e seus interesses? Como, ainda assim, não ser relativista? Em suma, como, sob tais condições, dispor de critérios para valorizar uma cultura em relação a outras, uma teoria em face de outras?

Para as outras culturas não dispomos de critérios enunciados por Rorty. No entanto, no caso da cultura da sociedade liberal democrática o critério está à mão. É que a verdade, tendo sido definida como consenso, “calha” de estar em conformidade com o *modus operandi* das “práticas e instituições das democracias liberais”, pelo menos as “norte-atlânticas”. Por esta razão, toda a crítica de Rorty termina por resolver-se na franca e desassomburada defesa das democracias liberais ocidentais. Para compreender este movimento da teoria social pragmática é necessário recordar que não há critérios objetivos e, portanto, capturáveis teoricamente, para ajuizar as culturas. Os valores, internos à cada cultura, afirmam-se, modificam-se ou desaparecem nas interações práticas das culturas.

Sendo impossível, na leitura neopragmática, alçar-se por sobre as culturas para antecipar as eventuais direções de tal movimento e, por esta razão, estando descartada por princípio qualquer predição teórica, o que resulta daquelas interações é decidido exclusivamente no plano da prática. Desse modo, não havendo critérios teóricos objetivos de justificação de uma cultura em relação a outras, a afirmação da superioridade de uma cultura, posição necessária para quem não se quer relativista, deve fundar-se sobre critérios práticos. Tais critérios Rorty “descobre”, como pretendemos indicar em seguida, em sua própria definição de verdade como solidariedade.

Mesmo reconhecendo nossa permanente imersão em uma dada cultura, Rorty milita explicitamente em defesa da sociedade liberal democrática. No entanto, obriga-se a abrir algum espaço para a transcendência de nossa aculturação. Caso contrário, a cultura assumiria uma intolerável fixidez a-histórica. Não cabe, neste espaço, discutir detalhadamente sua proposta. Do ponto de vista meramente formal, o autor sugere que a possibilidade de transcender uma aculturação específica depende da existência de divisões da cultura em questão, seja “devido a rupturas desde o exterior” ou a “revoltas internas”, que fornecem suporte para novas iniciativas (ibid.).¹⁵

Parece ser lícito deduzir daí, então, que verdade, cultura, consenso etc. são, a rigor, expressões que denotam uma só coisa. E as verdades, consensos, culturas possuem uma dinâmica interna determinada, em última análise, pela prática social da humanidade. Esta prática social, compreendida como conjunto de hábitos necessários do lidar com o mundo, ao alargar-se e complexificar-se, torna estreitas e, por isso, inoperantes, as verdades (consensos, culturas etc.) precedentes. Fica implícita aqui uma dinâmica da cultura que, portanto, pressupõe a recorrente ruptura da verdade, do consenso.

Apesar disso, porém, quando se trata de compreender a dinâmica da cultura da sociedade contemporânea, Rorty parece entender que tal dinâmica prescinde de rupturas ou revoltas. E isto porque a cultura contemporânea (das democracias norte-atlânticas) apresenta, em sua opinião, atributos como a tolerância, a disposição para ouvir o outro, a abertura para novas ideias e valores etc. Nas palavras de Rorty,

nossa melhor chance de transcender nossa aculturação resulta de sermos criados em uma cultura [liberal democrática] que se orgulha de não ser monolítica – de sua tolerância para uma pluralidade de subculturas e seu desejo de ouvir as culturas em seu entorno. (ibid.)

¹⁵ É difícil concordar com Rorty quando afirma, sobre a esperança de transcender nossa aculturação, que ela “não existiria sem as tensões que fazem as pessoas dar ouvidos a ideias diferentes na expectativa de superar tais tensões” (1991, p. 14). Uma vez que se poderia aduzir que tais tensões nem sempre abrem a possibilidade para que as ideias dissonantes cheguem aos ouvidos das pessoas, sobretudo quando há um predomínio político e econômico, mas também teórico, de uma aculturação que sufoca todas as tensões, das mais infames às mais sutis.

Trata-se, como indicamos, de uma defesa explícita da democracia liberal, apresentada por Rorty como o que de mais adequado já foi humanamente criado para assegurar a produção do melhor consenso possível, na medida em que, por ser liberal e democrática, *nossa* cultura permite sua contínua autossuperação pela incorporação de “marcas e ruídos” dissonantes. Em sua opinião, “deveríamos ter mais disponibilidade para celebrar a sociedade capitalista burguesa como o melhor programa político até hoje existente... como o melhor exemplo de solidariedade... jamais alcançado” (1982, p. 207; 210).

Neste particular, a concepção de Rorty é francamente contraditória. Por um lado, a dinâmica da cultura está fundada na ruptura dos consensos. Mas, quando se trata da democracia liberal, a dinâmica parece dispensar a ruptura e diluir-se na tolerância. Por outro lado, diante da hegemonia contemporânea das concepções liberais, que procuram cada vez mais asfixiar todo e qualquer dissenso, custa vislumbrar como a sociedade liberal democrática, com as qualidades que lhes são atribuídas por Rorty, pode garantir, sem rupturas, a dinâmica da cultura.

Aliás, ele próprio encarrega-se de indicar o caráter mais do que polêmico desta sua concepção quando se defende da acusação, frequente, de que se trata, enquanto proposta para “mudança moral e social”, de uma apologia do *establishment*. Tal impressão é falsa, garante Rorty, uma vez que a defesa da cultura liberal democrática é

[...] simplesmente uma forma de dizer que a atividade de “elevar-nos por sobre nossas próprias mentes” (Nagel) é, no único sentido possível, não um processo em que se põem de lado nossos antigos vocabulários, crenças e desejos, mas sim um processo gradual por meio do qual são modificados e adicionados contrapondo uns contra os outros. É mais um processo de reforma e alargamento do que de revolução. (1993, p. 112)

A analogia aqui com a visão liberal da economia capitalista é imediata. A cultura liberal democrática e a economia capitalista, da qual é expressão política, apesar de terem emergido historicamente por meio de transformações substantivas, revolucionárias, violentas, dispensam a revolução como meio de resolver “tensões”. Trocam, por assim dizer, esta relíquia bárbara pelos modos civilizados da reforma – do alargamento.

III

Para finalizar, é importante sintetizar os pontos centrais da teoria social neopragmática rortyana. O *primeiro ponto* consiste na crítica do conhecimento enquanto representação – Rorty denomina sua posição de “antirepresentacionalista” – e da linguagem enquanto meio transparente e literal, veículo para as “ideias claras e distintas”. Não havendo plataforma supracultural, “gancho celeste” (*skyhook*) para sair da própria cultura e contemplar o mundo “lá fora” (*out there*), não pode haver, por conseguinte, um estado mental cujo conteúdo possa ser o “espelho” desse mundo. Conclusão que põe em juízo a autoridade da ciência ao trivializar a questão da verdade. A verdade, uma vez arbitrariamente variável e despojada de toda e qualquer objetividade, torna-se simplesmente descartável.

No entanto, o mundo está lá fora (*out there*) e os sujeitos, por nele viverem, têm que lidar praticamente com o mundo. Daí o *segundo ponto* da teoria social rortyana: para lidar com o mundo, natural e social, homens e mulheres se valem do conjunto de signos e ruídos de que consiste a cultura. Fora do conjunto de signos e ruídos nada se pode dizer sobre o mundo. Segundo ponto este que constitui o núcleo de sua crítica à metafísica. Não só não há nada fora da cultura para verificar, confirmar ou falsear o conhecimento, como igualmente não se pode buscar, fora da cultura, qualquer referência ética ou moral.

O que sugere de imediato o *terceiro ponto* da teoria social neopragmática. Não sendo possível encontrar certezas científicas ou éticas, quem sabe também estéticas, fora do *ethos* coloquial de *nossa* cultura, como decidir entre proposições científicas ou valorizações éticas desta cultura quando confrontadas por outras? A afirmação do etnocentrismo incontornável deste dilema não resolve a

questão, pois o máximo que dela se extrai é um relativismo cultural, refutado por Rorty. A seu ver, não se trata nem de estabelecer pontos fixos de certeza e, portanto, de superioridade, nem tampouco de afirmar que qualquer coisa é tão boa quanto outra.

Por isso, sustentar a superioridade de *nossa* cultura, *i.e.*, das instituições e práticas da sociedade liberal democrática em relação a outras, significa persuadir, sem utilizar noções metafísicas, que tal cultura é a melhor que a história humana produziu. Melhor porque é a única que “encontrou uma estratégia para evitar as desvantagens do etnocentrismo”, pois propicia “encontros livres e abertos” (*free and open encounters*) com outras culturas atuais ou possíveis e, por outro lado, tem na equidade e na liberdade seus valores fundamentais. Por conseguinte, desse amontoado de abstrações Rorty infere que *nossa cultura* é a mais apta a acolher o novo e por isso transitar para o futuro (Rorty, 1991: 2).

Fica assim demonstrada a equação que liga o liberalismo à benigna negligência em relação à verdade. Temos, portanto, com Rorty, autor de insuspeita filiação liberal, a conexão imediata entre a desqualificação da verdade e as instituições e práticas da sociedade liberal democrática. Descartada a ideia de que a ciência pode descobrir a natureza intrínseca das coisas, a verdade, a teoria social neopragmática oferece uma teoria parlamentar da verdade ou, melhor dizendo, as instituições da sociedade liberal democrática “produzem” a melhor verdade, o consenso mais abrangente. Sob essa perspectiva, é possível afirmar que a pós-verdade é produto intrínseco do liberalismo. A rigor, pode-se dizer que para o liberalismo não há verdade. Se é assim, fica a pergunta: por que a surpresa dos liberais com a pós-verdade?

Referências bibliográficas

- BHASKAR, R. *A Realist Theory of Science*. London: Verso, 1977.
- BHASKAR, R.. *The Possibilities of Naturalism*. Brighton: The Harvester Press, 1979.
- DUAYER, M. Marx, verdade e discurso. *Perspectiva*, Florianópolis, v.19, n.1, p.15-39, jan./jun. 2001.
- DUAYER, M. Relativismo, certeza e conformismo: para uma crítica das filosofias da perenidade do capital. *Revista Soc. Bras. Economia Política*, São Paulo, nº 27, p. 58-83, outubro 2010.
- DUAYER, M. Jorge Luis Borges, filosofia da ciência e crítica ontológica: verdade e emancipação. *Margem Esquerda*, São Paulo, n. 24, p. 87-110, jun. 2015.
- EAGLETON, T. *Ideologia*. São Paulo: Editora da Unesp; Editora Boitempo, 1997.
- JAMES, W. J. *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green, 1907.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Editora Boitempo, 2012.
- MARX, K. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.
- POSTONE, M. *Time, Labour and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*. Hempstead: University of Minnesota Press, 1982.
- RORTY, R. Solidariedade ou Objetividade? *Novos Estudos*, São Paulo, n. 36, p. 109-121, jul. 1993.
- RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SANBONMATUZU, J. Postmodernism and the Corruption of the Academic *Intelligentsia*. *Socialist Register*, vol. 42, p. 196-227, 2006.

SUPPE, F. *The Structure of scientific theories*. Chicago: University of Illinois Press, 1977, p. 617-630.

ZIZEK, S. It's the Political Economy, Stupid! In: Gregory Sholette: Oliver Ressler. *It's the Political Economy, Stupid: The Global Financial Crisis in Art and Theory*. Londres: Pluto Press, 2013. p. 15-31.